S. THOMAE AQUINATIS
*Ordinis Praedicatorum*
DOCTORIS COMMUNIS ECCLESIAE

# SCRIPTUM
# SUPER LIBROS SENTENTIARUM

## *MAGISTRI* PETRI LOMBARDI
## *EPISCOPI PARISIENSIS*

***Editio nova***

*curâ*

R. P. MANDONNET, O. P.

*TOMUS II*

PARISIIS (VIe)

**SUMPTIBUS P. LETHIELLEUX, EDITORIS**

**10, VIA DICTA CASSETTE, 10**

1929

# SCRIPTUM
# SUPER LIBROS SENTENTIARUM

MAGISTRI PETRI LOMBARDI
EPISCOPI PARISIENSIS

Vu et approuvé
8 Avril 1929

Fr. D. Joret, O. P.
lecteur en théologie.

Fr. R. Bernard, O. P.
lecteur en théologie.

Imprimi potest
12a aprilis 1929

Fr. R. Louis, O. P.
Vic. Prov.

SANCTI

# THOMÆ AQUINATIS

## COMMENTUM

### IN SECUNDUM LIBRUM SENTENTIARUM

MAGISTRI PETRI LOMBARDI

## PROLOGUS S. THOMÆ

**« Spiritus ejus ornavit cælos, et**
**« obstetricante manu ejus, eductus**
**« est coluber tortuosus. »**
**(Job, xxvi, 13.)**

Creaturarum consideratio pertinet ad theologos et ad philosophos, sed diversimode. Philosophi enim creaturas considerant, secundum quod in propria natura consistunt : unde proprias causas et passiones rerum inquirunt ; sed theologus considerat creaturas, secundum quod a primo principio exierunt, et in finem ultimum ordinantur qui Deus est : unde recte divina sapientia nominatur, quia altissimam causam considerat, quæ Deus est. Unde dicitur Eccli., xlii, 17 : *Nonne Deus* fecit sanctos* suos *enarrare omnia mirabilia sua ?* Per modum istum in hoc secundo libro de creaturis agitur ; unde materia ejus ex verbis præmissis accipi potest, ex quibus tria elicere possumus, scilicet rerum principium, principii ipsius actum et actus effectum. Ex parte principii duo tanguntur, scilicet spiritus et manus : spiritus bonitatis vel voluntatis suæ ; sed manus potestatis, De hoc spiritu dicitur in psalm. ciii, 30 : *Emitte spiritum tuum et creabuntur.* Quia secundum Dionysium, iv cap. *De divin. nomin.*, § 1, col. 694, t. I, sicut sol radios suos emittit ad corporum illuminationem, ita divina bonitas radios suos, id est participationes sui, diffundit ad rerum creationem. Et ideo Augustinus, I *De doct. christ.*, cap. xxxii, col. 32, t. 3, dicit, quod inquantum

* *Dominus.*

bonus est, sumus. Istum spiritum negaverunt qui posuerunt Deum produxisse res ex necessitate naturæ, et non ex liberalitate[1] voluntatis; contra quos dicit Dionysius, cap. IV *De div. nom.*, col. 694, t. I, quod divinus amor non permisit eum sine germine esse. Sed de manu potestatis ejus in psalm. CIII, 28 : *Aperiente te manum tuam, omnia implebuntur bonitate.* In manu siquidem ejus erant omnes fines terræ, quia ab æterno non nisi ejus potestate erant. Aperta enim manu clave amoris, creaturæ prodierunt. Hæc est manus de qua dicit Isa., LIX, 1 : *Ecce non est abbreviata manus* ejus : quia infinita sua virtute rerum substantiam in esse producit. Hanc manum abbreviare voluerunt qui a Deo nihil fieri posse ex nihilo astruxerunt. Et sic apparet in productione creaturarum, Trinitas personarum. In spiritu ipse Spiritus sanctus, de quo dicitur Sap., I, 7 : *Spiritus Domini replevit omnem terram**. In manu Filius, qui etiam brachium Patris dicitur Job, XL, 4 : *Si habes brachium sicut Deus, et si voce simili tonas?* eo quod ipse est virtus et sapientia Dei, I Corinth., I ; et : *Omnia per ipsum facta sunt*, Joan., I, 3. Sed in pronomine *ejus* persona Patris exprimitur cujus est et Filius et Spiritus sanctus de quo dicitur Gen., I : *In principio creavit Deus cælum et terram.* Sed ex parte actus tangit etiam duo, scilicet ornatum et obstetricationis officium. Ornatus pertinet ad dispositionem rerum, quia eas varia pulchritudine decoravit, ut. dicitur Eccli., XLII, 21 : *Magnalia sapientiæ suæ decoravit.* De hac etiam pulchritudine Boetius, III *De consol.*, metro IX, col. 758, t. I, dicit :

... Pulchrum pulcherrimus ipso
Mundum mente gerens.

Sed obstetricatio pertinet ad providentiæ gubernationem, qua creaturas per se subsistere non valentes, ad modum obstetricis in esse conservat, necessaria in finem ministrat, et impedimenta repellit, etiam mala in bonum ordinando ; unde dicitur Job, XXXVIII, 8, secundum similem metaphoram : *Quis conclusit ostiis mare, quando erumpebat quasi de vulva procedens ?* Ex parte effectus duo tangit, scilicet cælum et colubrum tortuosum. In cælo duo considerare possumus : scilicet stabilitatem, Proverb., III, 19 : *Stabilivit cælos prudentia ;* et indeficientem claritatem, de qua Eccli., XXIV, 6 : *Ego feci in cælis ut oriretur lumen indeficiens.* Unde per cælos

* *Orbem terrarum.*
1. Parm. : « libertate. »

intelligere possumus creaturas quæ in decore suo firmiter perstiterunt. Similiter in colubro tortuoso duo considerare possumus, scilicet obscuritatem et obliquitatem. Primum in nomine colubri[1], quia coluber dicitur quasi colens umbram, quæ sonat in[2] privationem lucis. Obliquitatem in hoc quod dicitur tortuosum ; distortum enim est quod rectitudine obliquatur. Et ideo per hunc colubrum tortuosum creaturæ illæ intelligi possunt quarum pulchritudo est per peccatum obscurata et rectitudo obliquata, et præcipue diabolum, cujus *invidia mors intravit in orbem terrarum*, Sap., II, 24, et de umbrositate ejus dicitur Job, XL, 16 : *Sub umbra dormit in secreto calami ;* et de ejus tortuositate dicitur Isa., XXVII, 1 : *Visitabit Dominus in gladio duo duro, et grandi, et forti, super Leviathan serpentem vectem, et super Leviathan serpentem tortuosum, et occidet eum**. Recte ergo cælos spiritus ornasse dicitur : quia in creaturis quæ suum ordinem servaverunt, et divina bonitas clarius resplendet, et decoris ornatus immutatus non est. Recte etiam dicitur coluber tortuosus manu obstetricante eductus : quia in malis relucet etiam divina potentia per hoc quod cohibentur, et divina providentia per hoc quod eorum mala ordinantur in bonum. Et sic patet materia hujus secundi libri, in quo de institutione creaturarum agitur, et lapsu per peccatum angeli et[3] hominis.

---

* *Cetum.*
1. Parm. addit : « obscuritatem intelligimus. »
2. Parm. omittit : « in. »
3. Parm. : « vel. »

# LIBER SECUNDUS

DE

# RERUM CORPORALIUM ET SPIRITUALIUM
# CREATIONE ET FORMATIONE
## ALIISQUE PLURIBUS EO PERTINENTIBUS

---

## DISTINCTIO I

*Unum esse rerum principium ostendit, non plura, ut quidam putaverunt*

Creationem rerum insinuans Scriptura, Deum esse creatorem, initiumque temporis, atque omnium visibilium vel invisibilium creaturarum, in primordio sui ostendit, dicens : *In principio creavit Deus cœlum et terram.* His etenim verbis Moyses spiritu Dei afflatus, in uno principio a Deo creatore mundum factum refert, elidens errorem quorumdam plura sine principio fuisse principia opinantium. Plato namque, in *Timæo,* cap. VII, tria initia fuisse existimavit, Deum scilicet, et exemplar, et materiam, et ipsa increata sine principio ; et Deum quasi artificem, non creatorem. Creator etenim est qui de nihilo aliquid facit, et creare proprie est de nihilo aliquid facere ; facere vero non est modo de nihilo aliquid operari, sed etiam de materia. Unde et homo vel angelus dicitur aliqua facere sed non creare : vocaturque factor, sive artifex, sed non creator ; hoc enim nomen soli Deo proprie congruit, qui et de nihilo quædam, et de aliquo aliqua facit. Ipse est ergo creator, et opifex, et factor ; sed creatoris nomen sibi proprie retinuit, alia vero nomina etiam creaturis communicavit. In Scripturis tamen sæpe creator accipitur tanquam factor, et creare sicut facere, sine distinctione significationis.

*Quod hæc verba « facere » et « agere » non dicuntur de Deo secundum eam rationem qua dicuntur de creaturis*

Verumtamen sciendum est hæc verba, scilicet creare, facere et agere, et alia hujusmodi, de Deo non posse dici secundum eam rationem qua dicuntur de creaturis. Quippe cum dicimus eum aliquid facere, non aliquem in operando motum illi intelligimus inesse, vel aliquam in laborando passionem, sicut nobis

solet accidere ; sed ejus sempiternæ voluntatis novum aliquem significamus effectum, id est æterna ejus voluntate aliquid noviter existere. Cum ergo dicitur aliquid facere, tale est ac si dicatur juxta ejus voluntatem, vel per ejus voluntatem, aliquid noviter contingere vel esse, ut in ipso nihil novi contingat, sed novum aliquid sicut in ejus æterna voluntate fuerat, fiat sine aliqua sui motione vel mutatione. Nos vero operando mutari dicimur, quia movemur ; non enim sine motu aliquid facimus. Deus ergo facere vel agere aliquid dicitur, quia causa est omnium rerum noviter existentium, dum ejus voluntate res novæ esse incipiunt, quæ ante non erant, absque ipsius agitatione, ut actus proprie dici non queat, cum videlicet actus omnis in motu consistat. In Deo autem motus nullus est. Sicut ergo ex calore solis aliqua fieri contingit, nulla tamen in ipso vel in ejus calore facta motione vel mutatione, ita ex Dei voluntate nova habent esse sine mutatione actoris, qui est unum et solum principium omnium. Aristoteles vero, II *De gener.*, text. 51, et VIII *Phys.*, text. 4, et I *De cœlo et mundo*, text. 101, duo principia dixit, scilicet materiam et speciem, et tertium operatorium dictum[1] ; mundum quoque semper esse et fuisse.

### *Quod catholicum est, docet*

Horum ergo et similium errorem Spiritus sanctus evacuans, veritatisque disciplinam tradens, Deum in principio temporum mundum creasse, et ante tempora æternaliter extitisse significat ipsius æternitatem et omnipotentiam commendans, cui voluisse facere est : quia, ut prædiximus, ex ejus voluntate et bonitate res novæ existunt. Credamus igitur, « rerum creatarum[2] cælestium vel terrestrium, visibilium vel invisibilium, causam non esse nisi bonitatem Creatoris, qui est Deus unus et verus ; cujus tanta est bonitas ut summe bonus beatitudinis suæ qua æternaliter beatus est alios velit participes, quam vidit et communicari posse et minui omnino non posse. Illud idem igitur bonum quod ipse erat, et quo beatus erat, sola bonitate et non necessitate aliis communicare voluit : quia summe boni erat prodesse velle, et omnipotentissimi nocere[3] non posse ».

### *Quare rationalis creatura facta sit*

« Et quia non valet ejus beatitudinis particeps existere aliquis nisi per intelligentiam, quæ quanto magis intelligitur,

1. Al. : « operationem. »
2. Quæ sequuntur desumpta sunt ex opusculo *De dilig. Deo*, quod, licet inter *Op.* Augustini edatur, auctori recentiori adjudicandum est ; cum ex libris Bernardi, Anselmi, Hugonis Victorini aliquot sententias depromat. Vide c. II, col. 849, t. VI *Op.* Aug.
3. Nicolaï : « noceri. »

tanto plenius habetur, fecit Deus rationalem creaturam, quæ summum bonum intelligeret, et intelligendo amaret, et amando possideret, ac possidendo frueretur; eamque hoc modo distinxit, ut pars in sui puritate permaneret, nec corpori uniretur, scilicet angeli; pars corpori uniretur, scilicet animæ. Distincta est itaque rationalis creatura in incorpoream et corpoream; et incorporea quidem angelus, corporea vero homo vocatur ex anima rationali et carne subsistens. Conditio ergo rationalis creaturæ primam causam habuit Dei bonitatem. »

### *Quare creatus sit homo vel angelus*

« Ideoque, si quæritur quare creatus sit homo vel angelus, brevi sermone responderi potest : Propter bonitatem ejus. » Unde Augustinus, in lib. I *De doctr. christ.*, c. XXXII : « Quia bonus est Deus, sumus; et inquantum sumus, boni sumus. »

### *Ad quid creata sit rationalis creatura*

« Et si quæritur ad quid creata sit rationalis creatura, respondetur : Ad laudandum Deum, ad serviendum ei, ad fruendum eo; in quibus proficit ipsa, non Deus. Deus enim perfectus, et summa bonitate plenus, nec augeri potest, nec minui. Quod ergo rationalis creatura facta est a Deo, referendum est ad creatoris bonitatem et ad creaturæ utilitatem[1]. »

### *Brevissima responsio, cum quæritur quare vel ad quid facta sit rationalis creatura*

« Cum ergo quæritur, quare vel ad quid facta sit rationalis creatura, brevissime responderi potest : Propter Dei bonitatem et suam utilitatem. Utile nempe ipsi est servire Deo et frui eo. Factus ergo angelus sive homo propter Deum dicitur esse, non quia creator Deus et summe beatus alterutrius indiguerit officio, qui bonorum nostrorum non eget; sed uti serviret ei ac frueretur eo, cui servire regnare est : in hoc enim proficit serviens, non ille cui servitur. »

### *Sicut factus est homo ut Deo serviret, sic mundus ut serviret homini*

« Et sicut factus est homo propter Deum, id est ut ei serviret, ita mundus factus est propter hominem ut ei serviret. Positus est ergo homo in medio, ut et ei serviretur, et ipse serviret, ut acciperet utrumque, et reflueret totum ad bonum hominis, et quod accepit obsequium, et quod impendit. Ita enim voluit Deus sibi ab homine serviri ut ea servitute non

1. Ex lib. *De diligendo Deo*, ubi supra.

Deus, sed homo serviens juvaretur ; et voluit ut mundus serviret homini, et exinde similiter juvaretur homo. Totum igitur bonum hominis erat, et quod factum est propter ipsum, et propter quod factus est ipse. Omnia enim, ut ait Apostolus, nostra sunt, scilicet et superiora, et æqualia, et inferiora. Superiora quidem nostra sunt, scilicet ad perfruendum, ut Deus Trinitas ; æqualia ad convivendum, scilicet angeli : qui, etsi modo nobis sint superiores, in futuro erunt æquales ; qui et modo nostri sunt, quia ad usum nobis sunt sicut res dominorum dicuntur esse famulorum, non dominio, sed quia sunt ad usum eorum. Ipsique angeli in quibusdam Scripturæ locis nobis servire dicuntur dum propter nos in ministerium mittuntur. »

### *Quomodo aliquando dicitur in Scriptura : « Homo factus est propter reparationem angelici casus »*

De homine quoque in Scriptura interdum reperitur quod factus sit propter reparationem angelicæ ruinæ ; quod non ita est intelligendum quasi non fuisset homo factus, si non peccasset angelus ; sed quia inter alias causas, scilicet præcipuas, hæc etiam nonnulla extitit. Nostra igitur sunt superiora et æqualia ; nostra etiam sunt inferiora, quia ad serviendum nobis facta.

### *Quare ita sit homo institutus, scilicet ut anima sit unita corpori*

Solet etiam quæri, cum majoris dignitatis esse videretur anima, si absque corpore permansisset, cur unita sit corpori. Ad quod primo dici potest : Quia Deus voluit, et voluntatis ejus causa quærenda non est. Secundo autem dici potest, quia ideo Deus voluit eam corpori uniri ut in humana conditione ostenderet novum exemplum beatæ unionis quæ est inter Deum et spiritum, in qua diligitur ex toto corde, et videtur facie ad faciem. Putaret enim creatura se non posse uniri creatori suo tanta propinquitate ut eum tota mente diligeret et cognosceret, nisi videret spiritum, qui est excellentissima creatura, tam infimæ, id est carni, quæ de terra est, in tanta dilectione uniri, ut non valeat arctari ad hoc ut velit eam relinquere, sicut Apostolus ostendit, dicens, II Corinth., v, 4 : *Nolumus corpore expoliari sed supervestiri ;* per quod ostenditur spiritum creatum spiritui increato ineffabili amore uniri. Pro exemplo igitur futuræ societatis quæ inter Deum et spiritum rationalem in glorificatione ejusdem perficienda erat, animam corporis indumentis et terrenis mansionibus copulavit, luteamque materiam fecit ad vitæ sensum vegetare, ut sciret homo quia, si potuit Deus tam disparem naturam corporis et animæ in fœderationem unam et in amicitiam tantam conjungere, nequaquam ei impossibile futurum rationalis creaturæ

humilitatem, licet longe inferiorem, ad suæ gloriæ participationem sublimare. Quia ergo pro exemplo rationalis spiritus in parte usque ad consortium terreni corporis humiliatus est, ne forte in hoc nimis depressus videretur, addidit Dei providentia ut postmodum cum eodem corpore glorificato ad consortium illorum qui in sua perstiterant puritate, sublimaretur ; ut quod minus ex dispositione Creatoris sui acceperat conditus, postmodum per gratiam ejusdem acciperet glorificatus. Sic ergo conditor noster Deus rationales spiritus varia sorte pro arbitrio voluntatis suæ disponens, illis quos in sua puritate reliquerat, sursum in cælo mansionem ; illis vero quos corporibus terrenis sociaverat, deorsum in terra habitationem constituit, utrisque regulam imponens obedientiæ ; quatenus et illi ab eo ubi erant non caderent ; et isti ab eo ubi erant, ad id ubi non erant, ascenderent. Fecit itaque Deus hominem ex duplici substantia, corpus de terra fingens, animam vero de nihilo faciens. Ideo autem unitæ sunt animæ corporibus, ut in eis Deo famulantes majorem mereantur coronam.

*Post sacramentum Trinitatis de creatura tripartita est agendum ; et prius de digniori, id est angelica*

Ex præmissis apparet rationalem creaturam in angelicam et humanam fuisse distinctam, quarum altera est tota spiritualis, id est angelica, altera vero ex parte spiritualis et ex parte corporalis, id est humana. Cum itaque de his tractandum sit, scilicet et de spirituali et corporali creatura, et de rationali et de non rationali : primo de rationali et spirituali, id est de angelis, agendum videtur, ut a contuitu Creatoris ad cognitionem creaturæ dignioris ratio nostra intendat ; deinde ad considerationem corporeæ, tam illius quæ est rationalis quam illius quæ non est rationalis, descendat, ut Trinitatis increatæ sacramentum tripartitæ creaturæ eique concretorum atque contingentium sequatur documentum.

## DIVISIO PRIMÆ PARTIS TEXTUS

Dividitur ergo liber iste in partes duas : in prima determinat de creaturis in communi ; in secunda determinat de eis in speciali, quantum ad considerationem theologi pertinet. Secunda, dist. II, ibi : « De angelica itaque natura hæc primo consideranda sunt. » Prima in duas : in prima determinat de creaturis secundum exitum earum a principio ; in secunda determinat de eis secundum ordinem earum in ultimum finem, ibi : « Credamus ergo rerum creatarum..., causam non esse nisi bonitatem Creatoris. » Prima dividitur in tres : prima inducit auctoritatem, quæ, ostensa veritate omnium, errorem

excludit ; secundo prosequitur errores, qui per auctoritates confirmantur, ibi : « Plato namque tria initia existimavit ; » tertio concludit veritatem, ibi : « Horum ergo et similium errorem Spiritus sanctus evacuans, veritatisque disciplinam tradens, Deum in principio temporum mundum creasse, et ante tempora æternaliter extitisse significat. » Circa primum duo facit : primo tangit errorem Platonis ; secundo errorem Aristotelis, ibi : « Aristoteles vero duo principia dixit ». Circa primum facit duo : primo ostendit quomodo per auctoritatem Scripturæ refellitur error Platonis, tum propter multitudinem principiorum, tum propter negationem creationis ; secundo removet quamdam dubitationem ex dictis, ubi : « Verumtamen sciendum est, hæc verba, scilicet creare, facere, agere, et alia hujusmodi, de Deo non posse dici secundum eam rationem qua dicuntur de creaturis. »

## QUÆSTIO PRIMA

Ad evidentiam hujus partis quæruntur hic sex : 1º utrum sit tantum unum primum principium ; 2º utrum ab illo principio res per creationem effluxerunt ; 3º utrum tantum ab ipso res per creationem prodierunt, an etiam ab aliquibus principiis secundis ; 4º si non per creationem, utrum alio quolibet modo unum possit esse causa alterius ; 5º utrum res ab æterno creatæ fuerunt ; 6º supposito quod non, quomodo dicitur Deus in principio cælum et terram creasse.

### *ARTICULUS PRIMUS*

*Utrum sint plura prima principia*[1]

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod sint plura prima principia. Quia, secundum Philosophum, II *Cæli et mundi*, text. 18, si unum contrariorum fuerit in natura, et reliquum. Sed summum malum est contrarium summo bono, sicut et malum bono. Ergo cum sit quoddam summum bonum, quod est principium primum omnium bonorum, videtur quod sit et unum summum malum, quod est principium primum omnium malorum : et sic erunt duo prima principia.

2. Præterea, omne quod fit, vel ipsum est primum principium, vel est ab aliquo principio, sicut in III *Physic.* dicitur. Sed aliquod malum fit in mundo. Si ergo ipsum non sit pri-

1. I p. *Summæ theol.*, q. XLIV, art. 1.

imum principium, quia hoc dato haberetur propositum, oportet quod sit ab aliquo principio. Sed non a bono, quia bonum est destructivum mali, et non causa ejus, sicut nec calidum frigidi ; et eadem ratione illius mali, si non sit primum principium, erit alterum malum principium[1] ; non est autem[2] in principiis vel causis procedere in infinitum, ut probatur II *Metaph.*, text. 5. Ergo videtur quod oportet devenire ad primum malum, quod sit principium omnis mali ; et sic habetur propositum.

3. Si dicas, quod malum non habet principium, sed accidit præter intentionem alicujus principii agentis. Contra, omne quod accidit præter intentionem agentis est casu[3], et in paucioribus. Sed malum invenitur ut in pluribus, ut in II *Topic.*, cap. XI, dicitur. Ergo videtur quod malum sit intentum, et habeat per se principium.

4. Præterea, quæ sunt ab uno principio, habent conformitatem ad invicem : quia principiatum imitatur principium. Sed in rebus reperitur magna contrarietas et diversitas. Ergo oportet eam in principia contraria reducere.

5. Præterea, materia et agens nunquam incidunt in idem, ut in II *Physic.*, text. 70, dicitur : nec etiam agens et forma in idem numero. Sed res habent principia et formalia, et materialia, et activa ; et in singulis est devenire ad unum primum, ut in II *Metaph.*, a text. 5 ad 13, probatur. Ergo oportet ponere plura[4] prima principia.

Sed contra, omnem multitudinem præcedit unitas : quia pluralitas ex unitate nascitur. Si ergo ponantur plura principia, oportet eis esse prius unum principium. Sed primo non est aliquid prius. Ergo impossibile est ponere plura prima principia.

Præterea, quæcumque conveniunt in aliquo et in alio differunt, oportet esse composita. Sed si ponantur plura prima principia, oportet ea in aliquo convenire, ex quo habent rationem principii ; et cum sint plura, in aliquo differre. Ergo oportet ea esse composita. Sed nullum compositum est primum. Ergo impossibile est esse plura prima principia.

Præterea, si essent plura principia prima, aut essent similia, aut contraria. Si similia, aut utrumque per se sufficiens, et sic alterum superflueret ; aut utrumque per se insufficiens,

1. Parm. addit : « primum. »
2. Parm. : « enim. »
3. Parm. : « casuale. »
4. Parm. : « multa. »

sed conjuncta sufficerent ad principiandum res; et sic non essent prima principia : tum quia indigerent conjungente quod esset prius eis : tum quia agerent per aliud additum essentiæ, scilicet per conjunctionem ipsam; et nullum tale est principium primum. Si autem sunt contraria, omne autem contrarium destruit et impedit contrarium suum; ergo si sint æqualis potentiæ, unum impediet alterum, adeo quod nullus sequetur effectus. Si vero alterum fuerit potentius, omnino destruet alterum. Ergo impossibile est esse plura prima principia.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod primum dicitur dupliciter : scilicet primum simpliciter, et primum in genere vel in ordine aliquo. Si secundo modo sic secundum genera plura causarum sunt plura[1] prima principia, ut materiale primum quod est materia prima[2], et primum formale, quod est esse, et sic de aliis; et ulterius descendendo ad diversa rerum[3] genera, inveniuntur diversa prima principia in diversis etiam secundum idem genus causæ; sicut in liquabililbus prima materia est aqua, et in aridis terra, et in animalibus semen, vel menstruum. Sed primum principium[4] simpliciter impossibile est esse nisi unum : et hoc tripliciter patet : primo ex ipso ordine universi, cujus partes inveniuntur ad invicem ordinatæ esse, quasi partes animalis in toto, quæ sibi invicem deserviunt. Talis autem coordinatio plurium non est, nisi unum aliquod intendant. Ergo oportet esse unum summum bonum ultimum, quod ab omnibus est desideratum; et hoc est primum[5] principium. Aliter apparet ex ipsa rerum natura. Invenitur enim in omnibus rebus natura entitatis, in quibusdam magis nobilis, et in quibusdam minus; ita tamen quod ipsarum rerum naturæ non sunt hoc ipsum esse quod habent : alias esse esset[6] de intellectu cujuslibet quidditatis, quod falsum est, cum quidditas cujuslibet rei possit intelligi etiam[7] non intelligendo de ea an sit. Ergo oportet quod ab aliquo esse habeant, et oportet devenire ad aliquid cujus natura sit ipsum suum esse; alias in infinitum procederetur, et hoc est quod dat esse omnibus, nec potest esse nisi unum, cum natura entitatis sit unius rationis in omnibus

1. Al. deest « plura. »
2. Al. omittitur « prima. »
3. Al. deest « rerum. »
4. Parm. omittit : « principium. »
5. Parm. omittit : « primum. »
6. Al. desideratur « esset. »
7. Parm. : « esse, » omisso « etiam. »

secundum analogiam ; unitas enim causati requirit unitatem in causa per se ; et hæc est via Avicennæ, VIII *Metaphysicorum*. Tertia via est ex immaterialitate ipsius Dei : oportet enim causam moventem cælum esse virtutem non in materia, ut in VIII *Physicor.*, text. 78, usque in fin., probatur. In his autem quæ sunt sine materia, non potest esse diversitas, nisi secundum quod natura unius est magis completa et in actu existens quam natura alterius. Ergo oportet quod illud quod venit ad perfectionem complementi et puritatem actus, sit unum tantum a quo proficiscatur omne illud quod potentiæ admixtum est : quia actus præcedit potentiam, et complementum diminutum, ut in IX *Metaph.*, text. 13, probatur.

Circa hoc tamen tripliciter est erratum. Quidam enim, ut primi naturales, non posuerunt nisi causam materialem : unde qui ex eis plura principia materialia posuit, plura principia simpliciter dixit prima. Quidam vero cum causa materiali posuerunt etiam causam agentem, et dixerunt duo contraria esse prima agentia ; scilicet Empedocles, VIII *Physic.*, text. 2. ut amicitiam et litem : et huic consonat opinio Pythagoræ, I *Metaph.*, cap. v, qui divisit omnia entia in duos ordines et unum ordinem reduxit in bonum, sicut in principium, et alterum in malum : et exinde, pullulavit hæresis Manichæorum, qui ponunt duos deos, unum creatorem bonorum, invisibilium, incorporalium, Novi Testamenti ; alium creatorem visibilium, corporalium, Veteris Testamenti[1]. Tertius error fuit eorum qui posuerunt agens et materiam, sed agens non esse principium materiæ, quamvis sit unum tantum agens : et hæc est opinio Anaxagoræ et Platonis[2] : nisi quod Plato superaddidit tertium principium, scilicet formas[3] separatas a rebus, quas exemplaria dicebat ; et nullum[4] esse causam alterius ; sed per hæc tria causari mundum, et res ex quibus mundus constat.

Ad primum ergo dicendum, quod summum malum non contrariatur summo bono secundum rem, sed solum secundum vocem, propter duo. Primo, quia summum malum esse non potest : nihil enim est adeo malum in quo non sit aliquid boni, ad minus esse ; et ideo dicit Philosophus, in IV *Ethic.*, cap. XIII, quod si esset adeo perfectum malum proveniret ex corruptione omnium circumstantiarum, nec seipsum

1. Ex Aug., lib. *De moribus Ecclesiæ*, c. x, col. 1317, t. I.
2. In *Phedone*, *Timæo* et *Parmenide*.
3. Parm. : « ideas. »
4. Parm. : « nullam. »

sustinere posset. Secundo, quia illi bono quod nullo modo potest auferri vel minui, nihil opponitur privative vel contrarie : unde nec ipsum particulare malum opponitur summo bono directe, sed particulari bono, quod per ipsum privatur. Et dico aliquid directe opponi alteri, quando opponitur ei secundum quod hujusmodi ; sicut nigredo manus opponitur albedini manus directe ; sed indirecte opponitur etiam albedini parietis, non inquantum est nigredo hujus[1], vel albedo hujus, sed inquantum est albedo et nigredo[2] simpliciter : per quem modum cuilibet bono quodlibet malum opponitur, non secundum propriam rationem hujus vel illius, scilicet concupiscibilis[3], sed secundum communem rationem boni et mali : et sic si malum summo bono opponatur, hoc erit indirecte : quia non opponitur ei inquantum est tale bonum, sed inquantum bonum.

Ad secundum dicendum, quod malum non habet causam nisi per accidens dupliciter. Primo modo, scilicet secundum quod agens per accidens dicitur respectu ejus[4] præter intentionem agentis, quia omne agens agit propter finem, et intendit bonum quod est finis, et nulla privatio est intenta, sed sequitur ex forma inducta cui adjungitur : ignis enim non intendit a materia privare formam aeris, sed inducere formam propriam ; sed inducendo formam propriam, privat formam aeris ; similiter peccator intendit dulcedinem, quæ est bonum alicujus partis ejus, scilicet concupiscibilis, et non intendit privationem gratiæ. Secundo, sicut dicitur agens per accidens, removens prohibens : prohibens enim privationem est forma vel res aliqua. Unde qui removet illam rem, dicitur causare privationem ; sicut qui extinguit candelam, vel exportat a domo, dicitur causare tenebras. Quod ergo dicitur, quod omne quod est, vel est principium vel a principio, intelligendum est de illis quæ sunt aliquid in re ; sed malum est privatio quædam, et non nominat naturam aliquam positive.

Ad tertium dicendum, quod si loquamur de malo naturæ, malum potest considerari, vel respectu totius naturæ, vel respectu alicujus particularis agentis in natura. Si respectu totius naturæ, sic constat quod malum est valde in paucioribus, quia non potest esse nisi in generabilibus et corruptibilibus, quorum congregatio est parvæ quantitatis respectu

1. Parm. omittit : « hujus. »
2. Parm. omittit : « et nigredo. »
3. Parm. omittit : « scilicet concupiscibilis. »
4. Id est, mali ; Parm. : « ejus quod accidit. »

totius cæli, in quo nullum malum accidit. Si autem consideretur respectu alicujus particularis agentis in natura, constat quod actio ejus semper est secundum debitum naturæ suæ, nisi aliquando impediatur, et hoc est raro ; et ex tali impedimento accidit malum in natura ejus, sicut apparet in partubus monstruosis. Si autem loquamur de malo culpæ, quod invenitur in eo quod non determinatur ad unam actionem, sicut omnia quæ agunt ex libertate voluntatis : aut hoc est plurium naturarum, aut unius tantum. Si est unius naturæ, sicut in angelis, sic constat quod in pluribus est consecuta operatio recta secundum convenientiam naturæ ipsorum, et peccatum ipsorum fuit ut in paucioribus. Si autem est plurium naturarum, sicut est homo, qui est compositus ex natura intellectuali et sensitiva, potest considerari dupliciter. Vel secundum totam naturam speciei ; et sic oportet quod in pluribus actio ejus procedat secundum illam naturam cujus actio est multiplicior, et circa bona magis manifesta nobis ; et quia naturæ sensitivæ actio est circa delectabilia sensus, quæ magis multiplicantur quam delectabile rationis, quod est etiam magis occultum nobis, qui cognitionem a sensu accipimus ; ideo ut[1] plures sequuntur operationes illas ; et ex hoc contingit malum ipsi homini, non inquantum est homo, quia non est homo secundum quod habet sensum, sed secundum quod habet rationem. Vel potest considerari aliquod individuum illius speciei ; et sic contingit quod aliquis per voluntatem determinatur ad sequendum operationes ipsius rationis per habitum virtutis ; et tunc ut in pluribus bene operatur, et deficit ut in paucioribus : sed quando adhæret alteri naturæ, efficitur quasi alius, ut dicitur in IX *Ethic.*, cap. IV ; unde tunc est judicium de ipso sicut de aliis animalibus, in quibus est natura sensitiva tantum : quia in pluribus operabitur bonum sibi quantum ad id quod factus est, ut leo per crudelitatem, vel canis per iram, sus per luxuriam, et sic de aliis, ut dicit Boetius, in lib. IV *De consol.*, prosa III, col. 800, t. I. Unde constat quod malum est in paucioribus, sive comparetur ad principium totius naturæ, sive ad aliquod agens particulare.

Ad quartum dicendum, quod res habent contrarietatem ad invicem quantum ad proximos effectus, sed tamen concordant etiam contraria in ultimo fine ad quem ordinantur secundum harmoniam quam constituunt, sicut patet etiam in mixto quod componitur etiam ex contrariis ; et ex hoc

1. Parm. omittit : « ut. »

sequitur quod agentia proxima sunt contraria, licet agens primum sit unum : quia judicium de agente et fine est idem, cum hæ duæ causæ in idem incidant.

Ad quintum dicendum, quod quamvis Deus nullo modo sit materia, nihilominus tamen ipsum esse, quod materia habet imperfectum, prout dicitur ens in potentia, habet a Deo, et reducitur in ipsum sicut in principium. Similiter et forma, quæ pars est rei, est similitudo agentis primi fluens ab ipso. Unde omnes formæ reducuntur in primum agens sicut in principium exemplare. Et sic patet quod est unum primum[1] principium simpliciter, quod est primum agens, et exemplar, et finis ultimus.

## *ARTICULUS II*

### *Utrum aliquid possit exire ab eo per creationem*[2]

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod per creationem nihil a Deo possit exire in esse. Omne enim quod fit possibile erat prius fieri : quia si non possibile erat[3] fieri, et necesse non fieri ab æquipollenti, et ita factum non esset. Sed quidquid est possibile fieri vel moveri, est possibile per potentiam passivam ; quæ, cum non sit ens per se existens, oportet quod sit in aliquo ente, quod est in potentia[4]. Sed nihil est ens in potentia ad aliquid, quin etiam[5] aliquid sit in actu. Ergo omne quod fit, fit ex aliquo ente in actu præexistente. Sed nullum tale creatur : quia creare est ex nihilo aliquid facere, ut in *Littera* dicitur. Ergo nihil a Deo potest creari.

2. Præterea, in omni mutatione est aliquid ex quo est mutatio per se : quia omnis mutatio est inter duos terminos. Sed illud ex quo per se fit aliquid, oportet remanere in eo quod fit vel secundum totum, si fit ex eo sicut ex materia, ut cultellus ex ferro ; vel secundum aliquid ejus, scilicet secundum materiam, ut si dicatur totum fieri ex toto, ut caro fit ex cibo ; ex albedine enim non dicitur fieri nigredo nisi per accidens, id est post albedinem, sicut etiam ex nocte dicitur fieri dies. Si ergo dicatur ens fieri ex non ente, oportet quod non ens, vel aliqua pars ejus, cum tamen partem non

1. Al. deest « primum. »
2. I p. *Summæ theol.*, q. XLVI, art. 2.
3. Al : « quia si non, impossibile erat, » etc.
4. Parm. addit : « ad aliquid. »
5. Parm. addit : « ad. »

habeat, maneat in ente, et quod sit simul ens et non ens, quod est impossibile. Ergo omne quod fit, fit ex ente aliquo : ergo videtur quod impossibile est aliquid a Deo creari.

3. Præterea, nullum permanens simul fit et factum est ; quia dum fit, non est, et dum factum est, est ; non autem simul est et non est. Si ergo aliqua res permanens fiat a Deo, oportet quod fieri sit ante suum esse. Sed factio, cum sit accidens, non potest esse sine subjecto. Ergo oportet quod omne quod fit, fiat ex aliquo in quo sit factio sicut in subjecto. Sed nullum tale creatur. Ergo nihil per creationem fieri potest.

4. Præterea, si creatio est aliquid, cum non sit substantia, oportet quod sit accidens. Omne autem accidens est in aliquo subjecto, non autem potest esse in ipso creato sicut in subjecto : quia hoc est terminus ejus : sic enim creatum creatione esset prius, inquantum est subjectum ejus, et posterius, inquantum est terminus. Ergo oportet quod sit in aliqua materia, ex qua creatum fiat ; et hoc est contra rationem creationis. Ergo creatio nihil est.

5. Præterea, si creatio aliquid est, aut est creator, vel creatura. Sed non creator, quia sic esset ab æterno, et ita creaturæ ab æterno. Ergo est creatura. Sed omnis creatura aliqua creatione creatur, et sic creationis est creatio in infinitum ; quod est impossibile, ut patet ex V *Phys.*, text. 10, in quo ostenditur[1] quod actionis non est actio in infinitum. Ergo impossibile est creationem esse.

Sed contra est quod dicitur Genesis, I : *In principio creavit Deus cælum et terram.*

Præterea, omne agens agit secundum id quod est in actu. Sed quod est secundum aliquid sui in actu, et secundum aliquid in potentia, efficit rem secundum aliquid sui, scilicet inducendo formam in materiam. Ergo cum primum ens, scilicet Deus, sit actus sine permixtione potentiæ, videtur quod totam rem efficere possit, secundum totam substantiam ejus. Hoc autem est creare. Ergo videtur quod Deus creare possit.

Solutio. — Respondeo quod creationem esse non tantum fides tenet, sed etiam ratio demonstrat. Constat enim quod omne quod est in aliquo genere imperfectum, oritur ab eo in quo primo et perfecte reperitur natura generis : sicut patet de calore in rebus calidis ab igne. Cum autem quælibet res, et quidquid est in re, aliquo modo esse participet, et admixtum sit imperfectioni, oportet quod omnis res, secundum totum id quod in ea est, a primo et perfecto ente oriatur.

1. Parm. : « ubi dicitur. »

Hoc autem creare dicimus, scilicet producere rem in esse secundum totam suam substantiam. Unde necessarium est a primo principio omnia per creationem procedere.

Sciendum est autem quod ad rationem creationis pertinent duo. Primum est ut nihil præsupponat in re quæ creari dicitur : unde in hoc ab aliis mutationibus differt, quia generatio præsupponit materiam quæ non generatur, sed per generationem completur in actum formæ transmutata ; in reliquis vero mutationibus præsupponitur subjectum, quod est ens completum ; unde causalitas generantis vel alterantis non sic se extendit ad omne illud quod in re invenitur ; sed ad formam, quæ de potentia in actum educitur : sed causalitas creantis se extendit ad omne id quod est in re ; et ideo creatio ex nihilo dicitur esse, quia nihil est quod creationi præexistat, quasi non creatum. Secundum est, ut in re quæ creari dicitur, prius sit non esse quam esse : non quidem prioritate temporis vel durationis, ut prius non fuerit et postmodum sit ; sed prioritate naturæ, ita quod res creata si sibi relinquatur, consequatur non esse, cum esse non habeat nisi ex influentia causæ superioris. Prius enim unicuique inest naturaliter quod non ex alio habet, quam quod ab alio habet, et ex hoc differt creatio a generatione æterna ; sic enim non potest dici quod Filius Dei si sibi relinquatur, non habeat esse, cum recipiat a Patre illud idem esse quod est Patris, quod est esse absolutum, non dependens ab aliquo. Et secundum ista duo creatio dupliciter dicitur esse ex nihilo. Tum ita quod negatio neget ordinem creationis importatæ[1] per hanc præpositionem « ex », ad aliquid præexistens, ut dicatur esse ex nihilo, quia non ex aliquo præexistenti ; et hoc quantum ad primum. Tum ita quod remaneat ordo creationis ad nihil præexistens, natura[2] affirmatus ; ut dicatur creatio esse ex nihilo, quia res creata naturaliter prius habet non esse quam esse ; et si hæc duo sufficiant ad rationem creationis, sic creatio potest demonstrari, et sic philosophi creationem posuerunt. Si autem accipiamus tertium oportere ad rationem creationis, ut scilicet etiam duratione res creata prius non esse quam esse habeat, ut dicatur esse ex nihilo, quia est tempore post nihil, sic creatio demonstrari non potest, nec a philosophis conceditur, sed per fidem supponitur.

Ad primum ergo dicendum, quod, secundum Avicennam, I *Suff.*, cap. x, et VI *Metaph.*, cap. I, duplex est agens : quod-

1. Al. : « creatoris importare. »
2. Parm. : « præexistens ut. »

dam naturale, quod est agens per motum, et quoddam divinum, quod est dans esse, ut dictum est. Et similiter oportet accipere duplex actum vel factum : quoddam per motum agentis naturalis, et omne tale « fieri » oportet quod præcedat tempore potentia non tantum[1] activa, sed etiam passiva : quia motus est actus existentis in potentia. Quoddam vero est factum, inquantum recipit esse ab agente divino sine motu : et si istud factum sit novum, oportet quod præcedat esse ejus[2] potentia activa et non passiva : et ab activa potentia tale factum dicitur possibile fieri. Si autem non sit novum, tunc potentia activa non præcedit duratione, sed natura.

Ad secundum dicendum, quod creatio non est factio quæ sit mutatio proprie loquendo, sed est quædam acceptio esse. Unde non oportet quod habeat ordinem essentialem nisi ad dantem esse ; et sic non est ex non esse, nisi inquantum est post non esse, sicut nox ex die.

Ad tertium dicendum, quod nulla res permanens potest simul fieri et facta esse, si fieri proprie sumatur ; sed quædam sunt quæ significant ipsum factum esse[3] per modum fieri, sicut cum dicitur motus terminari : simul enim terminatur et terminatum est, et similiter simul illuminatur et illuminatum est, eo quod illuminatio est terminus motus, ut in IV *Physic.* Commentator dicit ; et similiter etiam forma substantialis simul recipitur et recepta est ; et similiter aliquid simul creatur et creatum est.

Et si objiciatur quod ante omne factum esse est[4] fieri proprie acceptum, dico quod verum est in omnibus quæ fiunt per motum, sicut generatio sequitur modum alterationis, et illuminatio motum localem ; non autem sic est in creatione, ut dictum est.

Ad quartum dicendum, quod creatio potest sumi active et passive. Si sumatur active, cum creatio significet operationem divinam, quæ est essentia ejus cum relatione quadam ; sic creatio est substantia divina. Si autem sumatur passive, sic est quoddam accidens in creatura, et sic significat quamdam rem, non quæ sit in prædicamento passionis, proprie

1. Al. : « tamen. »
2. Parm. satis inutiliter addit : « natura et duratione. » Patet etenim quod potentia activa duratione præcedit factum cujus esse potentia passiva non præcedit.
3. Parm. omittit : « esse. » Sensus est : quæ esse factum significant per modum fieri, ita ut ex modo loquendi res dicatur fieri, dum realiter facta sit.
4. Parm. addit : « omne. »

loquendo, sed quæ est in genere relationis, et est quædam habitudo habentis esse ab alio consequens operationem divinam : et sic non est inconveniens quod sit in ipso creato quod educitur per creationem, sicut in subjecto ; sicut filiatio est[1] in Petro, inquantum recipit naturam humanam a patre suo, nec[2] est prior ipso Petro ; sed sequitur actionem et motum, quæ sunt priora. Habitudo autem creationis non sequitur motum, sed actionem divinam tantum, quæ est prior quam creatura.

Ad quintum dicendum, quod, ut prius dictum est in primo[3], quando creatura refertur ad Creatorem, relatio realiter fundatur in creatura, et in Deo secundum rationem tantum : unde ipsa relatio importata in nomine creationis non ponit aliquid in creatum, sed creatum[4] tantum. Non tamen oportet quod alia creatione creetur : quia illud quod est relatio per essentiam, non refertur ad aliud alia relatione media, ut etiam in I dictum est[5], nisi secundum rationem ; et hujusmodi relationes, quæ secundum rationem tantum sunt, non est impossibile in infinitum multiplicari.

## *ARTICULUS III*

### *Utrum creare conveniat aliis quam Deo*[6]

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod creare etiam conveniat aliis quam Deo. Omne enim quod non producitur in esse per generationem, si de novo fiat, creatur. Sed anima rationalis non exit in esse per generationem. Ergo a quocumque sit[7], creatur. Sed anima rationalis exit in esse virtute intelligentiarum ; unde Plato inducit Deum secundis diis dicentem : « Fenus quod credidistis[8] ad vos recipite ; » et loquitur de anima rationali. Et similiter in libro *De causis*, propos. 3, dicitur, quod creata est anima mediante intelligentia. Ergo videtur quod angeli vel intelligentiæ creare possint.

2. Præterea, cujuscumque dignitatis creatura est capax,

1. Parm. omittit : « est. »
2. Parm. : « non. »
3. Dist. xxx, art. 3.
4. Parm. : « in Creatore, sed in creato. »
5. Dist. xxvi, art. 3.
6. I p. *Summæ theol.*, q. xlv, art. 5.
7. Parm. : « fit. »
8. Al. : « condidistis. »

hæc ab eo sibi communicatur qui summe liberalis est. Sed potentia creandi communicabilis est creaturæ, ut infra in IV, dist. v, Magister dicit. Ergo videtur quod alicui creaturæ sit communicatum quod creet.

3. Præterea, quanto aliquid magis resistit agenti, difficilius est ab eo aliquid fieri. Sed contrarium est magis resistens quam non ens simpliciter. Ergo difficilius est aliquid fieri ex contrario, quam ex non ente. Sed agens naturale facit contrarium ex contrario. Ergo videtur quod etiam ex non ente simpliciter aliquid facere possit, et sic potest creare.

4. Præterea, secundum quod res exeunt a Deo, ita etiam ordinantur in ipsum. Sed secundum Dionysium, in pluribus locis[1], lex divinitatis est ut nunquam ultima reducantur in finem nisi per media. Ergo videtur quod etiam ultima entium non immediate a Deo creentur, sed a causis mediis.

5. Præterea, in causatum causæ secundæ nunquam agit causa prima, nisi secundum quod agit in ipsa causa secunda agente. Sed Deus, qui est causa prima omnium rerum, cujuslibet rei creator est. Ergo et quælibet causa secunda, in qua Deus operando creat, creatrix dici debet ; et sic creare non tantum Deo convenit.

Sed contra, Damascenus, lib. II *De orth. fid.*, cap. III, col. 874, t. I, anathematizat omnes qui dicunt angelos aliquid creare : de quibus tamen magis videtur quam de aliis. Ergo videtur quod creare solius Dei sit.

Præterea, ens et non ens simpliciter in infinitum distant. Sed movere per distantiam infinitam est potentiæ infinitæ, qualis est sola divina potentia. Ergo solius ejus creare est.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod circa hoc est triplex opinio.

Quidam enim philosophi posuerunt[2] quod a prima causa immediate est unum primum causatum, a quo postmodum sunt alia, et sic deinceps ; unde posuerunt unam intelligentiam causari mediante alia, et animam mediante intelligentia, et corporalem naturam mediante spirituali : quod pro hæresi condemnatur : quia hæc opinio honorem qui Deo debetur creaturæ attribuit ; unde propinqua est ad trahendum in idololatriam.

Unde alii dixerunt quod creatio nulli creaturæ convenit,

1. Cap. IV *Cæl. hierarch.*, § 4, col. 182 ; VII cap., § 3, col. 210; VIII cap., § 1, col. 239 ; cap. V *Eccl. hierarch.*, § 4, col. 503, t. I.

2. Plato, in *Timæo* ; Avicenna, IX *Metaph.*, cap. IV ; auctor libri *De causis*, prop. 3, 9 et 16. — Nicolaï.

nec etiam communicabilis est ; sicut nec esse infinitæ potentiæ, quam exigit creationis opus.

Alii dixerunt creationem nulli creaturæ communicatam esse, communicari tamen potuisse : quod Magister asserit in IV libro, dist. v.

Utraque autem harum ultimarum opinionum videtur habere aliquid cui innitatur[1]. Cum enim de ratione creationis sit ut non præexistat aliquid sibi, ad minus secundum naturæ ordinem, hoc potest accipi vel ex parte creantis, vel ex parte creati. Si ex parte creantis, sic dicitur illa actio esse creatio quæ non firmatur super actione alicujus causæ præcedentis ; et sic est actio tantum causæ primæ : quia omnis actio secundæ causæ firmatur super actione causæ primæ. Unde sicut non potest communicari alicui creaturæ quod sit causa prima : ita non potest communicari sibi quod sit creans. Si autem sumatur ex parte creati, sic illius proprie est creatio cui non præexistat aliquid in re, et hoc est esse. Unde dicitur in lib. *De causis*, prop. 4, quod prima rerum creatarum est esse ; et alibi in eodem lib., prop. 1, dicitur quod esse est per creationem, et aliæ perfectiones superadditæ per informationem, et in compositis præcipue illud esse quod est primæ partis, scilicet materiæ ; et ex parte ista accipiendo creationem, potuit communicari creaturæ, ut per virtutem causæ primæ operantis in ipsa, aliquod esse simplex, vel materia produceretur (*a*) : et hoc modo philosophi posuerunt intelligentias creare, quamvis sit hæreticum.

Ad primum ergo dicendum, quod in hoc auctoritates philosophorum non sunt recipiendæ, quia in hoc erraverunt. Possent tamen exponi hoc modo omnes illæ auctoritates, ut dicerentur creare animas, inquantum per motum orbium disponuntur corpora ad animæ receptionem ; sed hoc non est de intentione eorum.

Ad secundum dicendum, quod quidquid est communicabile creaturæ, de hoc quod est pertinens ad perfectionem naturæ ejus, communicatur sibi ; non autem est verum de perfectionibus secundis ; sicut non omnis homo qui receptibilis est regiæ dignitatis a Deo factus est rex ; et sic etiam

1. Aliter in Parm. : « videtur mihi secundum aliquid vera esse. »

(*a*) « Impossibile est quod alicui creaturæ conveniat creare neque virtute propria, neque instrumentaliter, seu per ministerium. » Hæc S. Thomas in *Summa tholog.*, I p., q. XLV, art. 5. Hic autem videtur docere contrarium. Sed quam caute ! « Utraque harum opinionum videtur habere aliquid cui innitatur. » Expressius tamen in antea editis : « Videtur mihi secundum aliquid vera esse. »

est de auctoritate creandi, secundum illos qui dicunt quod creatio potest[1] creaturæ communicari.

Ad tertium dicendum, quod resistens contrarium non facit difficultatem in agendo, nisi inquantum elongat potentiam ab actu : quia unum contrariorum quanto est magis intensum, tanto potentia est magis remota ab altero[2] ; et ideo quod aliquid fiat ex non ente, simpliciter est majoris virtutis quam quod fiat ex contrario : quia in non ente simpliciter nulla potentia remanet.

Ad quartum dicendum, quod quamvis ad ultimum finem reducantur ultima per media, nunquam tamen influentia ultimi finis alicui mediorum communicatur, ita scilicet ut sit ultimum desideratum ; et sic etiam nunquam influentia primi agentis, quæ est creatio, alicui secundorum principiorum communicari potest.

Ad quintum dicendum, quod agens proximum, ut generans, non operatur in hac re generata, nisi educendo de potentia materiæ formam[3]. Sed operatio causæ primæ est etiam in creando ipsam materiam : et ideo agens naturale proximum est tantum generans hanc rem ; sed agens primum divinum est creans ; et ex hoc patet quod sicut operatio artis fundatur super operationem naturæ, inquantum natura præparat arti materiam, ita et operatio naturæ fundatur supra creationem, inquantum ministrat naturæ materiam.

## *ARTICULUS IV*

### *Utrum aliquid aliud a Deo efficiat aliquam rem*[5]

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod nihil aliud efficiat aliquam rem nisi Deus. Agens enim quod agit sine medio est perfectius quam illud quod medio indiget in sua actione. Sed Deus est agens perfectissime. Ergo videtur quod omnia nullo mediante producat.

2. Præterea, inter alias creaturas angeli sunt nobiliores. Sed efficientia rerum non attribuitur angelis ; unus enim angelus non est causa alterius, nec est iterum causa corporalis creaturæ. Ergo videtur quod multo minus aliæ creaturæ sint causæ quorumdam.

1. Parm. : « potuit. »
2. Parm. : « ab actu. »
3. Al. : « materiæ ad formam ; » item : « formam materiæ. »
4. I p. *Summæ theolog.*, q. CIII, art. 6.

3. Præterea, idem specie non producitur a diversis agentibus secundum speciem. Sed prima individua omnium specierum immediate a Deo creata sunt, supposito quod mundus non fuerit semper. Ergo videtur quod nihil possit producere aliquid simile sibi secundum speciem.

4. Præterea, illud quod non est ex aliqua materia non potest fieri nisi per creationem. Sed formæ et accidentia non habent materiam partem sui, vel esset in infinitum abire. Ergo non possunt fieri nisi per creationem. Inde sic. Omnis causa efficiens alicujus rei dat sibi formam, vel substantialem, vel accidentalem. Sed hujusmodi non producuntur nisi per creationem. Ergo nihil potest esse causa efficiens alicujus rei nisi creator, qui tantum Deus est, ut dictum est.

5. Præterea, causa efficiens nunquam est deficientior quam effectus. Sed agentia naturalia non agunt nisi per qualitates activas, quæ sunt accidentia : quod probatur ex hoc quod non est possibile aliquid esse formam substantialem in uno, et accidentalem in altero ; unde calor, qui est accidens hominis, non potest esse forma substantialis ignis ; et sic de aliis. Ergo nullum agens naturale[1] producit aliquam formam substantialem ; et sic idem quod prius.

Contra, secundum Damascenum, II[2] *De orth fid.*, cap. XXIII, col. 950, t. I, cujuslibet rei est propria operatio. Sed omnis res quæ habet propriam operationem activam, sua operatione est causa alicujus. Ergo videtur quod ignis calefaciendo sit causa caloris, et sic de aliis.

Præterea, si Deus immediate causaret omnia, una res non dependeret ab alia, sicut causatum a causa ; et sic res non magis fieret ab uno quam ab alio. Sed videmus ad sensum quod non fit quodlibet ex quolibet, sed ex semine hominis semper generatur homo. Ergo semen patris est causa effectiva filii.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod circa hanc quæstionem sunt tres positiones. Quarum una est, quod Deus immediate operetur omnia, ita quod nihil aliud est causa alicujus rei ; adeo quod dicunt quod ignis non calefacit, sed Deus ; nec manus movetur, sed Deus causat ejus motum, et sic de aliis. Sed hæc positio stulta est : quia ordinem tollit universi, et propriam operationem a rebus, et destruit judicium sensus. Secunda positio est quorumdam philosophorum, qui ut proprias operationes rerum sustineant, Deum immediate

1. Parm. : « naturæ. »
2. Parm. : « I *De orth. fide*, cap. III. »

omnia creare negant; sed dicunt quod immediate est causa primi creati, et illud est causa alterius, et sic deinceps. Sed hæc opinio erronea est : quia secundum fidem non ponimus angelos creatores, sed solum Deum creatorem omnium visibilium et invisibilium. Tertia positio est, quod Deus immediate omnia operatur, et quod res singulæ proprias operationes habent, per quas causæ proximæ rerum sunt, non tamen omnium, sed quorumdam : quia enim, ut dictum est, secundum fidem non ponitur creatura aliqua aliam in esse producere per creationem, nec virtute propria nec aliena; ideo omnium illorum quæ per creationem in esse exeunt, solus Deus immediate causa est. Hujusmodi autem sunt quæ per motum in esse exire non possunt, nec per generationem. Primo propter simplicitatem essentiæ suæ, in qua subsistunt : quia omne quod generatur, oportet esse compositum ex materia et forma; unde nec angeli nec animæ rationales possunt generari, sed solum creari; secus autem de aliis formis, quæ etiam si sint simplices, non tamen habent esse absolutum cum non sint subsistentes; unde exitus in esse non debetur eis, sed composito habenti talem formam, quod per se generari dicitur, quasi per se esse habens. Formæ vero prædictæ non dicuntur generari nisi per accidens : et eadem ratione materia prima, quæ generationi substat, propter sui simplicitatem non generatur, sed creatur. Secundo, propter elongationem a contrarietate, ut corpora cælestia : omne enim quod generatur, generatur ex contrario. Tertio, propter necessitatem generantis similis in specie generato : propter quod primæ hypostases immediate a Deo creatæ sunt : ut primus homo, primus leo, et sic de aliis : non enim homo generari potest nisi ab homine. Aliter autem est de illis rebus ad quarum generationem non requiritur agens simile in specie, sed sufficit virtus cælestis cum qualitatibus activis et passivis, ut quæ ex putrefactione generantur. Aliorum vero quæ per motum et generationem producuntur, creatura causa esse potest, vel ita quod habeat causalitatem supra totam speciem, sicut sol est causa in generatione hominis vel leonis; vel ita quod habeat causalitatem ad unum individuum speciei tantum, sicut homo generat hominem, et ignis ignem. Horum tamen causa etiam Deus est, magis intime in eis operans quam aliæ causæ moventes : quia ipse est dans esse rebus. Causæ autem aliæ sunt quasi determinantes illud esse. Nullius enim rei totum esse ab aliqua creatura principium sumit, cum materia a Deo solum sit; esse autem est magis intimum cuilibet rei quam ea per quæ esse determinatur; unde et

remanet, illis remotis, ut in libro *De causis*, prop, 1, dicitur. Unde operatio Creatoris magis pertingit ad intima rei quam operatio causarum secundarum : et ideo hoc quod creatum est causa alii creaturæ, non excludit quin Deus immediate in rebus omnibus operetur, inquantum virtus sua est sicut medium conjungens[1] virtutem cujuslibet causæ secundæ cum suo effectu : non enim virtus alicujus creaturæ posset in suum effectum, nisi per virtutem Creatoris, a quo est omnis virtus, et virtutis conservatio, et ordo ad effectum ; quia, ut in libro *De causis*, ibid., dicitur, causalitas causæ secundæ finaliter est[2] per causalitatem causæ primæ.

Ad primum ergo dicendum, quod non est ex indigentia Dei quod causis aliis indiget ad creandum, sed ex bonitate ipsius, qui etiam dignitatem causandi aliis conferre voluit.

Ad secundum dicendum, quod si ponamus secundum quorumdam opinionem angelos deservire Deo in motibus orbium, constat quod angeli causa erunt generationis et corruptionis per motum orbium : et ista causalitas in omnes retorquebitur, quamvis non omnes circa hoc ministerium occupentur : quia secundum Dionysium, *De cæl. hier.*, cap. III, col. 163, t. I, superiores angeli inferiores illuminant de ministeriis per eos exequendis. Si autem hoc non supponitur, potest dici quod ex hoc quod angeli sunt nobiliores, non sequitur quod habeant hanc dignitatem, quæ est causare generationem et corruptionem in rebus ; sed aliam multo digniorem, quæ consistit in Dei cognitione.

Ad tertium dicendum, quod non potest idem effectus secundum speciem esse a diversis agentibus immediatis, habentibus operationes determinatas ad determinatos effectus, sicut ab arte et natura. Sed Deus non habet operationem determinatam ad aliquem effectum ; immo una sola operatione potest omnes effectus quos vult producere. Unde eumdem effectum specie quem natura producit. Deus potest sine natura operante facere.

Ad quartum dicendum, quod circa exitum rerum in esse per generationem fuit triplex opinio. Prima fuit ponentium latitationem, scilicet Anaxagoræ, I *Physicorum*, text. 32 et 33, qui ponebat omnia in omnibus, et generationem fieri per abstractionem ; et sic non ponebat veram generationem, quæ est per hoc quod nova forma substantialis acquiritur materiæ : et in hunc defectum incidit omnis opinio antiquo-

1. Al. : « contingens. »
2. Parm. : « firmatur. »

rum, qui non ponebant veram generationem, sed generationem esse vel per congregationem et segregationem, vel per alterationem tantum : et hoc contingebat eis, quia non ponebant causam formalem, sed vel materialem tantum, vel cum hac etiam agentem. Alia opinio huic contraria fuit Platonis, qui posuit formas separatas, quas vocavit ideas, esse inducentes formas in materiis : et quasi ad hanc opinionem reducitur opinio Avicennæ, *De fluxu entis*, cap. IV, qui dicit quod omnes formæ sunt ab intelligentia, et agens naturale non est nisi præparans materiam ad receptionem formæ ; et ista opinio procedit ex hoc quod vult unumquodque generari ex suo simili, quod frequenter non invenitur in rebus naturalibus, sicut in his quæ per putrefactionem fiunt ; et etiam quia ponebat fieri per se terminari ad formam ; et hoc non potest esse, quia per se fieri terminatur ad hoc quod habet esse, quod est terminus factionis ; et hoc est tantum compositum, non forma neque materia ; unde forma non nisi per accidens generatur. Tertia est Aristotelis, VII *Metaph.*, text. 29, et XII, text. 12, media inter has, scilicet quod omnes formæ sunt in potentia, in materia prima, non autem actu sicut ponentes latitationes dixerunt : et agens naturale agit non formam, sed compositum, reducendo materiam de potentia in actum ; et hoc agens naturale in sua actione est quasi instrumentum ipsius Dei agentis, qui etiam materiam condidit, et formæ potentiam dedit. Unde non oportet, hanc opinionem sustinendo, quod generans creet formam, vel quod faciat aliquid ex nihilo : quia non facit formam, sed compositum.

Ad quintum dicendum, quod sicut calor naturalis agit in virtute animæ ut instrumentum ejus, ut in II *De anima*, text. 1, dicitur, propter quod non tantum calefacit, sed agit ad generationem carnis animatæ : ita qualitas activa agit in virtute formæ substantialis ; et ideo per illam actionem non tantum inducitur materia in actum formæ accidentalis, sed etiam in actum formæ substantialis.

## *ARTICULUS V*

### *Utrum mundus sit æternus*[1]

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod mundus sit æternus : et ad hoc possunt adduci rationes sumptæ ex quatuor, scilicet ex substantia cæli, ex tempore, ex motu et ex

1. I p. *Summæ theol.*, q. XLVI, art. 1.

agente vel movente. Ex substantia cæli sic. Omne quod est ingenitum et incorruptibile, semper fuit et semper erit. Sed materia prima est ingenita et incorruptibilis, quia omne quod generatur, generatur ex subjecto, et quod corrumpitur, corrumpitur in subjectum ; materiæ autem primæ non est aliquod subjectum. Ergo materia prima semper fuit et semper erit. Sed materia nunquam denudatur a forma. Ergo materia ab æterno fuit perfecta formis suis, quibus species constituuntur ; ergo universum ab æterno fuit, cujus istæ species sunt partes. Et hæc est ratio Aristotelis, in I *Physicor.*, text. 82.

2. Præterea, quod non habet contrarium, non est corruptibile nec generabile ; quia generatio est ex contrario, et corruptio in contrarium. Sed cælum non habet contrarium, cum motui ejus nihil contrarietur. Ergo cælum non est generabile nec corruptabile : ergo semper fuit et semper erit. Et hæc est ratio Philosophi, in I *Cæli et mundi*, text. 20.

3. Præterea, secundum positionem fidei, substantia mundi ponitur incorruptibilis. Sed omne incorruptibile est ingenitum. Ergo mundus est ingenitus[1]. Probatio mediæ. Omne quod est incorruptibile, habet virtutem ut[2] sit semper. Sed illud quod habet virtutem ut sit semper, non invenitur quandoque ens et quandoque non ens ; quia sequeretur quod simul esset ens et non ens : toto enim tempore aliquid est ens ad quod virtus sua essendi determinatur ; unde si habet virtutem ut sit in omni tempore, in omni tempore est et ita si ponatur aliquando non esse, sequitur quod simul sit et non sit. Ergo nullum incorruptibile est quandoque ens et quandoque non ens. Sed omne generabile est hujusmodi. Ergo, etc. Et hæc est ratio Philosophi, in I *De cælo et mundo*, text. 120 et 121.

4. Præterea, omne quod alicubi est ubi prius nihil erat, est in eo quod prius fuit vacuum : quia vacuum est in quo potest esse corpus, cum nihil sit ibi. Sed si est mundus factus ex nihilo, ubi nunc est mundus, prius nihil erat. Ergo ante mundum fuit vacuum. Sed vacuum esse est impossibile, ut probatur, in IV *Physic.*, a text. 64 usque ad 86, et ut multa experimenta sensitiva demonstrant in multis ingeniis quæ per hoc fiunt quod natura non patitur vacuum. Ergo impossibile est mundum incepisse. Et hæc ratio est Commentatoris, in I *Cæli et mundi*, taxt. 29.

1. Parm. addit : « ergo fuit semper. »
2. Parm. : « quid. » Idem infra.

5. Idem potest argui ex parte temporis sic. Omne quod est semper in principio et fine sui, semper fuit et semper erit : quia post principium est aliquid, et ante finem. Sed tempus semper est in eo quod est principium temporis et finis, quia nihil est temporis nisi nunc, cujus definitio est quod sit finis præsteriti, et principium futuri. Ergo videtur quod semper fuit tempus, et semper erit ; et ita motus, et mobile, et totus mundus. Et hæc est ratio Philosophi, in VIII *Physic.*, text. 10 et 11.

6. Præterea, omne id quod nunquam potest demonstrari ut stans, sed semper ut fluens, habet aliquid ante se a quo fluit. Sed nunc non potest demonstrari ut stans, sicut punctus, sed semper ut fluens ; quia ratio tota temporis est in fluxu et successione. Ergo oportet ante quodlibet nunc ponere aliud nunc : ergo impossibile est imaginari tempus habuisse primum nunc : ergo tempus semper fuit, et ita ut prius. Et hæc est ratio Commentatoris, ibidem, text. com. 12.

6. Præterea, creator mundi aut præcedit mundum tantum natura, aut etiam duratione. Si natura tantum, sicut causa effectum ; ergo quandocumque fuit creator, fuit creatura ; et ita mundus ab æterno. Si autem duratione ; prius autem et posterius in duratione causat rationem temporis : ergo ante totum mundum fuit tempus : et hoc est impossibile, quia tempus est accidens motus, nec est sine motu. Ergo impossibile est mundum non semper fuisse. Et hæc est ratio Avicennæ in sua *Mataphys.*, lib. IX, cap. I.

8. Idem potest ostendi ex parte motus. Impossibile enim est novam relationem esse inter aliqua nisi aliqua mutatione facta circa alterum eorum, sicut patet in æqualitate[1] ; non enim aliqua fiunt de novo æqualia, nisi altero extremorum augmentato vel diminuto. Sed omnis motus importat relationem moventis ad motum, quæ relative opponuntur. Ergo impossibile est motum esse novum, nisi præcedat aliqua mutatio vel in movente vel in moto : sicut quod unum approximetur ad alterum, vel aliquid aliud hujusmodi. Ergo ante omnem motum est motus ; et sic motus est ab æterno, et mobile, et mundus. Et hæc est ratio Philosophi, in VIII *Physic.*, text. 9.

9. Præterea, omne illud cujus motus quandoque est et quandoque quiescit, reducitur ad aliquem motum continuum, qui semper est : quia hujus successsionis, quæ est ex vicissitudine motus et quietis, non potest esse causa aliquid eodem

1. Parm. : « qualitate. »

modo se habens; quia idem eodem modo se habens semper facit idem. Ergo oportet quod causa hujus vicissitudinis sit aliquis motus qui, si[1] non est semper, oportet quod habeat aliquem motum præcedentem : et cum non sit abire in infinitum, oportet devenire ad aliquem motum qui semper est; et sic idem quod prius. Et hæc ratio est Commentatoris in VIII *Physic.*, text. 9. Idem potest etiam extrahi ex verbis Philosophi. Inducit etiam hanc rationem Commentator in VII *Metaph.*, ad ostendendum quod si mundus esset factus, oporteret quod hic mundus esset pars alterius mundi, cujus motu accideret variatio in mundo isto, sive in vicissitudine motus et quietis, sive in vicissitudine esse et non esse.

10. Præterea, generatio unius est corruptio alterius. Sed nihil corrumpitur nisi generetur prius. Ergo ante omnem generationem est generatio, et ante omnem corruptionem corruptio. Sed hæc non potuerunt esse, nisi mundo existente. Ergo mundus semper fuit. Et hæc est ratio Philosophi, in I *De generatione*, text. 17.

11. Idem potest ostendi ex parte ipsius moventis vel agentis. Omnis enim actio vel motus quæ est ab agente vel movente non moto, oportet quod sit semper. Sed primum agens vel movens est omnino immobile. Ergo oportet quod actio ejus et motus ejus sit semper. Prima sic probatur. Omne quod agit vel movet postquam non agebat vel movebat, educitur de potentia in actum, quia unumquodque agit secundum id quod est in actu : unde si agit postquam non agebat, oportet quod sit aliquid in actu in eo quod prius erat in potentia. Sed omne quod educitur de potentia in actum movetur. Ergo omne quod agit postquam non agebat, movetur. Et hæc ratio potest extrahi ex verbis Philosophi in VIII *Physic.*[2].

12. Præterea, Deus aut est agens per voluntatem, aut per necessitatem naturæ. Si per neccessitatem naturæ, cum talia sint determinata ad unum, oportet quod ab eo semper idem fiat : unde si ab eo mundus est aliquando factus, necesse est mundum esse æternum. Si autem agens per voluntatem, omnis autem voluntas non incipit agere de novo nisi aliquis motus fiat in volente, vel ab aliquo impediente, quod prius erat et postmodum cessat, vel ex eo quod excitatur nunc et

1. Parm. : « qui non est ...et sic oportet. »

2. Quoad priorem quidem partem, text. 11 ac deinceps; quoad posteriorem vero, quæ prioris probationem continet, ab iis verbis : « Omnem quod agit, » text. 4, 5, 6, 7.

non prius, aliquo inducente ad agendum quod prius non inducebat : cum ergo voluntas Dei immobiliter eadem maneat, videtur quod non incipiat de novo agere. Et ista ratio communiter est Philosophi, in VIII *Physic.*, taxt. 8 et 15, et Avicennæ, IX *Metaph.*, cap. I, et Commentatoris.

13. Præterea, omnis volens quandoque agere et quandoque non agere, oportet quod imaginetur tempus post tempus discernendo tempus in quo vult agere, a tempore in quo non vult agere. Sed imaginari tempus post tempus, sequitur mutationem vel ipsius imaginationis, vel saltem imaginati, quia successio temporis causatur a successione motus, ut patet ex IV *Phys.*, text. 101. Ergo impossibile est quod voluntas incipiat aliquem novum motum agere quem non præcedat alius motus. Et est hæc ratio Commentatoris in VIII *Physic.*

14. Præterea, omnis voluntas efficiendi statim producit effectum, nisi desit aliquid illi volito quod sibi postmodum adveniat ; sicut si modo habeam voluntatem faciendi ignem cras quando erit frigus, modo isti volito deest præsentia frigoris, qua adveniente, statim faciam ignem, si possum, nisi ad hoc aliquid aliud desit. Sed Deus habuit voluntatem æternam faciendi mundum ; alias esset mutabilis. Ergo impossibile est quod ab æterno non fecerit mundum, nisi per hoc quod aliquid mundo deerat quod postmodum advenit. Sed non potuit advenire nisi per actionem aliquam. Ergo oportet quod ante hoc de novo factum præcedat aliqua actio mutationem faciens ; et ita a voluntate æterna nunquam procedat aliquid novum, nisi motu mediante æterno. Ergo oportet mundum æternum semper fuisse. Et hæc est ratio Commentatoris, ibidem.

1. Sed contra, Deus aut est causa substantiæ mundi, aut non ; sed motus ejus tantum. Si motus tantum, ergo ejus substantia non est creata : ergo est primum principium ; et sic erunt plura prima principia et plura increata, quod supra improbatum est. Si autem est causa substantiæ cæli, dans esse cælo ; cum omne quod recipit esse ab aliquo, sequatur ipsum in duratione, videtur quod mundus non semper fuerit.

2. Præterea, omne creatum est ex nihilo factum. Sed omne quod est ex nihilo factum est ens postquam fuit nihil, cum non sit simul ens et non ens. Ergo oportet quod cælum prius non fuerit et postmodum fuerit, et sic totus mundus.

3. Præterea, si mundus fuit ab æterno ergo infiniti dies præcesserunt diem istum, Sed infinita non est transire. Ergo

nunquam fuisset devenire ad hunc diem ; quod falsum est. Ergo, etc.

4. Præterea, cuicumque potest fieri additio, isto potest esse aliquid majus vel plus. Sed diebus qui præcesserunt, potest fieri dierum additio. Ergo tempus præteritum potest esse majus quam sit. Sed infinito non est majus, nec potest esse. Ergo tempus præteritum non est infinitum.

5. Præterea, si mundus fuit ab æterno, ergo et generatio fuit ab æterno tam hominum quam animalium. Sed omnis generatio habet generans et generatum ; generans autem est causa efficiens generati ; et sic in causis efficientibus est procedere in infinitum, quod est impossibile, ut probatur in II *Metaphys.*, text. 5. Ergo impossibile est generationem semper fuisse et mundum.

6. Præterea, si mundus semper fuit, homines semper fuerunt. Ergo infiniti homines sunt mortui ante nos. Sed homine moriente non moritur anima ejus, sed manet. Ergo modo sunt infinitæ animæ in actu a corporibus absolutæ. Sed impossibile est infinitum esse in actu, ut in III *Physic.*, a text. 35 usque ad finem, probatur. Ergo impossibile est mundum semper fuisse.

7. Præterea, impossibile est aliquid Deo æquiparari. Sed si mundus semper fuisset, æquipararetur Deo in duratione. Ergo hoc est impossibile.

8. Præterea, nulla virtus finita est ad operationem infinitam. Sed virtus cæli est virtus finita, cum magnitudo ejus finita sit, et impossibile sit a magnitudine finita esse virtutem infinitam. Ergo impossibile est quod motus ejus fuerit in tempore infinito, et similiter impossibile est ut esse ejus tempore infinito duraverit, quia duratio rei non excedit virtutem quam habet ad esse : et sic incepit quandoque.

9. Præterea, nullus dubitat quin Deus natura præcedat mundum. Sed in Deo idem est natura et duratio sua. Ergo duratione Deus mundum præcedebat[1]. Ergo mundus non fuit ab æterno.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod circa hanc quæstionem est triplex positio. Prima est philosophorum[2], qui dixerunt quod non solum Deus est ab æterno, sed etiam aliæ res ; sed differenter : quia quidam ante Aristotelem posuerunt

1. Parm. : « præcedit. »

2. Ut videre est lib. I *De cælo et mundo*, text. 102, ut et lib. III, text. 21 et 24 ; I *Metaph.*, text. 16 ac deinceps, et III *Metaph.*, text. 14, et VIII *Physic.*, text. 10. — Nicolaï.

quod mundus est generabilis et corruptibilis, et quod ita est de toto universo sicut de aliquo particulari alicujus speciei, cujus unum individuum corrumpitur, et aliud generatur. Et hæc fuit opinio Empedoclis. Alii dixerunt quod res fuerunt quiescentes tempore infinito, et per intellectum cœperunt moveri, extrahentem et segregantem unum ab alio. Et hæc fuit opinio Anaxagoræ. Alii dixerunt quod res ab æterno movebantur motu inordinato, et postea reductæ sunt ad ordinem, vel casu, sicut ponit Democritus, quod corpora indivisibilia ex se mobilia casu adunata sunt ad invicem, vel a creatore, et hoc ponit Plato, ut dicitur in III *Cæli et mundi*[1]. Alii dixerunt quod[2] res fuerunt ab æterno secundum illum ordinem quo modo sunt ; et ista est opinio Aristotelis, et omnium philosophorum sequentium ipsum ; et hæc opinio inter prædictas probabilior est : tamen omnes sunt falsæ et hæreticæ. Secunda positio est dicentium, quod mundus incepit esse postquam non fuerat, et similiter omne quod est præter Deum, et quod Deus non potuit mundum ab æterno facere, non ex impotentia ejus, sed quia mundus ab æterno fieri non potuit, cum sit creatus ; volunt etiam quod mundum incepisse, non solum fide teneatur, sed etiam demonstratione probetur. Tertia positio est dicentium quod omne quod est præter Deum incepit esse ; sed tamen[3] mundum incepisse non potuit demonstrari, sed per revelationem divinam esse habitum et creditum. Et hæc positio innititur auctoritati Gregorii, qui dicit, *Hom.* I *sup. Ezech.*, col. 786, t. II, quod quædam prophetia est de præterito, sicut Moyses prophetizavit cum dixit Genes., I : *In principio creavit Deus cælum et terram.* Et huic positioni consentio : quia non credo, quod a nobis possit sumi ratio demonstrativa ad hoc ; sicut nec ad Trinitatem, quamvis Trinitatem non esse sit impossibile ; et hoc ostendit debilitas rationum quæ ad hoc inducuntur pro demonstrationibus, quæ omnes a philosophis tenentibus æternitatem mundi positæ sunt et solutæ : et ideo potius in derisionem quam in confirmationem fidei vertuntur si quis talibus rationibus innixus contra philosophos novitatem mundi probare intenderet.

Dico ergo quod ad neutram partem quæstionis sunt demonstrationes, sed probabiles vel sophisticæ rationes ad utrumque.

1. Ex *Timæo*, cap. II, text. 21.
2. Parm. : « quia. »
3. Parm. addit : « sed tamen Deus potuit ab æterno res produxisse, ita quod. »

Et hoc significant verba Philosophi dicentis, I *Top.*, cap. VII, quod sunt quædam problemata de quibus rationem non habemus, ut utrum mundus sit æternus ; unde hoc ipse demonstrare nunquam intendit : quod patet ex suo modo procedendi ; quia ubicumque hanc quæstionem pertractat, semper adjungit aliquam persuasionem vel ex opinione plurium, vel approbatione rationum, quod nullo modo ad demonstratorem pertinet. Causa autem quare demonstrari non potest est ista, quia natura rei variatur secundum quod est in esse perfecto, et secundum quod est in primo suo fieri, secundum quod exit a causa ; sicut alia natura est hominis jam nati, et ejus secundum quod est adhuc in materno utero. Unde si quis ex conditionibus hominis nati et perfecti vellet argumentari de conditionibus ejus secundum quod est imperfectus in utero matris existens, deciperetur ; sicut narrat Rabbi Moyses, lib. *De perplexis Veteris Testamenti*, cap. XVIII, de quodam puero, qui mortua matre cum esset paucorum mensium, et nutritus fuisset in quadam insula solitaria, perveniens ad annos discretionis, quæsivit a quodam, an homines essent facti, et quomodo ; cui cum exponerent ordinem nativitatis humanæ, objecit puer hoc esse impossibile, asserens, quia homo nisi respiret et comedat, et superflua expellat, nec per unum diem vivere potest ; unde nec in utero matris per novem menses vivere potuit[1]. Similiter errant qui ex modo fiendi res in mundo jam perfecto volunt necessitatem vel impossibilitatem inceptionis mundi ostendere : quia quod nunc incipit esse, incipit per motum ; unde oportet quod movens præcedat duratione : oportet etiam quod præcedat natura, et quod sint contrarietates, et hæc omnia non sunt necessaria in progressu universi esse a Deo.

Ad primum ergo dicendum est, quod materia est ingenita et incorruptibilis, non tamen sequitur quod semper fuerit : quia incepit esse, non per generationem ex aliquo, sed omnino ex nihilo ; et similiter posset deficere si Deus vellet, cujus voluntate materiæ et toti mundo esse communicatur.

Et similiter dicendum est ad secundum, quod illa ratio procedit de inceptione per generationem et motum ; unde illa est ratio contra Empedoclem et alios, qui posuerunt cælum generari.

Ad tertium dicendum, quod potentia quæ nunc est in cælo ad durationem non mensuratur ad determinatum tempus ; unde per eam in ante et post potuit infinito tempore esse,

1. Parm. : « potest. »

si eam semper habuisset : sed hanc potentiam durationis non semper habuit, sed voluntate divina in sua creatione sibi tradita est.

Ad quartum dicendum, quod ante creationem mundi non fuit vacuum, sicut neque post : vacuum enim non est tantum negatio sed privatio ; unde ad positionem vacui oportet ponere locum vel dimensiones separatas, sicut ponentes vacuum dicebant ; quorum nullum ponimus ante mundum, Et si dicatur quod possibile erat[1], dicendum ad hoc quod non erat nisi in potestate agentis, ut supra dictum est.

Ad quintum dicendum, quod illa ratio est circularis, quod sic patet secundum Philosophum. Per prius et posterius in motu, est prius et posterius in tempore ; unde quando dicitur quod omne « nunc » sit finis prioris et posterioris principium, supponitur quod omne momentum motus sequatur quemdam motum, et præcedat quemdam. Unde dico quod propositio illa non potest probari nisi ex suppositione ejus quod per eam concluditur ; et ideo patet quod non est demonstratio.

Ad sextum dicendum, quod « nunc » nunquam intelligitur ut stans, sed semper ut fluens ; non autem ut fluens a priori, nisi motus præcedat, sed in posterius ; nec iterum in posterius, sed a priori, nisi motus sequatur. Unde si nunquam sequeretur vel præcederet motus, « nunc » non esset « nunc ; » et hoc patet in motu particulari, qui sensibiliter incipit, cujus quodlibet momentum est fluens, et tamen aliquod est primum et aliquod ultimum, secundum terminum a quo et in quem.

Ad septimum dicendum, quod Deus præcedit mundum non tantum natura, sed etiam duratione : non tamen duratione temporis, sed æternitatis : quia ante mundum non fuit tempus in rerum natura existens, sed imaginatione tantum : quia nunc imaginamur huic tempori finito, ex parte ante Deum potuisse multos annos addidisse quibus omnibus præsens esset æternitas ; et secundum hoc dicitur quod Deus potuit prius facere mundum quam fecerit, et majorem, et plures.

Ad octavum dicendum, quod novitas relationis contingit non ex mutatione moventis, sed ex mutatione mobilis, ut large mutatio sumatur pro creatione, quæ proprie mutatio non est, ut dictum est supra. Unde motum cæli præcedit creatio ejus ad minus natura : creationem autem non præcedit aliqua mutatio, cum sit ex non ente simpliciter. Si

1. Parm. addit : « ante factionem mundi mundum futurum esse ubi nunc est. »

tamen supponeretur quod etiam cælum extitisset antequam moveri cœpisset, adhuc ratio non procederet : quia intelligendum est quod duplex est relatio. Quædam est relatio absoluta, sicut in omnibus quæ sunt ad aliquid secundum esse, ut paternitas et filiatio ; et talis relatio non efficitur nova nisi per acquisitionem illius in quo relatio fundatur ; unde si acquiratur per motum, talis relatio sequitur motum ; sicut similitudo unius ad alterum sequitur alterationem in qualitate supra quam fundatur relatio. Si autem acquiratur per creationem, sequitur creationem, sicut similitudo creaturæ ad Deum fundata[1] super bonitatem quæ per creationem acquiritur, per quam creatura Deo assimilatur. Quædam autem relativa sunt quæ simul important relationem et fundamentum relationis. Novitas autem talium relationum exigit acquisitionem illius rei quæ significatur per nomen, sicut ipsius habitus qui est scientia ; et similiter est de relatione quam importat nomen motus, quæ efficitur nova per acquisitionem ipsius motus a movente in mobili.

Ad nonum dicendum, quod hujusmodi vicissitudinis quod quandoque mundus non fuit et postmodum fuit, non est causa efficiens aliquis motus, sed aliqua res semper eodem modo se habens, scilicet voluntas divina, quæ ab æterno fuit de hoc quod mundus in esse post non esse exiret. Et si diceretur quod idem semper facit idem, dico, quod verum est, si accipiatur primum[2] agens secundum propriam rationem, qua producit determinate hunc effectum. Sicut autem agens naturale determinatur per formam propriam, ut nunquam sequatur actio nisi secundum convenientiam ad formam illam ; ita agens voluntarium determinatur ad actionem per propositum voluntatis ; unde si voluntas non sit impedibilis nec mobilis, non sequitur effectus nisi secundum hoc quod voluntas proposuit ; et hoc est verum quod voluntas divina in hoc quod semper est eadem, semper facit illud quod ab æterno voluit, quia nunquam causatur ; non tamen facit ut sua volita semper sint, quia hoc ipse non vult ; unde si hoc faceret, quia faceret illud quod ipse non vult, esset simile ac si calor faceret frigus.

Ad decimum dicendum, quod prima individua generabilium et corruptibilium non prodierunt in esse per generationem, sed per creationem ; et ideo non oportet quædam præextitisse ex quibus creata sint ut sic in infinitum abeatur.

1. Parm. : « fundatur. »
2. Parm. omittit : « primum. »

Ad undecimum dicendum, quod est duplex agens. Quoddam per necessitatem naturæ ; et istud determinatur ad actionem per illud quod est in natura ejus ; unde impossibile est quod incipiat agere nisi per hoc quod educitur de potentia ad actum, vel essentiali vel accidentali. Aliud est agens per voluntatem, et in hoc distinguendum est : quod quoddam agit actione media quæ non est essentia ipsius operantis ; et in talibus non potest sequi effectus novus sine nova actione, et novitas actionis facit aliquam mutationem in agente prout est exiens de otio in actum, ut in II *De anima* dicitur. Quoddam vero sine actione media vel instrumento, et tale agens est Deus ; unde suum velle est sua actio ; et sicut suum velle est æternum, ita et actio : non tamen effectus sequitur nisi secundum formam voluntatis, quæ proponit sic vel sic facere ; et ideo non exit de potentia in actum, sed effectus qui erat in potentia agentis[1], efficitur actu ens.

Ad duodecimum dicendum, quod in omnibus illis quæ agunt propter finem qui est extra voluntatem, voluntas regulatur secundum illum finem ; unde secundum ea quæ impediunt et juvant ad finem, vult quandoque agere et quandoque non agere. Sed voluntas Dei non dedit esse ipsi universo propter alium finem existentem extra voluntatem ejus, sicut nec movet propter alium finem, ut philosophi concedunt, quia nobilius non agit propter vilius se ; et ideo non oportet ex hoc quod non semper agat, quod habeat aliquid inducens et retrahens, nisi determinationem voluntatis suæ, quæ ex sapientia sua omnem sensum excedente procedit.

Ad decimum tertium dicendum, quod intellectus divinus intelligit omnia simul ; et ideo ex hoc quod intelligit præsentia hujus temporis et illius, non est aliqua mutatio in intellectu ejus, licet hoc non possit contingere in intellectu nostro ; et ideo patet quod ratio sophistica est similiter, nec ponitur aliquis motus ex parte rei imaginatæ, quia Deus noluit facere universum post aliquod tempus ; quia tempus ante non erat nisi imaginatum, ut prius dictum est.

Ad decimum quartum dicendum, quod voluntas divina non ab æterno produxit universum, quia aliquid deerat ipsi volito : hoc enim quod volito potest intelligi deesse propter quod differtur, est proportio ipsius ad finem ; sicut voluntas hominis differt sumere medicinam, quando medicina non est proportionata sanitati hominis ; et sic dico quod ipsi universo quod fieret ab æterno, deerat proportio ad finem,

1. Parm. : « agente. »

quæ est voluntas divina : hoc enim voluit Deus ut haberet esse post non esse, sicut natura ita et duratione ; et si ab æterno fuisset, hoc sibi defuisset ; unde non fuisset proportionatum divinæ voluntati quæ est finis ejus.

Et quia ad rationes in contrarium factas, quas dixi demonstrationes non esse, inveniuntur philosophorum responsiones ; ideo quamvis verum concludant, ad eas etiam respondendum est, secundum quod ipsi philosophi respondent, ne alicui disputanti contra tenentes æternitatem mundi ex improviso occurrant.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut dicit Commentator in lib. *De substantia orbis*, cap. II, Aristoteles nunquam intendit quod Deus esset causa motus cæli tantum, sed etiam quod esset causa substantiæ ejus, dans sibi esse. Cum enim sit finitæ virtutis, eo quod corpus est, indiget aliquo agente infinitæ virtutis, a quo et perpetuitatem motus habeat, et perpetuitatem essendi, sicut motum et esse. Non tamen ex hoc sequitur quod præcedat duratione : quia non est dans esse per motum, sed per influentiam æternam, secundum quod scientia ejus est causa rerum ; et ex hoc quod scit ab æterno esse ; sicut ex hoc quod sol est ab æterno, sequitur quod radius ejus ab æterno sit.

Ad secundum respondet Avicenna in sua *Metaph.*, tract. VI, cap. I et II, ut et tract. IX, cap. IV : dicit enim omnes res a Deo creatas esse, et quod creatio est ex nihilo, vel ejus quod habet esse post nihil. Sed hoc potest intelligi dupliciter : vel quod designetur ordo durationis, et sic secundum eum falsum est ; aut quod designetur ordo naturæ, et sic verum est. Unicuique enim est prius secundum naturam illud quod est ei ex se, quam id quod est ei ab alio. Quælibet autem res præter Deum habet esse ab alio. Ergo oportet quod secundum naturam suam esset non ens, nisi a Deo esse haberet ; sicut etiam dicit Gregorius, XVI *Moral.*, cap. XXXVII, col. 1143, t. I, quod omnia in nihilum deciderent, nisi ea manus omnipotentis contineret : et ita non esse quod ex se habet naturaliter, est prius quam esse quod ab alio habet, etsi non duratione ; et per hunc modum conceduntur a philosophis res a Deo creatæ et factæ.

Ad tertium dicendum, quod infinitum actu impossibile est, sed infinitum esse per successionem, non est impossibile. Infiniti autem sic considerati quodlibet acceptum finitum est : transiens autem non potest intelligi nisi ex aliquo determinato ad aliquod determinatum : et ita quodcumque tempus determinatum accipiatur, semper ab illo tempore ad istud

est finitum tempus ; et ita est devenire ad præsens tempus. Vel potest dici, quod tempus præteritum est ex parte anteriori infinitum, et ex posteriori finitum : tempus autem futurum e contrario. Unicuique autem ex parte illa qua finitum est, est ponere terminum, vel[1] principium, vel finem. Unde ex hoc quod infinitum est tempus præteritum ex parte anteriori, secundum eos sequitur quod non habeat principium, sed finem : et ideo sequitur quod si homo incipiat numerare a die isto, non poterit numerando pervenire ad primum diem : et e contrario sequitur de futuro.

Ad quartum dicendum, quod infinito non fit additio secundum suam totalem successionem, qua infinitum est in potentia tantum accipientis ; sed alicui finito accepto in actu : et illo nihil prohibet aliquid esse plus vel majus. Et quod hæc ratio sit sophistica patet, quia tollit etiam infinitum in additione numerorum, ut si sic dicatur : aliquæ species numerorum sunt excedentes denarium, quæ non excedunt centenarium : ergo plures species excedunt denarium quam centenarium : et ita cum infinitæ excedant centenarium, erit aliquid majus infinito. Patet ergo quod excessus, et additio, et transitus non est nisi respectu alicujus in actu vel in re existentis, vel actu per intellectum vel imaginationem acceptæ. Unde per has rationes sufficienter probatur quod non sit infinitum in actu ; nec hoc est necessarium ad æternitatem mundi. Et istæ solutiones accipiuntur ex verbis Philosophi, III *Physic.*, a text. 56.

Ad quintum dicendum, quod eumdem effectum præcedere causas infinitas per se, vel essentialiter, est impossibile ; sed accidentaliter est possibile ; hoc est dictu, aliquem effectum de cujus ratione sit quod procedat a causis infinitis, esse impossibilem ; sed causas illas quarum multiplicatio nihil interest ad effectum, accidit effectui esse infinitas. Verbi gratia, ad esse cultelli exiguntur per se aliquæ causæ moventes, sicut faber et instrumentum ; et hæc esse infinita est impossibile, quia ex hoc sequeretur infinita esse simul actu ; sed quod cultellus[2] factus a quodam fabro sene, qui multoties instrumenta sua renovavit, sequitur multitudinem successivam instrumentorum, hoc est per accidens ; et nihil prohibet esse infinita instrumenta præcedentia istum cultellum, si faber fuisset ab æterno. Et similiter est in generatione animalis : quia semen patris est causa movens instrumentaliter respectu

1. Parm. « et. »
2. Al. : « sit factus. »

virtutis solis. Et quia hujusmodi instrumenta, quæ sunt causæ secundæ, generantur et corrumpuntur, accidit quod sunt infinitæ : et per istum etiam modum accidit quod dies infiniti præcesserint etiam istum diem : quia substantia solis ab æterno est secundum eos, et circulatio ejus quælibet finita. Et hanc rationem ponit Commentator in VIII *Physic.*, text. 15 et 47.

Ad sextum dicendum, quod illa objectio inter alias fortior est ; sed ad hanc respondet Algazel, in sua *Metaph.*, ubi dividit ens per finitum et infinitum ; et concedit infinitas animas esse in actu : et hoc est per accidens, quia animæ rationales exutæ a corporibus non habent dependentiam ad invicem. Sed Commentator respondet quod animæ non remanent plures post corpus, sed ex omnibus manet una tantum, ut infra patebit ; unde nisi hæc positio, quam ponit in III *De anima*, primo improbaretur, ratio contra eum non concluderet. Et hanc etiam rationem tangit Rabbi Moyses, I *De perplexis Veteris Testamenti*, c. LXXIII, ostendens prædictam rationem non esse demonstrationem.

Ad septimum dicendum, quod etiam si mundus semper fuisset, non æquaretur Deo in duratione : quia duratio divina, quæ est æternitas, est tota simul ; non autem duratio mundi, quæ successione temporum variatur. Et hanc ponit Boetius in V *De consolatione*, pros. VI.

Ad octavum dicendum, quod in cælo non est potentia ad esse, sed ad ubi tantum, secundum Philosophum : et ideo non potest dici quod potentia ad esse sit finita vel infinita : sed potentia ad ubi finita est. Nec tamen oportet quod motus localis, cui correspondet hæc potentia, sit finitus : quia motus est infinitus duratione ab infinitate virtutis moventis, a qua fluit motus in mobile. Et hæc est ratio Commentatoris, in XI *Metaph.*, text. 41 : tamen hoc quod dicit, quod non habet potentiam ad esse, intelligendum est ad acquirendum esse per motum ; habet tamen virtutem vel potentiam ad esse, ut dicitur in I *Cæli et mundi*, et hæc virtus finita est ; sed acquiritur duratio infinita ab agente separato infinito, ut ipsemet, in lib. *De substantia orbis*, cap. III, dicit.

Ad nonum dicendum, quod duratio Dei, quæ æternitas ejus est[1], et natura ipsius sunt una res ; et tamen distinguuntur ratione, vel modo significandi ; quia natura significat quamdam causalitatem, prout dicitur natura motus principium ; duratio autem significat quamdam permanentiam : et ideo

1. Al. omittitur « est. »

si accipiatur præeminentia naturæ divinæ et durationis ad creaturam, ut utrumque est res quædam, invenitur eadem præeminentia : sicut enim natura divina præcedit creaturam dignitate et causalitate ; ita et duratio divina eisdem modis creaturam præcedit. Non tamen oportet, si Deus præcedit mundum per modum naturæ, ut significatur cum dicitur : naturaliter præcedit mundum, quod etiam mundum præcedat per modum durationis, ut significatur cum dicitur : Deus duratione præcedit mundum ; cum non sit idem modus significandi naturæ et durationis. Et similiter solvuntur multæ aliæ similes objectiones, ut in I libro dictum est.

## *ARTICULUS VI*

### *Utrum convenienter exponitur : « In principio creavit Deus cælum et terram », id est « in Filio[1] »*

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter exponatur : *In principio creavit Deus cælum et terram*, id est « in Filio. » Pater enim est principium totius divinitatis, ut Augustinus dicit, libro IV *De Trinit.*, cap. xx, § 29, col. 908, t. VIII. Ergo per principium appropriate debet intelligi Pater.

2. Præterea, ut in libro I dictum est, *ex ipso* dicitur propter Patrem, *in ipso* propter Spiritum sanctum, Ergo per hoc quod dicitur, *in principio*, intelligitur Spiritus sanctus, et non Filius.

3. Item, videtur quod inconvenienter dicatur, « in principio temporis. » Quia tempus adjacet motui firmamenti. Sed firmamentum factum est secunda die. Ergo principium temporis fuit post creationem cæli et terræ ; et ita non in principio temporis creata sunt.

4. Præterea, tempus est unum de quatuor primo creatis. Sed tempus non est creatum in principio temporis, quia tempus sic esset in indivisibili quod est impossibile. Ergo nec cælum nec terra.

5. Item, videtur quod inconvenienter dicatur : *in principio*, id est « ante omnia. » Quia sicut dicitur in lib. *De causis*, prop. 4, prima rerum creatarum est esse, et non est ante ipsum creatum aliud. Sed cælum et terra non sunt suum esse. Ergo ante cælum et terram aliquid creatum est.

6. Præterea, Eccli., xviii, 1, dicitur : *Qui vivit in æternum*

1. I p. *Summæ theolog.*, q. xlvi, art. 3.

*creavit omnia simul.* Ergo cœlum et terra nou sunt ante omnia creata.

7. Præterea, cælum et angelus sunt simul facta, ut infra dicetur. Ergo non ante omnia cælum et terra facta sunt.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod triplex expositio posita conveniens est secundum sanctos, per quam multiplex error excluditur. Per primam excluditur error Manichæi ponentis plura principia : quia in principio uno effectivo, et non in pluribus, res factæ dicuntur. Per secundam excluditur error æternitatis mundi, in hoc quod mundus principium durationis habere ponitur. Per tertiam excluditur error ponentium visibilia a Deo creata mediante spirituali creatura, in hoc quod ponitur cælum et terra esse primo creata.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio principii effectivi appropriatur Patri, sed ratio principii exemplaris per modum artis appropriatur Filio, qui est sapientia et ars Patris.

Ad secundum dicendum, quod esse « in, » sicut in continente et salvante, appropriatur Spiritui sancto propter appropriatum bonitatis ; sed esse « in » per modum quo artificiatum est in arte, et res in sua similitudine, appropriatur Filio.

Ad tertium dicendum, quod secundum illam opinionem quæ ponit omnia simul creata in materia et forma[1], dicuntur res in principio temporis, quod mensurat motum primi mobilis, non sicut in mensurante creationem, sed sicut in adjacente creationi ; quia simul fuerunt rerum creatio et temporis principium. Sed secundum aliam opinionem, quæ ponit res formatas per temporum successionem, non intelligitur de tempore quod est mensura illius motus, nec de tempore quod est numerus illius motus, sed de tempore quod est numerus illius vicissitudinis, qua esse mundi succedit ad non esse ejusdem. Vel secundum alios sumitur tempus pro ævo, quod simul cum cælo et terra creatum est.

Ad quartum dicendum, quod sicut numerus non numeratur alio numero, ita nec tempus alio tempore mensuratur, nec fieri ejus, cum suum esse totum sit in fieri : unde incipit in principio temporis non sicut in mensurante esse ejus, sed sicut in eo a quo incipit ejus productio, ut animalis a corde, et domus a fundamento, et lineæ[2] a puncto.

Ad quintum dicendum, quod loquitur Philosophus de ordine naturæ prout animal prius homine dicitur, et non de ordine durationis ; non enim fuit esse cæli et terræ ante ipsa tempora.

1. Parm. : « informi. »
2. Parm. : « linea. »

Ad sextum dicitur, quod intelliguntur secundum unam opinionem omnia simul creata non in speciebus suis, sed in materia informi ; sed secundum alios dicuntur omnia creata simul etiam in formis propriis ; sed tunc hæc ante alia creata dicuntur, non duratione, sed naturæ ordine, secundum quod in via generationis est incompletum ante completum. Hæc tamen infra magis inquirentur.

Ad septimum dicendum, quod per cælum etiam intelligitur angelica natura, quæ in cælis habitare dicitur et per terram intelligitur tota natura generabilium et corruptibilium.

## EXPOSITIO TEXTUS

« Plato namque tria initia existimavit. » Sciendum quod in hoc Plato erravit, quia posuit formas exemplares per se subsistentes extra intellectum divinum, et neque ipsas neque materiam a Deo esse habere.

« Aristoteles vero duo principia dixit. » Videtur imperfecte tangere positionem ejus : quia ipse ponit tria principia in I *Physic.*, materiam, formam et privationem.

Præterea, ipse ponit non solum causam effectivam exemplarem, quæ intelligitur per principium operatorum, sed etiam causam finalem.

Præterea, secundum ipsum, forma et agens, et finis incidunt in idem, ut in II *Phys.*, text. 70, dicit ; et ita videtur tantum duo principia posuisse.

Ad quod dicendum, quod Aristoteles non erravit in ponendo plura principia : quia posuit esse omnium tantum a primo principio dependere ; et ita relinquitur unum esse primum principium. Erravit autem in positione æternitatis mundi.

Ad primum ergo dicendum, quod privatio ab eo non ponitur per se principium, sed per accidens ; nec in esse rei, sed in fieri tantum.

Ad aliud dicendum, quod secundum ipsum, primum principium agens et ultimus finis reducuntur in idem numero, ut patet in XII *Metaph.*, text. 37 : ubi ponit quod primum principium movens movet ut desideratum ab omnibus. Forma autem quæ est pars rei non ponitur ab eo in idem numero incidere cum agente, sed in idem specie vel similitudine : ex quo sequitur quod sit unum principium primum extra rem, quod est agens, et exemplar, et finis ; et duo quæ sunt partes rei, scilicet forma et materia, quæ ab illo primo principio producuntur.

## DIVISIO SECUNDÆ PARTIS TEXTUS

Determinato[1] exitu rerum a primo principio, hic prosequitur ordinem earum in ultimum finem ; et dividitur in partes tres : in prima ostendit finem ultimum creaturarum : in secunda ex fine ostendit creaturarum diversitatem, ibi : « Et quia non valet ejus beatitudinis particeps existere aliquis nisi per intelligentiam......, fecit Deus rationalem creaturam ; » in tertia, ex distinctione concludit tractandi ordinem, ibi : « Ex præmissis apparet rationalem creaturam in angelicam et humanam fuisse distinctam. » Secunda dividitur in tres : in prima ostendit ordinem spiritualis naturæ in finem ; in secunda ordinem corporalis, ibi : « Et sicut factus est homo propter Deum..., ita mundus factus est propter hominem ; » in tertia ordinem conjuncti ex utroque, ibi : « Solet etiam quæri, cum majoris dignitatis esse videretur anima si absque corpore permansisset, cur unita sit corpori. » Circa primum duo facit : primo ex fine concludit spiritualis naturæ institutionem ; secundo concludit ordinem ipsius in finem, ibi : « Ideoque si quæratur, quare creatus sit homo vel angelus, brevi sermone responderi potest : propter bonitatem ejus. » Et circa hoc tria facit ; primo assignat finem ex parte agentis ; secundo ex parte operis, ibi : « Et si quæratur ad quid creata sit rationalis creatura, respondetur : ad laudandum Deum » ; tertio conjungit utrumque, ibi : « Cum ergo quæritur quare vel ad quid facta sit[2] rationalis creatura, brevissime responderi potest : propter Dei bonitatem et suam utilitatem. » Circa hoc duo facit : primo ostendit finem corporalis creaturæ ; secundo excludit quamdam dubitationem, ibi : « De homine quoque in Scriptura interdum reperitur quod factus sit propter reparationem angelicæ ruinæ. »

# QUÆSTIO II

Hic quinque quæruntur : 1° utrum Deo conveniat agere propter finem ; 2° utrum finis omnium sit Dei bonitas ; 3° utrum omnia sint propter hominem facta ; 4° propter quid homo ex anima et corpore constitutus sit ; 5° utrum tali corpori anima ejus uniri debuerit.

1. Parm. : « Dicto. »
2. Al. : « et cur, et sic factus est, » etc.

## ARTICULUS PRIMUS

### *Utrum Deo competat agere propter finem*[1]

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Deo non competit agere propter finem. Finis enim est terminus motus : unde in his quæ carent motu, sicut in mathematicis, non est finis neque bonum, ut in III *Metaph.*, text. 3, dicitur. Sed Deus non producit res per motum, ut prius dictum est. Ergo sibi non competit propter finem agere.

2. Præterea, finis est perfectio agentis : unde sicut materia appetit formam, ita agens finem. Sed Deo non competit ab aliquo perfici, cum sit primum movens, et perfectio summa. Ergo non agit propter finem.

3. Præterea, unicuique agenti propter finem, melius est suum opus esse quam non esse : quia per illud finem consequitur, ut patet inducendo in singulis. Sed non melius, immo indifferens est Deo utrum creaturæ sint vel non sint, quia bonorum nostrorum non eget. Ergo non agit propter finem.

4. Præterea, actio ejus est ultimus finis rerum, quia est sua substantia. Sed finis ultimi non est aliquis alius finis. Ergo videtur quod actio ejus non sit propter finem.

Sed contra, omne agens quod non agit propter finem aliquem, opus ejus est vanum. Sed Dei opera non sunt hujusmodi : unde in psal. LXXXVIII, 48, dicitur : *Numquid enim vane constituisti omnes filios hominum ?* Ergo agit propter finem.

Præterea, secundum Philosophum, II *Metaph.*, text. 9, omne agens per intellectum agit propter finem. Sed Deus est hujusmodi, cum sua scientia sit causa rerum. Ergo, etc.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod agere aliquid propter finem est dupliciter : vel propter finem operis, vel propter finem operantis. Finis operis est hoc ad quod opus ordinatum est ab agente, et hoc dicitur ratio operis ; finis autem operantis est quem principaliter operans intendit : unde finis operis potest esse in alio ; sed finis operantis semper est in ipso ; sicut patet in ædificatore, qui lapides congregat ad componendum eos, quod ista compositio, in qua consistit forma domus, est finis operis ; sed utilitas quæ provenit ex hoc operanti est finis ex parte agentis. Cum autem omne opus divinum in finem quemdam ordinatum sit, constat quod ex parte operis Deus propter finem agit. Sed quia finis

1. I p. *Summæ theolog.*, q. XLIV, art. 4.

operis semper reducitur in finem operantis, ideo oportet quod etiam ex parte operantis finis actionis ejus consideretur, qui est bonum ipsius in ipso. Sciendum est ergo, quod agere hoc modo propter finem[1] est dupliciter : vel propter desiderium finis, vel propter amorem finis : desiderium enim est rei non habitæ ; sed amor est rei quæ habetur, ut Augustinus dicit, *Super psal.* CXVIII, serm. VIII, § 4, col. 1521, t. IV ; et ideo omni creaturæ convenit agere propter desiderium finis, quia unicuique creaturæ acquiritur bonum ab alio quod ex se non habet ; sed Deo competit agere propter amorem finis, cujus bonitati nihil addi potest. Ipse enim bonitatem suam perfecte amat, et ex hoc vult quod bonitas sua multiplicetur per modum qui possibilis est, ex sui scilicet similitudine, ex quo provenit utilitas creaturæ, inquantum similitudinem divinæ bonitatis recipit : et ideo dicitur in *Littera* quod Deus fecit creaturam propter bonitatem suam, considerando finem operantis, et propter utilitatem creaturæ, considerando finem operantis ; et propter hoc etiam dicit Augustinus, I *De doctr. christ.*, cap. XXXII[2], col. 32, t. III, quod inquantum Deus est bonus, sumus ; et Dionysius dicit in IV cap. *De div. nom.*, col. 694, t. I, quod divinus amor non dimisit eum sine germine esse.

Ad primum ergo dicendum, quod, secundum Avicennam, *Metaph.*, tract. VI, cap. I, sicut est duplex agens : quoddam quod agit per motum, sicut naturale, et quoddam quod agit sine motu, dando esse ; ita duplex est bonum : quoddam acquisitum per motum, et hoc est tantum in rebus naturalibus ; et quoddam acquisitum sine motu in recipiendo influentiam agentis sine motu, et tale est bonum etiam in rebus immobilibus.

Ad secundum dicendum, quod illud quod agit propter desiderium finis, habet finem extra se, quo perficitur. Hoc autem non convenit Deo qui agit propter amorem finis, quia ipsemet est sibi finis a se habitus et amatus : et ideo dicimus, quod divina voluntas non est perfecta quodam alio, sed seipsa, quia ipsa voluntas est bonitas.

Ad tertium dicendum, quod omne id quod agit propter desiderium finis, per actionem suam ordinatur ad consecutionem desiderati. Unde oportet quod apud eum differat an sit vel non sit suum opus. Non autem apud eum qui agit

1. Parm. omittit : « propter finem. »
2. Parm. : « cap. XIII. »

propter finis amorem, quia non agit ad acquirendum aliquod bonum.

Ad quartum dicendum, quod actio divina est essentia ejus ; et ex hac parte non quæritur finis ejus, sed ex parte illa qua effectum creaturæ connotat[1].

## ARTICULUS II

### *Utrum creaturæ sint propter bonitatem Dei*[2]

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod creaturæ non sint propter Dei bonitatem. Sicut enim in I *Cæli et mundi*, text. 32 et 58, dicitur, nihil movetur naturaliter propter illud quod consequi non potest. Sed nulla res potest consequi divinam bonitatem : quia ipsa non recipitur ut perfectio alicujus creaturæ vel forma. Ergo res non sunt ordinatæ naturaliter in ipsam.

2. Præterea, ut in II *Cæli et mundi*, text. 17, dicitur, omnis res est propter suam operationem, et res sempiterna vel incorporalis est propter sempiternalitatem sui esse. Sed esse rei et operatio non est extra ipsam. Ergo videtur quod non sint propter Dei bonitatem, quæ est a rebus separata et impermixta.

3. Præterea, omnis res producitur ab agente propinquius fini, quantumcumque potest. Sed quanto aliquid est melius et diuturnius, magis ad divinam bonitatem accedit. Ergo Deus fecit unumquodque quantumcumque melius potuit, et ab æterno, si facere potuit : quæ cum falsa sint, videtur quod bonitas Dei creaturarum finis non sit.

4. Præterea, divina bonitas est sua beatitudo. Sed beatitudinis ejus non est capax nisi intellectualis creatura, ut in *Littera* dicitur. Ergo non omnis creaturæ finis est divina bonitas.

Sed contra, hoc propter quod res fit est finis ejus. Sed, sicut dicitur Proverb., XVI, 4, *universa propter semetipsum operatus est Dominus*. Ergo videtur quod ipse sit finis omnium.

Præterea, bonum habet rationem finis, ut in III *Metaph.*, text. 3, dicitur. Ergo et summum bonum habet in Deo rationem finis ultimi. Sed divina bonitas est summa bonitas. Ergo ipsa est ultimus rerum finis.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod finis et agens proportionantur ad invicem, sicut materia et forma. Unde

1. Parm. : « communicat. »
2. I p. *Summæ theol.*, q. XLIV, art. 4.

secundum differentiam agentis est differentia finis. Est autem duplex agens. Quoddam quod suscipienti suum effectum est proportionatum ; unde formam ejusdem speciei vel rationis in effectum inducit, sicut in omnibus agentibus univocis, ut ignis generat ignem, et domus quæ est in anima artificis causat domum quæ est in materia. Quoddam vero agens non est proportionatum recipienti suum effectum. Unde effectus non consequitur speciem agentis, sed aliquam similitudinem ejus quantum potest, sicut est in omnibus agentibus æquivoce, ut sol calefacere dicitur. Ita etiam est duplex finis. Quidam proportionatus ei quod est ad finem ; et talis finis acquiritur ut perfectio in eo quod ad finem est, sicut sanitas per operationem medicinæ. Est etiam quidam finis improportionabiliter excedens illud quod est ad finem : et hic non acquiritur ut perfectio inhærens ei quod est ad finem, sed aliqua similitudo ejus ; et talis finis est divina bonitas in infinitum creaturas excedens ; et ideo non acquiritur in creatura secundum se, ita ut sit forma ejus ; sed aliqua similitudo ejus quæ est in participatione alicujus bonitatis ; et ideo omnis appetitus naturæ, vel voluntatis tendit in assimilationem divinæ bonitatis, et in ipsammet tenderet, si esset possibilis haberi ut perfectio essentialis, quæ est forma rei. Sed tamen ipsamet divina bonitas potest acquiri a creatura rationali ut perfectio quæ est objectum operationis, inquantum rationalis creatura possibilis est ad videndum et amandum Deum. Et ideo singulari modo Deus est finis in quem tendit creatura rationalis præter modum communem quo tendit in ipsum omnis creatura, inquantum scilicet omnis creatura desiderat aliquod bonum, quod est similitudo quædam divinæ bonitatis. Et ex hoc patet quod in omni bono summum bonum desideratur.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis res non acquirat divinam bonitatem, tamen acquirit aliquam similitudinem ejus ; et ex hoc dicitur finis.

Ad secundum dicendum, quod ipsa operatio est ultima perfectio in qua res existit : habitus enim et potentia imperfectionem habent[1] : et ideo idem est rei esse propter suam operationem et propter divinam bonitatem, ad quam maxime accedit secundum quod maxime est in actu perfecto. Similiter etiam ipsa sempiternitas essendi est quædam assumptio[2]

1. Parm. : « dicunt. »
2. Parm. : « assimilatio. »

divinæ bonitatis ; et propter hoc perpetuitas specierum vocatur a philosophis divinum esse.

Ad tertium dicendum, quod finis non est causa rei, nisi secundum quod est in voluntate agentis ; et ideo ipsa bonitas divina, secundum modum et ordinem quo est ab eo volita, est finis rerum. Et ideo tunc unaquæque res maxime ad suum finem accedit, quando imitatur divinam voluntatem, secundum quod de ipsa re dispositum est a Deo.

Ad quartum dicendum, quod cum bonitas Dei sit finis rerum, ad ipsam res diversimode se habent. Ipse enim Deus habet eam perfecte secundum suum esse ; unde summe bonus est ; et etiam secundum suam operationem, qua perfecte eam cognoscit et amat : unde beatus est, quia beatitudo est operatio perfecta, secundum Philosophum, lib. VII *Moral.*, cap. XIII, et lib. IX, cap. X, et lib. X, cap. XVIII. Creatura autem intellectualis non attingit ad eam secundum suum esse ut ipsa sit summum bonum, sed secundum operationem intelligendo et amando eam ; unde particeps est beatitudinis et non tantum bonitatis divinæ. Sed creatura irrationalis accedit ad eam secundum aliquam assimilationem, quamvis non pertingat neque secundum operationem neque secundum esse ; unde est particeps bonitatis, sed non beatitudinis.

## ARTICULUS III

### *Utrum omnia sint facta propter hominem*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non omnia sint facta propter hominem. Finis enim est intentus ab agente. Sed humana natura non potest esse intenta a Deo : quia nullius intentio est ad hoc quod est vilius se. Ergo videtur quod Deus non fecit omnia propter hominem.

2. Præterea, sicut universale agens non est nisi primum agens, ita universalis finis non videtur esse nisi finis ultimus. Sed homo non est finis ultimus creaturæ, sed divina bonitas, ut dictum est. Ergo non est finis omnium creaturarum.

3. Præterea, non est sapientis artificis facere multa magna instrumenta propter aliquod parvum. Sed humana natura est quasi quoddam minimum in universo. Ergo videtur ridiculum quod totum universum propter hominem factum sit.

4. Præterea, illud quod non juvat ad id propter quod fit, est superfluum et inane. Sed multa sunt in universo quæ sunt homini nociva, ut serpentes, spinæ et hujusmodi ; multa sunt etiam ex quibus nullum juvamentum habet, sicut ali-

qui pisces in profundo maris existentes. Ergo cum nihil sit vanum in operibus Dei, videtur, quod non omnia propter hominem facta sint.

Sed contra est quod dicitur in II *Physic.*, text. 24, quod sumus et nos quodammodo finis omnium.

Præterea, ordo universi est finis totius creaturæ. Sed in homine est quædam similitudo ordinis universi ; unde et minor mundus dicitur : quia omnes naturæ quasi in homine confluunt. Ergo videtur quod ipse sit quodammodo finis omnium.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod finis alicujus rei dicitur dupliciter : vel in quem tendit naturaliter, vel ex eo quod ad ipsum sicut ad finem ordinari dicitur, ut utilitatem aliquam consequatur secundum intentionem et ordinem agentis. Utroque autem modo homo finis creaturarum dicitur : et primus quidem[1] ex parte operis, sed secundus ex parte agentis. Differenter tamen homo dicitur finis, et divina bonitas : quia ex parte agentis divina bonitas est finis rerum, sicut ultimum intentum ab agente : sed natura humana non est intenta a Deo quasi movens voluntatem ejus, sed sicut ad cujus utilitatem est ordinatus effectus ejus. Ipse enim duplicem ordinem in universo instituit[2]. Principalis est secundum quod res ordinantur in ipsum ; et secundarius est secundum quod una juvat aliam in perveniendo ad similitudinem divinam ; unde dicitur in XII *Metaphysicor.*, text. 52, quod ordo partium universi ad invicem est propter illum ordinem qui est in bonum ultimum, et sic dicitur esse propter aliud omne illud ex quo provenit ei utilitas. Sed hoc contingit dupliciter : aut ita quod illud ex quo provenit alicui utilitas, non habeat participationem divinæ bonitatis nisi secundum ordinem ejus ad hoc cui est utile, sicut sunt partes ad totum, et accidentia ad subjectum, quæ non habent esse absolutum, sed solum in altero ; et talia non essent nec fierent, nisi aliud esset, cui ex eis[3] provenit utilitas. Sed quædam sunt quæ habent participationem divinæ bonitatis absolutam, ex qua provenit aliqua utilitas alicui rei : et talia essent etiam si illud cui provenit ex eis utilitas non foret : et per hunc modum dicitur quod angeli et omnes creaturæ propter hominem a Deo factæ sunt ; et sic etiam homo factus est propter repara-

1. Al. deest « quidem. »
2. Parm. addit : « principalem scilicet, et secundarium. »
3. Al. : « cui eis. »

tionem ruinæ angelicæ : quia hæc utilitas consecuta est et a Deo prævisa et ordinata. Similiter ex parte operis ipsæ creaturæ tendunt in divinam bonitatem sicut in illud cui per se assimilari intendunt. Sed quia optimo assimilatur aliquid per hoc quod simile fit meliori se, ideo omnis creatura corporalis tendit in assimilationem creaturæ intellectualis quantum potest, quæ altiori modo divinam bonitatem consequitur, et propter hoc etiam forma humana, scilicet anima rationalis, dicitur esse finis ultimus intentus a natura inferiori, ut in II *De anima*, text. 37, dicitur.

Ad primum ergo dicendum, quod homo non hoc modo dicitur esse finis sicut intentum ab agente, quia hæc est ratio finis ultimi et principalis : sed sicut ad quod ordinatum est opus agentis aliquo modo, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod homo non est finis omnis creaturæ sicut ultimo intentum ab omni creatura, sed sicut illud cui provenit utilitas ex omni creatura : et hoc contingit propter communicationem ejus cum omni creatura, ut dicit Gregorius, ubi supra.

Ad tertium dicendum, quod omnis creatura corporalis, quantumcumque sit magna quantitate, est tamen inferior homine ratione intellectus. Unde non est inconveniens, si omnis creatura talis etiam in assimilationem ejus tendit, inquantum per hoc summæ bonitati assimilatur. Sed angeli sunt nobiliores homine secundum conditionem naturæ ; unde non sunt propter hominem prædicto modo, sed solum sicut ex quibus provenit homini utilitas ; sicut si diceretur regem esse constitutum propter aliquem rusticum, cui provenit utilitas pacis propter leges regis.

Ad quartum dicendum, quod hujusmodi non fuerunt a principio homini nociva, sed postea per peccatum nociva sibi facta sunt ex quibus tamen aliqua utilitas sibi provenit, dum per hoc humilior fit et in talibus, etiam vilibus[1], gloriam et sapientiam Dei considerat. Et sic etiam in utilitatem cedunt ea quæ in usum operationis[2] ejus non veniunt, dum de eis aliquam cognitionem habet vel in universali vel in particulari. Tamen auctoritas Philosophi in V *Phys.*, text. 4, in contrarium inducta, intelligitur de rebus artificialibus.

1. Parm. : « visibilibus. »
2. Parm. : « operis. »

## *ARTICULUS IV*

### *Utrum anima rationalis debeat uniri corpori*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod anima rationalis corpori uniri non debuit. Ea enim quæ sunt ad finem, determinantur secundum rationem finis. Sed anima rationalis est propter divinam beatitudinem et bonitatem. Ergo cum per corpus impediatur a participatione divinæ beatitudinis, quia per operationes corporales impeditur anima a contemplatione spiritualium, videtur quod corpori uniri non debuit.

2. Præterea, illud quod habet per se esse subsistens, non unitur alteri nisi accidentaliter, quia quod advenit post esse completum est accidens. Sed anima est quiddam in esse suo subsistens ; alias post corpus remanere non posset. Ergo non est unibilis, ut ex ea et corpore fiat unum essentialiter.

3. Præterea, ea quæ maxime distant, non uniuntur nisi minima conjunctione. Sed anima et corpus maxime distant, ut in *Littera* dicitur. Ergo cum conjunctio formæ ad materiam sit secundum maximam unionem, videtur quod anima non sit corpori unibilis, sicut forma materiæ.

4. Præterea, potentiæ animæ fluunt ab essentia ejus. Sed principiatum non potest esse simplicius principio a quo fluit. Cum ergo quædam potentia animæ nullius corporis actus sit, ut intellectus et voluntas, videtur quod nec essentia animæ rationalis.

Sed contra, divinæ bonitatis, est omnes gradus creaturarum in universo[1] complere. Sed quædam creaturæ sunt pure corporales, quædam pure intellectuales. Ergo ad completionem universi oportet esse creaturam ex corporali et intellectuali natura compositam.

Præterea, intellectus possibilis, secundum Philosophum, in III *De anima*, text. 14, est sicut tabula in qua nihil est scriptum. Sed non potest perfici ut scribatur aliquid in eo nisi per species a[2] sensibus receptas. Ergo oportet quod uniatur corpori organico sensibili.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod causa finalis ipsius conjunctionis animæ et corporis assignatur in *Littera* a Magistro sufficienter. Finis enim potest sumi vel ex parte agentis, vel ex parte ipsius operis. Ex parte agentis, scilicet

1. Parm. : « universi. »
2. Parm. : « in. »

Dei, finis est bonitas ejus, secundum quod cadit in voluntate ipsius volentis bonitatem suam in res diffundere : et hæc est prima ratio quam Magister assignat. Ex parte autem operis, finis intentus est pertingere in assimilationem divinæ beatitudinis. Hoc autem est secundum esse ejus, prout ipsa conjunctio animæ et corporis est quædam similitudo divinæ beatitudinis, qua conjungitur spiritus Deo : et hæc est secunda ratio quam assignat. Et etiam secundum operationem, prout scilicet anima per operationes quas in corpore exercet, ad divinam beatitudinem accedit merendo : et hæc est tertia ratio.

Ad primum ergo dicendum, quod si anima non esset corpori unibilis, tunc esset alterius naturæ ; unde secundum hanc naturam quam habet, non potest melius ad divinam bonitatem accedere quam per hoc quod unitur corpori.

Ad secundum dicendum, quod quidquid advenit rei subsistenti ita quod ex ipsius adventu novum esse constituatur, oportet accidentaliter advenire, quia unius rei non potest esse nisi unum esse essentiale ; unde aliud esse superveniens erit accidentale. Sed corpus adveniens animæ trahitur in consortium illius esse a quo anima subsistere potest, quamvis aliæ formæ non possunt subsistere in illo esse, sicut potest anima.

Ad tertium dicendum, quod propter hanc objectionem Plato posuit, ut Gregorius Nyssenus[1], in *Hom. de anima*, col. 215, t. II, narrat quod anima est in corpore sicut motor in mobili, ut nauta in navi, et non sicut forma in materia ; unde dicebat quod homo non est aliquid ex anima et corpore, sed quod homo est anima utens corpore ; et propter hoc etiam quidam quæsierunt quædam media inter animam et corpus, ut spiritum corporalem, animam vegetabilem et sensibilem, et lucem, quibus mediantibus anima rationalis corpori uniretur ; quæ omnia absurda sunt secundum philosophiam, et improbata a Philosopho in VIII *Metaph.*, text. 11 et 16. Et ideo dicimus quod essentia animæ rationalis immediate unitur corpori sicut forma materiæ, et figura ceræ, ut in II *De anima*, text. 7 dicitur. Sciendum ergo quod convenientia potest attendi dupliciter : aut secundum proprietates naturæ, et sic anima et corpus multum distant : aut secundum proportionem potentiæ ad actum, et sic anima et corpus maxime conveniunt. Et ista convenientia exigitur ad hoc ut aliquid uniatur alteri immediate ut forma ; alias nec accidens subjecto nec aliqua

1. In libro Nemesii *De opificio hominis*, cap. III, col. 594, eadem de verbo ad verbum leguntur.

forma materiæ uniretur; cum accidens et subjectum etiam sint in diversis generibus, et materia sit potentia, et forma sit actus.

Ad quartum dicendum, quod in formis est quidam gradus nobilitatis; et quanto aliqua forma est nobilior, tanto plus materiæ prædominatur; unde forma terræ est magis materialis quam forma aeris vel ignis. Inter autem omnes formas anima rationalis nobilior est, unde maxime prædominatur materiæ. Omne autem quod unitur alteri ut vincens et dominans super illud habet effectum non solum secundum conjunctionem sui ad alterum, sed etiam per se absolute, inquantum non dependet ad illud cui unitur; sicut patet in igne candelæ, cujus lumen extenditur ultra ascensionem vaporis et calefactionem. Unde quædam vires ab anima provenire possunt quæ sunt corporis actus et quædam sunt ab organis corporalibus absolutæ; quamvis enim essentia animæ corpori uniatur ut forma, non tamen sicut forma materialis non habens esse absolute in quo subsistere possit.

## *ARTICULUS V*

### *Utrum anima humana tali corpori debuerit uniri*[1]

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod tali corpori uniri non debeat[2]. Cum enim forma proportionetur materiæ, nobilissimæ formæ debetur nobilissimum corpus. Sed corpus cæleste est nobillissimum corporum[3]. Ergo videtur quod corpori de natura ejus[4] debet uniri anima, quæ est nobilissima formarum.

2. Præterea, simplici formæ magis proportionatur corpus simplex quam compositum. Sed anima est simplicissima formarum. Ergo non debet uniri composito, sed simplici.

3. Præterea, corpus organicum est magis difforme quam corpus homogeneum. Sed anima est simplicissimus motor. Ergo corpus cui unitur sicut mobili debet esse homogeneum et non organicum.

4. Præterea, quanto corpus est subtilius, tanto magis accedit ad nobilitatem formæ et continentis. Sed ignis est

1. I p. *Summæ theolog.*, q. LXXVI, art. 5.
2. Parm. : « debuit. »
3. Parm. omittit : « sed corpus cæleste est nobilissimum corporum. »
4. Parm. : « cælesti, » nec habet : « de natura ejus, » id est, de natura corporis cælestis.

subtilissimum corpus; unde in II *De generatione* dicitur, quod habet plus de specie. Ergo videtur quod ad minus secundum prædominium ignis debeat esse in corpore animato; cujus contrarium ostendit motus gravis quem habet; unumquodque enim movetur motu prædominantis in ipso, ut in I *De cælo et mundo* dicitur.

Sed contra est quod dicitur Genes., II, 7 : *Formavit Deus hominem de limo terræ.* Et hoc etiam ad sensum videmus.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod oportuit talem formam, scilicet animam rationalem, corpori bene complexionato uniri; cujus rationem assignat Avicenna, *De intelligentiis*, cap. x, part. 2, et deinceps, dicens, quod oportet ordinem perfectibilium esse secundum ordinem perfectionum. Inter omnes autem perfectiones illa est nobilissima quæ movet cælum, cui inter omnes alias perfectiones maxime anima rationalis assimilatur : et ideo corpus oportet quod sit simillimum cælo. De nobilitate autem corporis cælestis est, quod non habet contrarium; unde quanto plus corpus separatur a contrarietate, similius cælo efficitur. Hoc autem non potest esse in generabilibus et corruptibilibus hoc modo quod a contrariis omnimode absolvantur, scilicet calido et frigido, sed[1] per hoc quod veniunt[2] ad medium, quia medium neutrum extremorum est actu; et ideo illud corpus quod venit ad maximam æqualitatem mixtionis, est simillimum cælo, et tale corpus debet esse corpus humanum; et inde est quod dicitur II *De anima*, text. 94, quod homo habet meliorem tactum cæteris animalibus; et quanto est melioris tactus, tanto est melioris intellectus, quia subtilitas tactus sequitur æqualitatem complexionis. Instrumentum enim tactus debet esse in potentia respectu suorum sensibilium sicut medium, et non per privationem[3], sicut pupilla est potentia album et nigrum, ut in eodem libro, text. 119, dicitur.

Ad primum ergo dicendum, quod corpus cæleste est nobilius quam corpus humanum, et perfectio sua est nobilior quam anima humana. Sed, sicut dicit Commentator, in lib. I *De substantia orbis*, cap. II, corpus cæleste non est generabile neque corruptibile sicut corpus humanum; et ideo non indiget perfectione terminante ipsum sensificando et vegetando, sed quæ[4] moveat ipsum in loco : et quæcumque sit virtus illa, sive

1. Al. : « scilicet per hoc »; Parm. : « frigido, per hoc. »
2. Al. : « inveniunt »; Parm. : « conveniunt. »
3. Parm. : « privatio. »
4. Parm. : « qua. »

Deus sive angelus, est superior in natura quam anima humana quæ est motor corporis humani ; et corporeitas cæli quam corporeitas corporis humani.

Ad secundum dicendum, quod corpora simplicia maxime removentur a similitudine cæli, inquantum in eorum natura est habere contrarium cum intentione, et ideo corpori tali anima rationalis uniri non debuit.

Ad tertium dicendum, quod anima rationalis quamvis sit simplex in essentia, tamen est multiplex in potentiis et operationibus ; et ideo oportet quod corpus suum multa habeat organa ad diversas operationes apta ; et propter hoc natura dedit homini manus, quibus plurimas operationes facere potest ; et propter hoc etiam quanto anima est minus nobilis, requirit minorem diversitatem in organis, sicut patet in plantis et in animalibus annulosis.

Ad quartum dicendum, quod elementa quanto plus habent de specie et de qualitatibus activis, tanto plus habent de virtute agendi : unde non posset fieri adæquatio, nisi de elemento magis materiali esset plus secundum quantitatem vel materiam. Ideo oportet corpus humanum secundum quantitatem habere plus de terrestri, quamvis non secundum qualitatem, quia in corpore vivo dominatur calidum ; unde in libris *De anima* dicitur quod nihil est substantivum[1] sine calore, et quod calor ignis est instrumentum animæ. Et quia gravitas et levitas, quæ sunt principia motus localis, consequuntur quantitatem materiæ, ideo motus gravis apparet in corpore humano.

## EXPOSITIO TEXTUS[2]

« Intelligendo amaret. » Hic ponit quatuor, quæ se secundum ordinem habent. Intellectus enim secundum apprehensionem boni gignit amorem, amor autem unit amato, et quodammodo illud suum esse facit possidendo. Et ex hac conjunctione sequitur delectatio quæ perficit rationem fruitionis. Cætera ex prædictis manifesta sunt.

---

1. Sic codd. ; Parm. : « sensitivum. »
2. Hanc expositionem textus hic omnes codd. ponunt.

# DISTINCTIO II

## *Quæ consideranda sunt de angelis*

De angelica itaque natura hæc primo consideranda sunt, quando creata fuerit, et ubi, et qualis facta sit, dum primo conderetur. Deinde qualis effecta sit aversione quorumdam et conversione quorumdam. De excellentia quoque et ordinibus et donorum differentia, et de officiis ac nominibus aliisque pluribus aliqua dicenda sunt.

## *Quando facti sunt angeli prius dicit : in quo videntur sibi obviare auctoritates*

Quædam auctoritates innuere videntur quod ante omnem creaturam creati sunt angeli. Unde illud, Eccli., I, 4 : *Primo omnium creata est sapientia ;* quod intelligitur de angelica natura, quæ in Scriptura sæpe vita, sapientia et lux dicitur. Nam sapientia illa, quæ Deus est, creata non est ; Filius enim sapientia Patris est genita, non facta, nec creata ; et tota Trinitas una sapientia est, quæ non facta nec creata est, nec genita nec procedens. De angelica ergo vita illud accipiendum est, de qua dicit Scriptura quando facta est, scilicet primo omnium. Sed rursus alia Scriptura dicit, Gen., I, 1 : *In principio creavit Deus cælum et terram ;* et in Propheta, psalm, CI, 16 : *Initio, tu Domine terram fundasti, et opera manuum tuarum sunt cæli.* Et videtur quædam contrarietas oriri ex assertionibus istis. Nam si primo omnium creata est sapientia, omnia post ipsam facta videntur, et ita post ipsam facta videntur cœlum et terra, et ipsa facta ante cœlum et terram. Iterum si in principio creavit Deus cælum et terram, nihil factum est ante cælum et terram. Ergo nec ipsa sapientia facta ante cælum et terram. Cum ergo hæc contraria videantur, nec in divina Scriptura fas sit sentire aliquid esse contrarietatis, requiramus intelligentiam veritatis.

## *Quid sit tenendum docet, præmissas auctoritates determinando*

Videtur itaque hoc esse tenendum, quod simul creata est spiritualis creatura, id est angelica et corporalis ; secundum quod potest accipi illud Salomonis[1], Eccli., XVIII, 1 : *Qui vivit*

1. Non quod Salomon ipse hujus libri auctor sit, sed quod ex ejus dictis vel sententiis concinnatus a Jesu Sirach vero ejus auctore,

*in æternum creavit omnia simul*, id est spiritualem et corporalem naturam ; et ita non prius tempore creati sunt angeli quam illa corporalis materia quatuor elementorum : et tamen primo omnium creata est sapientia : quia etsi tempore non præcedit, præcedit tamen dignitate.

### *Quod simul creata fuerit corporalis et spiritualis creatura*

Quod autem simul creata fuerit spiritualis corporalisque creatura, Augustinus, *Super Genesim.*, lib. I, cap. III, col. 248, t. III, aperte ostendit, dicens, per cælum et terram, spiritualem corporalemque creaturam intelligi : et hæc creata sunt in principio, scilicet temporis, vel in principio, quia primo facta sunt.

### *Quod nihil factum est ante cælum et terram, nec etiam tempus : cum tempore enim creata sunt sed non ex tempore*

Ante ea enim nihil factum est, nec etiam tempus factum est ante spiritualem, scilicet angelicam naturam, et ante corporalem, scilicet materiam illam quatuor elementorum confusam. Illa enim cum tempore creata sunt, nec ex tempore nec in tempore ; sicut nec tempus in tempore creatum est, quia non fuit tempus antequam esset cælum et terra. Unde Augustinus, in lib. V *De Trinit.*, cap. XVI, col. 922, t. VIII, dicit, quod Deus fuit Dominus antequam esset tempus, et non in tempore cœpit esse Dominus : quia Dominus fuit temporis, quando esse cœpit tempus ; nec utique tempus cœpit esse in tempore, quia non erat tempus antequam inciperet tempus.

### *Quod simul cum tempore et cum mundo cœpit corporalis et spiritualis creatura*

Simul ergo cum tempore facta est corporalis et spiritualis creatura, et simul cum mundo, nec fuit ante angelica creatura quam mundus ; quia, ut Augustinus ait, *Super Gen. ad lit.*, lib. I, cap. XIX, col. 260, t. III, nulla creatura est ante sæcula, sed a sæculis, cum quibus cœpit. Hieronymus tamen, *Super Epistolam ad Titum*, cap. I, vers. 2, col. 560, t. VII, aliud videtur sentire, dicens : « Sex millia[1] necdum nostri temporis implentur annorum ; et quantas prius æternitates, quanta tempora, quantas sæculorum origines fuisse arbitrandum est, in quibus angeli, throni, dominationes, cæterique ordines

ut ex prologo patet : unde *Sapientia Sirach* juxta græcam inscriptionem appellatur, etsi nomine Salomonis multi veterum insignire non dubitarunt propter sententiarum similitudinem, ut Augustinus lib. II *De doct. christ.*, cap. VIII, insinuat.

1. Migne : « sed mille, » etc.

servierint Deo absque temporum vicibus atque mensuris, et Deo jubente substiterint ? » His verbis quidam adhærentes dixerunt cum mundo cœpisse tempus sæculare, sed ante mundum extitisse tempus æternum sine mutabilitate : et ita immutabiliter et intemporaliter astruunt angelos Deo jubente substitisse, eique servisse. Nos autem quod prius dictum est, pro captu intelligentiæ nostræ magis approbamus, salva tamen reverentia secretorum, in quibus nihil temere asserendum est. Et illud Hieronymum dixisse non ita sentiendo, sed aliorum opinionem referendo, arbitramur.

### *Utrum angeli mox creati fuerint in empyreo, scilicet quod statim ut factum est, angelis fuit repletum*

Jam ostensum est, quando creata fuerit angelica natura : nunc autem attendendum[1] est ubi facta fuerit. Testimoniis quarumdam auctoritatum evidenter monstratur angelos ante casum fuisse in cælo ; et inde corruisse quosdam propter superbiam ; alios vero qui non peccaverunt, illic perstitisse. Unde Dominus in Evangelio, Luc., x, 18, ait : *Videbam Satanam sicut fulgur cadentem de cœlo.* Nec appellatur hic cælum firmamentum, quod secunda die factum est, sed cælum splendidum, quod dicitur empyreum, scilicet igneum, a splendore, non a calore ; quod statim factum angelis est repletum ; quod est supra firmamentum ; et illud empyreum quidam expositores sacræ Scripturæ, nomine cæli intelligi volunt, ubi Scriptura dicit, Gen., I, 1 : *In principio creavit Deus cœlum et terram.* « Cælum, inquit Strabus, col. 68, t. I, non visibile firmamentum hic appellat, sed empyreum, id est igneum, vel intellectuale, quod non ab ardore sed a splendore dicitur : quod statim factum repletum est angelis ; unde Job., XXXVIII, 4 et 7 : *Ubi eras... cum me laudarent astra matutina, et jubilarent omnes filii Dei* ? » De hoc quoque Beda ita, *Super Gen.*, col. 13, t. II, ait : « Hoc superius cælum quod a volubilitate mundi secretum est, mox ut creatum est, sanctis angelis impletum est quos in principio cum cælo et terra conditos testatur Dominus dicens : *Ubi eras cum me laudarent astra matutina, et jubilarent omnes filii Dei* ? Astra matutina et filios Dei eosdem angelos vocat. Cælum enim in quo posita sunt luminaria, non in principio, sed secunda die factum est[2]. » Ex his liquet quod in empyreo omnes angeli fuerunt ante quorumdam ruinam ; simulque creati sunt angeli cum cælo empyreo, et cum informi materia omnium corporalium

1. Al. : « nec attendendum. »
2. Plenius in textu Bedæ : etenim quæ refert Magister sententiarum ex ordinaria Glossa depromuntur.

*Quod simul creata est visibilium rerum materia et invisibilium natura, et utraque informis secundum aliquid, et formata secundum aliquid.*

Simul ergo visibilium rerum materia et invisibilium natura condita est ; et utraque informis fuit secundum aliquid, et formata secundum aliquid. Sicut enim corporalium materia confusa et permixta, quæ secundum Græcos chaos dicta est, in illo exordio conditionis primariæ et formam confusionis habuit, et non habuit formam distinctionis et discretionis, donec postea formaretur, atque distinctas reciperet species ; ita spiritualis et angelica natura in sua conditione secundum naturæ suæ habitum formata fuit ; et tamen illam quam postea per amorem et conversionem ad Creatorem suum acceptura erat, formam non habuit, sed erat informis sine illa. Unde Augustinus, lib. I *Super Gen.*, cap. I, col. 247, t. III, multipliciter exponens præmissa verba Genesis : *In principio creavit Deus cœlum et terram*, per cælum dicit intelligi informem naturam spiritualis vitæ, sicut in se potest existere non conversa ad Creatorem in quo formatur ; per terram, corporalem materiam sine omni qualitate, quæ apparet in materia formata.

*Quomodo dicat Lucifer secundum Isaiam : « Ascendam in cœlum », cum esset in cœlo*

Hic quæri solet, si in cælo empyreo fuerunt angeli statim ubi facti sunt, quomodo, ut legitur in Isaia, cap. XIV, 3, dicit Lucifer : *Ascendam in cœlum, et exaltabo solium meum, et ero similis Altissimo ?* Sed ibi cælum vocat Dei celsitudinem, cui parificari volebat. Et est tale, ascendam in cælum, id est ad æqualitatem Dei.

## DIVISIO TEXTUS

Hic Magister incipit determinare de creaturis in speciali quantum ad considerationem theologi pertinet, et dividitur in tres partes : in prima determinat de creatura pure spirituali ; in secunda de creatura pure corporali, XII dist., ibi : « Hæc de angelicæ naturæ conditione dicta sufficiant » ; in tertia de creatura ex utraque composita, XVI dist. : « His excursis quæ supra dé creatione hominis præmisimus, effectui mancipare, atque ordine explanare nunc suscipimus. » Prima in tres : in prima determinat de angelorum creatione ; in secunda de separatione per aversionem et conversionem, V dist., ibi : « Post hæc, consideratio adducit inquirere quales effecti sint, dum dividerentur aversione et conversione » ; in tertia determinat de bonorum dignitate, IX dist., ibi : « Post prædicta

superest cognoscere de ordinibus angelorum quid Scriptura tradat. » Prima in duas : in prima determinat de creatione angelorum, quantum ad illud quod adjacet eis quasi mensura ; in secunda determinat de conditione ipsorum creatorum, III dist., ibi : « Ecce ostensum est ubi angeli fuerint mox ut creati sunt. » Prima dividitur in duas : in prima ostendit quando creati sunt angeli ; in secunda ubi creati sunt, ibi : « Jam ostensum est quando creata fuerit angelica natura. » In prima dicit de quo est intentio ; in secunda prosequitur quæstionem, ibi : « Quædam auctoritates videntur innuere quod ante omnem creaturam creati sunt angeli. » Et circa hoc duo facit : primo movet quæstionem, ponendo rationes ad utramque partem ; secundo determinat eam, ibi : « Videtur utique hoc esse tenendum. » Et circa hoc tria facit : primo determinat quæstionem ; secundo determinationem confirmat, ibi : « Quod autem simul creata fuerit corporalis spiritualisque creatura, Augustinus... aperte ostendit » ; tertio objecta in contrarium solvit, ibi : « Hieronymus, *Super Epistolam ad Titum*, aliud videtur sentire. »

« Jam ostensum est quando creata fuerit angelica natura. » Hic determinat ubi creati sunt angeli : et primo ostendit quod in cælo empyreo ; secundo epilogat ea quæ dixerat, ibi : « Simul ergo visibilium rerum materia et invisibilium natura condita est » ; tertio objectionem in contrarium solvit, ibi : « Hic quæri solet si in cælo empyreo fuerunt angeli statim ubi facti sunt. »

## QUÆSTIO PRIMA

Hic est duplex quæstio : prima de ævo, quod durationem angeli mensurat ; secunda de cælo empyreo, qui locus angelorum dicitur.

Circa primum tria quæruntur : 1° utrum ævum ab æternitate vel tempore differat ; 2° utrum sit unum tantum ævum ; 3° utrum ævum mensurans durationem angeli ante tempus inceperit.

### *ARTICULUS PRIMUS*

### *Utrum ævum sit idem quod æternitas*[1]

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod ævum sit idem quod æternitas. Sicut enim dicitur in lib. *De causis*, prop. 2, intelligentia parificatur æternitati. Non autem nisi sicut

1. I p. *Summæ theol.*, q. x, art. 4.

mensuratum mensuræ. Cum ergo mensura angelicæ durationis ponatur ævum, videtur quod sit idem æternitati.

2. Præterea, sicut se habent mensurata, ita et mensuræ. Sed angelus non est causa temporalium rerum. Ergo nec mensura durationis ejus causa erit temporis, sed tantum mensura durationis Creatoris[1], quæ est æternitas. Sed ævum est causa temporis, sicut dicit Boetius, *De consolatione*, lib. III, metr. IX, col. 758, t. 1 :

.....Qui tempus ab ævo
Ire jubes.

Ergo ævum est æternitas.

3. Præterea, sicut se habent mobilia ad invicem in successione, ita se habent immobilia ad invicem in immobilitate. Sed omnium mobilium est una mensura successiva, scilicet tempus. Ergo et omnium immobilium est mensura una, scilicet æternitas.

4. Sed contra, videtur quod ævum sit idem quod tempus. Quia secundum Augustinum, lib. VIII *Super Gen. ad litt.*, cap. XX, col. 388, t. III, Deus movet spiritualem creaturam per tempus. Sed talis creaturæ mensura ponitur ævum. Ergo ævum et tempus idem sunt.

5. Præterea, omnis mensura durationis creaturæ est divisibilis. Sed partes durationis non sunt simul. Ergo cum ævum sit mensura durationis creaturæ, videtur quod in eo sit successio. Sed hæc est ratio temporis. Ergo videtur quod tempus et ævum sint idem.

6. Præterea, nullum creatum est actu infinitum. Sed angelus in infinitum durabit, quia nunquam corrumpetur. Ergo sua duratio non est tota simul ; et sic idem quod prius.

7. Præterea, omne illud cujus duratio est tota simul, non differt in eo esse et fuisse. Sed illud quod fuit non potest intelligi non fuisse. Ergo non potest intelligi angelum non esse, nec Deus potest hoc facere : quod est falsum. Ergo duratio angeli non est tota simul.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod ævum ponitur mensura media inter tempus et æternitatem.

De distinctione autem temporis ab ævo est triplex opinio. Quidam enim dicunt quod idem est nunc ævi et temporis secundum essentiam, sed differunt secundum rationem : quia nunc temporis mensurat ipsum mobile inquantum est in motu ; eo quod sicut se habet tempus ad motum, ita se habet

1. Non insulse, ut in Parm. : « creationis. »

nunc temporis ad mobile, ut dicitur in IV *Physic.*, text. 114 : sed nunc ævi mensurat substantiam ipsius primi mobilis prout in se consideratur : et sic tempus et ævum differunt tantum ratione ; tamen ævo mensuratur non tantum substantia cæli sed etiam angeli. Sed hoc non potest stare : quia duratio respicit esse in actu ; non est autem idem actus nec unius rationis esse cæli quod mensuratur ævo, et moveri ipsius quod mensuratur tempore : et ideo secundum rem tempus et ævum differunt, cum diversorum generum sint diversæ mensuræ, ut ex X *Metaph.*, text. 4, patet.

Ideo alii, hoc concedentes, dixerunt quod ævum est mensura rei permanentis creatæ, sed tempus est mensura rei motæ ; et tamen in ævo est prius et posterius sicut in tempore, sed differunt, quia in tempore est prius et posterius cum innovatione, in ævo autem est sine innovatione et inveteratione. Hoc autem nihil videtur dictu : quia ubicumque est prius et posterius, oportet intelligere partem priorem et posteriorem, et in nulla duratione partes priores et posteriores sunt simul ; unde oportet quod quando est prius non sit posterius ; et ideo oportet posterius de novo advenire, cum prius non fuerit. Exemplum etiam quod ponunt falsum supponit : dicunt enim quod sicut invenitur fluxus alicujus ab alio continuus cum innovatione, eo quod semper aliud et aliud est quod fluit, sicut in exitu rivi a fonte, ita etiam invenitur fluxus continuus sine innovatione, sicut exitus radii a sole, qui semper est idem. Sed hoc non est verum quod[1] in exitu radii a sole attendatur prius et posterius primo et per se : quia illuminatio est motus et non est in tempore natura per posterius, eo quod esse illuminatum reducitur in quemdam motum, sicut in causam, in quo est innovatio situs ; scilicet in motum corporis illuminantis, quod illuminat dum super terram movetur. Esse autem angeli non reducitur in innovationem alicujus motus sicut in causam, nec in se innovatur, quia nihil fit quod prius non esset. Ergo impossibile est quod aliquo modo sit ibi prius et posterius.

Et ideo dicendum, quod tempus est mensura habens prius et posterius, ævum autem non habens ; oportet enim rationem mensuræ ex mensurato accipere. Esse autem angeli, quod ævo mensuratur, est indivisibile variatione carens, et ideo ævum

1. Sic codd. ; longe aliter Parm. Hæc enim habet : « Sed hoc non est verum, quia... a sole non attenditur, quia... illuminatio non est motus... in tempore nisi... eo quod omne quod illuminatur..., sicut in motum corporis. »

prius et posterius non habet ; sed motus qui tempore mensuratur, successione quadam perficitur ; et ideo in tempore invenitur prius et posterius. Differt autem ævum ab æternitate, sicut et esse angeli ab esse divino, in duobus. Primo, quia esse divinum est per se stans, quia est id quod est ; in angelo autem est aliud esse et aliud quod est[1]. Secundo, quia esse angeli est ab alio, sed[2] non esse[3] divinum ; unde patet quod sicut esse angeli est quædam participatio divini esse, ita etiam ævum est quædam participatio æternitatis ; et propter hoc doctores parum loquuntur de differentia ævi et æternitatis : unde Dionysius indifferenter utroque utitur.

Et per hoc patet responsio ad primum : quia æternitas ibi sumitur pro æternitate participata, quæ est ævum ; et Deus dicitur esse supra æternitatem, sicut supra ens, et supra omne quod nominatur.

Et similiter dicendum est ad secundum, quod ævum sumitur ibi pro æternitate. Si tamen sumatur secundum quod differt ab æternitate, sic dicitur tempus ab ævo fluere non effective, sed exemplariter : quia digniora in entibus sunt quodammodo exemplaria inferiorum, inquantum magis accedunt ad primum exemplar ; et ita ævum est exemplar temporis, inquantum æternitati similius est.

Ad tertium dicendum, quod motus univocatur ad minus in intentione generis ; et ideo omnibus motibus ordinatis ad invicem, potest una mensura respondere. Sed nullum esse creatum univocatur cum esse increato ; et ideo oportet ponere duas mensuras.

Ad quartum dicendum, quod angelus potest considerari dupliciter. Vel quantum ad suum esse quod est sine vicissitudine, et sic mensuratur ævo ; vel quantum ad operationem, et sic etiam quantum ad aliquam operationem ævo mensuratur prout scilicet intuetur res in Verbo, quia sic in ejus operatione non est vicissitudo aliqua : sed secundum aliam operationem, in qua est vicissitudo, mensuratur tempore, secundum scilicet quod intuetur res per plures species quæ sunt apud ipsum. Hoc autem tempus est aliud a tempore quod mensurat motum primum[4] primi mobilis, eo quod ista vicissitudo non ordinatur ad illam, nec istud tempus est continuum, sed numerus discretus vicissitudinis non continuæ : continuitas enim accidit

1. Al. « et aliquod quod est. »
2. Parm. : « et. »
3. Al. : « est. »
4. Parm. omittit : « primum. »

tempori ex parte motus numerati, et non secundum formam suam qua numerus est, ut dicit Commentator, in IV *Physic*, text. 99.

Ad quintum dicendum, quod omnis divisio durationis accidit ex motu per quem fit successio prioris et posterioris, et ideo tempus est mensura per modum numeri. Sed ævum et æternitas mensurant actum, in quo non accidit renovatio per motum ; et ideo sunt indivisibiles mensuræ per modum unitatis ; sicut enim tempus est numerus prioris et posterioris in motu, ita etiam et ævum est unitas permanentiæ actus qui est esse vel operatio creati, et similiter æternitatis increati.

Ad sextum dicendum, quod esse angeli non est infinitum privative per modum quanti, quia indivisibile est, cujusmodi[1] infinitum non potest esse in actu ; sed est infinitum negative, non simpliciter, sed respectu alicujus finis qui est terminus durationis quam non habet.

Ad septimum dicendum, quod potest Deus facere angelum non esse : quia sicut non potuit per se incipere, ita nec durare, nisi voluntate ejus ; et similiter potest intelligi non esse, eo quod sua quidditas non est suum esse. Nec tamen potest facere ut simul sit et non sit : nec hoc potest intelligi ; et sic non potest facere ipsum non fuisse, quia hæc possibilitas derivatur[2] ab illa, ut in I lib., distinct. XLIII, dictum est : et ideo objectio ista non est ad propositum.

## *ARTICULUS II*

### *Utrum ævum sit tantum unum*[3]

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod ævum non sit tantum unum. Sicut enim tempus est numerus numero numeratus[4], ita et ævum videtur esse unitas contracta vel determinata ad rem aliquam. Sed talis unitas multiplicatur ad multiplicationem eorum quibus convenit esse unum. Ergo non est tantum unum ævum.

2. Præterea, corporalium et incorporalium, cum sint diversorum generum, non est mensura una. Sed ævo mensurantur quædam corpora, sicut substantia cæli. Ergo videtur, cum etiam quædam spiritualia mensurentur ævo, quod ævum non sit unum.

1. Parm. : « cujus. »
2. Parm. : « diversificatur. »
3. I p. *Summæ theol.*, q. x, art. 6.
4. Parm. : « numerus motus. »

3. Præterea, omnium motuum quorum est tempus unum, est reductio in unum motum sicut in causam. Sed angeli non reducuntur in unum angelum[1] sicut in causam. Ergo non mensurantur uno ævo.

4. Præterea, quocumque angelo remoto, nihilominus remanebit esse aliorum angelorum ævo mensuratum. Sed quæcumque ita se habent quod remoto uno remanet alterum, non dependent ad invicem. Ergo videtur quod ævum unius angeli non dependet ad ævum alterius, et sic non est omnium unum ævum.

5. Præterea, si mensuretur per unum ævum, hoc non est nisi per ævum quod est mensura esse primi angeli. Sed, ut infra dicitur, angelus qui corruit, inter omnes major fuit. Ergo videtur quod esse omnium bonorum angelorum mensuretur ad ævum dæmonis, quod est absurdum. Ergo videtur quod non sit tantum unum ævum.

Sed contra, medium habet naturam extremorum. Sed ævum medium est inter æternitatem et tempus, æternitas autem est una, et similiter tempus. Ergo ævum est unum.

Præterea, hoc etiam videtur per hoc quod ævum est simplicius quam tempus, et ita magis unum.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod, ponendo unitatem ævi, oportet eam investigare ad similitudinem temporis : cujus causa tripliciter assignatur.

Quidam enim dicunt quod tempus est numerus motus ; unde sicut idem est denarius quo numerantur decem canes et decem equi ; ita est etiam idem tempus quo numerantur omnes motus. Sed hoc improbat Commentator in IV *Physic.*, text. 134 : quia unitas numeri diversorum numeratorum non est nisi unitas numeri mathematice accepti. Tempus autem non est quid mathematicum, sed naturale.

Præterea, omnia mathematica multiplicantur secundum esse quod habent in rebus sicut non est eadem linea in cupro et ligno secundum esse ; unde sequeretur quod tempus secundum esse numeraretur[2] ad numerum motuum ; et ita sequeretur quod essent plura tempora simpliciter, sed unum tantum in imaginatione[3].

Alii dixerunt quod, quia tempus est mensura variationis, et omnis variatio est ex potentialitate[4] materiæ, et quia mate-

1. Nicolaï omittit : « angelum. »
2. Parm. addit : « et multiplicaretur. »
3. Parm. : « imaginarie. »
4. Parm. : « possibilitate. »

ria est una, ideo dicunt tempus unum ab unitate materiæ. Sed hoc non videtur verum. Tempus enim non mensurat variationem in potentia, sed variationem in actu ; actus autem variationis in materia non est unus, sed plures ; sed tantum prima potentia ad variationem est una : quamvis etiam hoc non sit per se notum ; immo forte falsum, quod omnium mobilium sit materia una. Et præterea tempus de necessitate, cum sit numerus, respicit aliquam multitudinem numeratam. In materia autem prima secundum essentiam non est aliqua multitudo, sed solum secundum esse, et secundum hoc esse non est una in pluribus ; unde nec tempus materiæ secundum essentiam suam respondet, sed solum esse, secundum quod variatur per motum ; unde ex unitate materiæ nullo modo potest esse tempus unum.

Et ideo dicendum cum Commentatore, in IV *Physic.* text. 130 et 132, quod tempus est unum ab unitate motus primi mobilis : tempus enim comparatur ad istum motum non tantum ut mensura ad mensuratum, sicut ad alios motus, sed sicut accidens ad subjectum, quod ponitur in definitione ejus : ex quo habet unitatem et multitudinem. Unde primo mensurat motum diurnum, et per illum mensurat omnes alios ; sicut enim dicitur in X *Metaph.*, text. 3 et 4, unumquodque mensuratur per illud quod est primum et minimum sui generis. Et similiter dicendum est de ævo, quod est unum ab unitate esse simplicissimi æviternorum, quod est primus angelus : quia oportet unum esse simpliciorem altero, ut infra dicetur.

Ad primum ergo dicendum, quod mensura est duplex. Quædam intrinseca, quæ est in mensurato sicut accidens in subjecto ; et hæc multiplicatur ad multiplicationem mensurati ; sicut plures lineæ sunt quæ mensurant longitudinem plurium corporum æqualium. Est etiam quædam mensura extrinseca, et hanc non est necesse multiplicari ad multiplicationem mensuratorum, sed est in uno sicut in subjecto ad quod multa mensurantur, sicut multi panni mensurantur ad longitudinem unius ulnæ : et hoc modo multi motus mensurantur ad numerum unius primi motus, qui numerus est tempus; et multa permanentia ad unitatem unius permanentis, quod est ævum.

Ad secundum dicendum, quod spiritualia et corporalia possunt in permanentia essendi assimilari, et secundum hoc unam mensuram habere, quamvis in aliis multum distent.

Ad tertium dicendum, quod quamvis unus angelus non sit causa alterius, est tamen simplicior altero : et hoc sufficit ad rationem mensuræ.

Ad quartum dicendum, quod si non esset iste primus angelus

qui modo est, esset alius primus ad quem alii mensurarentur; sicut si non esset hoc primum mobile, esset aliud, cujus tempus esset mensura.

Ad quintum dicendum, quod cum ævum sit participatio æternitatis, quanto aliquid magis est in participatione æternitatis, per prius mensuratur ævo; et ideo cum angelus beatus magis sit in participatione æternitatis quam ille qui per peccatum corruit, non sequitur quod angelus beatus mensuretur ad ævum dæmonis, sed e converso.

## *ARTICULUS III*

### *Utrum duratio angeli inceperit ante mundum*[1]

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod duratio angeli ante mundum inceperit. Gregorius enim Nazianzenus, *Orat.* xxxviii, dixit, quod « Deus primo excogitavit angelicas substantias; et excogitatio ipsius opus ejus est », ut dicit Damascenus. lib. II, c. iii, col. 874, t. I. Ergo videtur quod ante alias creaturas angelus factus sit.

2. Præterea, creatura corporalis non æquiparatur spirituali. Sed ideo dicitur Deum noluisse mundum ab æterno facere, ne mundus sibi æquiparari videretur. Ergo videtur quod nec creaturam corporalem simul cum spirituali facere debuerit.

3. Præterea, nullus potest habere cognitionem alicujus re fiendæ, nisi præexistat aliquid ejus esse. Sed secundum Augustinum, II lib. *Super Gen. ad litt.*, cap. viii, col. 269, t. III[2], angelus in Verbo accepit cognitionem creaturæ per Verbum fiendæ, quæ cognitio matutina dicitur. Ergo videtur quod angelus ante alias creaturas factus sit.

4. Præterea, secundum aliquos angeli movent cælos. Sed motor præcedit mobile. Ergo videtur quod angeli præcesserunt cælos et alia corporalia[3].

Sed contra, quandocumque fuerunt angeli, distiterunt ab invicem per essentiam. Sed distantia aliquorum non potest intelligi nisi loco existente; nec locus, nisi sit corpus. Ergo angeli ante corporalia creati non sunt.

Præterea, si angelus ante corporalia creatus fuit, oportet quod « nunc » creationis angeli sit prius quam « nunc » creationis mundi. Sed ubicumque est « nunc » prius et posterius, ibi est

1. I p. *Summæ theol.*, q. lxi, art. 3.
2. Vide etiam lib. IV, c. xxii, etc.; liv. V, c. iv et v; lib. II *De civ. Dei*, c. vii.
3. Al.: « corpora »; Parm.: « corporea. »

tempus. Ergo oportet quod ante mundum fuerit tempus ; quod est impossibile, ut videtur, quia tunc esset et motus.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod creatio rerum dependet ex voluntate Creatoris, qui tunc et non prius res creare voluit ; quæ quia nobis nota non est initium creationis rerum ratione investigare non possumus, sed fide tenemus, prout nobis traditum est per eos quibus divinam voluntatem revelatam credimus.

Sciendum est ergo, quod circa inceptionem rerum sancti convenientes in eo quod fidei est, scilicet quod nihil est ab æterno præter Deum, varia, ad minus quantum ad verborum superficiem, dixisse inveniuntur in his quæ de necessitate fidei non sunt in quibus licuit eis diversimode opinari, sicut et nobis. Plures enim eorum qui Augustinum præcesserunt, ut Hieronymus[1], Hilarius, Gregorius Nazianzenus, videntur posuisse angelos ante creaturam corporalem factam[2], et corporalem per species[3] successive distinctam. Augustinus vero ponit corporalem simul et spiritualem creaturam factam, et corporalem simul secundum materiam et species, non tamen secundum individua, quæ successione temporis generantur. Sequentes vero ut Gregorius et Beda[4] concordant cum Augustino in coævitate corporalis et spiritualis creaturæ, et cum aliis in successione distinctionis corporum per species diversas et ideo communiter tenetur quod angelus non est factus ante corporalem creaturam ; hoc enim probabilius videtur, tum ex parte divinæ omnipotentiæ, cujus non est successive operari. tum ad excludendum errorem, ne viderentur angeli corporalium creatores esse. Tamen[5] alteri sententiæ præjudicandum non est, ut in *Littera* dicitur : quia non est demonstratum, nec fide expressum.

Ad primum ergo dicendum, quod si diversorum dicta ad convenientiam reducere volumus, quod tamen necessarium non est, potest dici quod auctoritates quæ coævitatem negare videntur, exponendæ sunt secundum ordinem dignitatis et non durationis.

Ad secundum dicendum, quod non est simile ; quia Deus

1. Hieronymus, ut supra, *Super cap.* I *Epist. ad Titum*, v. 2, col. 560, t. 7 ; Hilarius, XII *De Trin.*, § 37, col. 456, t. 2 ; Gregorius Nazianzenus, orat. XXXVIII, ut refert Joan. Damascenus, lib. II *De fide orth.*, c. III, col. 874, t. 1.
2. Parm. : « factos. »
3. Parm. : « spiritualem. »
4. Beda, *In Gen.*, col. 13, t. 2, ut in *Littera* dictum est.
5. Al. : « tum. »

præcedit creaturam non solum dignitate, sed etiam causalitate, quam ostendit mundi inchoatio : quia, ut Rabbi Moyses dicit, facillima via ad ostendendum Deum esse, et ab ipso esse omnia, est ex suppositione novitatis mundi : et ideo statutum est in lege ut septimo die festum ducerent, in quo mundus consummatus est, ut per novitatem mundi semper in cognitione Dei permanerent. Sed spiritualis creatura excedit corporalem dignitate, non causalitate ; quæ ne credi causa ejus posset, congrue simul utraque facta est.

Ad tertium dicendum, quod de re jam facta potest accipi cognitio ejus ut fiendæ, si consideretur in causis suis, ex quibus processit : et sic angeli susceperunt cognitionem rerum fiendarum in Verbo, quod est ars operativa rerum.

Ad quartum dicendum, quod motor non necessario præcedit mobile duratione, sed dignitate, ut patet de anima et corpore.

Aliæ rationes ad oppositum sunt etiam sophisticæ : quia essentia angeli non necessario indiget loco, nec eorum distinctio[1] est secundum ordinem vel distantiam localem, sed secundum principia essentialia. Similiter etiam alia objectio procedit de tempore imaginato : quia scilicet « nunc » imaginari ante mundum possumus, sicut etiam multas lineas extra cælum.

## QUÆSTIO II

Deinde quæritur de cælo empyreo, in quo angeli facti dicundur ; de quo tria quæruntur : 1° utrum sit corpus ; 2° quale sit ; 3° utrum influentiam habeat super alia corpora.

### *ARTICULUS PRIMUS*

*Utrum cælum empyreum sit corpus*[2]

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit corpus. Omne enim corpus naturale est sensibile, et præcipue sensu visus. Sed cælum empyreum non est visibile, sed intellectuale ut in *Littera* dicitur. Ergo non est corpus.

2. Præterea, cælum empyreum est locus contemplationis. Sed contemplationi non debetur locus corporalis, quæ etiam existentes in corpore a corporibus abstrahit : quia, secundum Augustinum, lib. IV *De Trinitate*, cap. xx, § 28, col. 907,

1. Parm. : « definitio. »
2. I p. *Summæ theolog.*, q. LXVI, art. 3.

t. VIII : « Quamdiu aliquid divinum mente percipimus, non in hoc mundo sumus. » Ergo videtur quod cælum empyreum non sit corpus.

3. Præterea, Philosophus probat in I *Cæli et mundi*, text. 69, 99, 100, etc., quod extra primum mobile non est aliquod corpus, extra quod tamen quodammodo ponit vitam beatam quam nos dicimus in cælo empyreo esse. Ergo videtur quod non sit corpus.

4. Præterea, corporum naturas perscrutati sunt philosophi, quibus etiam Deus sua invisibilia revelavit, secundum Apostolum ad Rom., I, Sed de cælo empyreo nullam mentionem fecerunt. Ergo non est corpus.

Sed contra omne quod movetur in loco est in loco : quia motus localis est primus motuum, ut in VIII *Physic.*, text. 45, probatur. Ergo videtur quod primum mobile sit in loco. Sed locus est superficies corporis continentis. Ergo oportet quod habeat corpus continens quietum, et hoc dicimus cælum empyreum.

Præterea, sicut dicitur, in II *Cæli et mundi*, text. 61, perfectius est quod acquirit bonitatem sine motu, quam quod per motum acquirit. Sed Dei perfecta sunt opera. Ergo oportet perfectissimum corpus esse immobile.

Præterea, ante omne multiforme est aliquid uniforme, ut in IX *Metaphys.*, text. 2, 3 et 4, probatur. Sed est aliquod cælum difforme, quod partim est diaphanum et partim lucidum actu, ut cælum stellatum. Ergo oportet aliquod esse tantum diaphanum et aliquod tantum lucidum, quod etiam concludi potest ex propositione qua utitur Philosophus in VIII *Physic.*, text. 18, etc., quod si aliquid invenitur compositum ex duobus, quorum unum invenitur per se, oportet et reliquum per se inveniri. Sed diaphanum est sicut potentia respectu lucidi. Ergo oportet primum corpus esse totum lucidum actu, et hoc dicimus cælum empyreum.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod cælum empyreum ratione investigari non potest : quia quidquid de cælis cognoscimus hoc est aut per visum aut per motum. Cælum autem empyreum nec motui subjacet nec visui, ut in *Littera* dicitur[1] ; sed per auctoritatem est habitum : et est corpus illud[2] quod principaliter ordinatum est ut sit habitatio bonorum[3], et hoc magis propter homines quorum etiam corpora glorifi-

1. Parm. addit : « unde nec naturali ratione. »
2. Parm. omittit : « illud. »
3. Parm. : « beatorum. »

cabuntur, quibus locus debetur, quam propter angelos qui loco non indigent; et quia illa gloria excedit investigationem humanam, ideo etiam et cælum empyreum.

Ad primum ergo dicendum, quod cælum empyreum dicitur intellectuale, quia nostris visibus non subjacet, sed intellectu tantum capitur, non quod in se non sit visibile.

Ad secundum dicendum, quod cælum empyurem dicitur locus contemplationis, non quantum ad necessitatem, sed quantum ad congruitatem, sicut etiam Ecclesia dicitur locus orationis.

Ad tertium dicendum, quod probationes Philosophi hoc demonstrant, quod extra totum universum non sit aliquod corpus, non quod extra hoc cælum non sit aliud cælum : quia in numero sphærarum etiam philosophi dissentire inveniuntur.

Ad quartum dicendum, quod ratio jam dicta est, quare philosophi hoc cælum non cognoverunt : quia nec motui nec visui subjacet; et tamen multa quæ de istis dixerunt, non demonstrative, sed probabiliter cognoverunt; unde ipsemet Philosophus testatur in II *Cæli et mundi*, a test. 60 ad 72, topica solutione se solvere quæstiones difficiles.

Aliæ etiam rationes non sunt cogentes : quia ultimum cælum quod movetur, non est in loco per se, sed per accidens, ut dicit Philosophus in IV *Physic.*, text. 46 : ubi Commentator etiam diversas sententias philosophorum de hoc posuit; nec etiam oportet quod id quod sine motu bonitatem divinam participat sit corpus : nec iterum oportet quod multiforme reducatur in[1] uniforme[2] corporeum.

## *ARTICULUS II*

### *Utrum cælum empyreum sit lucidum*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod cælum empyreum non sit lucidum. Quia, secundum Avicennam, VI *Natur.*, parte III, causa luciditatis est congregatio partium diaphani, ut patet in chrystallo, et hoc dicit Commentator in lib. *De substantia orbis*, cap. II. Sed cælum empyreum est subtilissimum, cum sit nobilissimum corporum, et maxime formale. Ergo cælum empyreum non est lucidum.

2. Præterea, cælum empyreum est majus quantitate et virtute quam sol. Sed sol, quando directe nobis opponitur,

1. Parm. : « ad. »
2. Al. : « et uniforme. »

facit nobis diem, et a nobis videtur. Ergo cum cælum empyreum semper nobis opponatur directe, videtur quod si esset lucidum, semper nobis esset dies, et semper videremus ipsum, quod falsum est.

3. Item, videtur quod non sit immobile. Omne enim quantum habet partes distantes. Sed quod habet partes distantes ubi est una pars ejus potest esse etiam alia : ita et singulæ partes ejus possunt esse ubi non sunt : et quod est hujusmodi' est mobile secundum locum. Cum ergo cælum empyreum sit quantum, quia est corpus, videtur quod sit mobile.

4. Præterea, omne corpus naturale est mobile : tum quia natura est principium motus ; tum quia corpus materiale est corpus in materia ; et materia et motus se consequuntur. Sed cælum empyreum est corpus naturale ; alias esset mathematicum et in imaginatione tantum[1]. Ergo cælum empyreum est mobile.

5. Item, videtur quod sit divisibile per densitatem et raritatem. Vox enim non potest formari nisi in tali tempore quod per modum istum dividitur, sicut in aere. Sed in cælo empyreo formabitur vox, quia erit ibi laus vocalis, ut a multis dicitur. Ergo videtur quod sit divisibile.

6. Præterea, omne corpus per quod est motus, est divisibile per rarefactionem et condensationem, nisi ponatur duo corpora esse in eodem loco. Sed corpora gloriosa in cælo empyreo movebuntur, ut dicitur Sap., III, 7 : *Fulgebunt justi et tanquam scintillæ in arundineto discurrent.* Ergo est divisibile : et ex hoc ulterius potest concludi, quod sit generabile et corruptibile, quia densitas et raritas sunt quædam principia generationis et corruptionis.

Sed contra, in *Littera* dicitur, quod dicitur empyreum non ab ardore, sed a splendore ; dicitur etiam, quod a volubilitate mundi secretum est ; dicitur etiam, quod non habet ardorem, et per consequens nec aliquam qualitatem activam nec passivam. Ergo est incorruptibile, immobile[2] et lucidum.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod cum omnes res determinentur a fine, oportet conditiones cæli empyrei accipere secundum quod convenit statui bonorum, propter quod factum est ; et quia illi sunt in plena participatione æternæ lucis, et quietis, et æternitatis, ideo decet cælum empyreum lucidum, immobile et incorruptibile esse.

1. Parm. : « imaginabile, » omisso « tantum. »
2. Al. : « mobile » ; item : « in mobile et lucidum. »

Ad primum ergo dicendum, quod illa ratio procedit de eo quod est hoc modo lucidum quod[1] radios emittit sensui nostro visibiles : propter quod etiam ignis in propria sphæra non lucet. Sic autem non dicimus lucidum cælum empyreum, sed quia in natura sua lucem habet, eo quod maxime formale est.

Et per hoc patet responsio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod quanto, prout quantum est, non debetur proprie locus, nec per consequens potentia ad ubi, sed prout habet determinatam naturam ; unde dicitur in I *De gener.*, text. 44, quod mathematicis similitudinarie dandus est tactus et locus[2].

Ad quartum dicendum, quod naturale potest dupliciter sumi. Uno modo prout dividitur contra ens in anima ; et sic dicitur naturale omne illud quod habet esse fixum in natura ; et sic cælum empyreum et angeli dicuntur naturalia. Alio modo dicitur naturale, secundum quod dividitur contra ens divinum, quod abstrahitur a materia et motu : et sic naturale dicitur illud solum quod movetur, et est ordinatum ad generationem et corruptionem in rebus : et hoc modo cælum empyreum non est ens naturale, sed divinum, quod ordinatum est ad gloriam bonorum ; nec materiam habet determinatam ad motum, sed ad finem suum : quia et mathematici non abstrahunt ab omni materia, sed a sensu[3] tantum, ut in VIII *Metaphys.*, text. 2, 3 et 15, dicitur. Unde non oportet, ubicumque est materia, quod sit motus ; sed verum est quod in mobilibus et in immobilibus est materia æquivoce.

Ad quintum dicendum, quod cælum empyreum est locus angelorum, animarum et hominum. Angelorum autem et animarum exutarum constat quod non erit in cælo empyreo laus vocalis ; sed utrum hominum post resurrectionem futura sit ibi laus vocalis, dubitatio est ; quibusdam dicentibus non futuram ibi esse laudem vocalem, sed solum mentalem, quæ dignior est : quia nec erit ibi respiratio, sed solum in respirantibus est vox, ut in II *De anima*, text. 88 et 90, aicitur. Alii vero dicunt, futuram etiam ibi laudem vocalem, non propter aliquam indigentiam, sed ut nihil in sanctis vacet a divina laude, neque mens, neque lingua. Quomodo aut m esse possit, ita dicunt quod scilicet in pulmone et instrumentis vocalibus est aer, et per illum aerem poterunt voces formare,

1. Parm. : « quia. »
2. Parm. : « motus. »
3. Parm. : « sensibili. »

sicut et animalia quæ habent spiritum complantatum, ut dicitur in lib. *De somn. et vigil.*, cap. III. Et hoc quantum ad aliquid videtur esse conveniens, quia ad formationem vocis non est necessaria expulsio vel attractio aeris : unde respirando non potest animal vocem formare, ut dicitur in II *De anima*, text. 90 et 91. Sed quoad aliquid videtur insufficiens : quia ad vocem non tantum exigitur aer interior, sed etiam exterior, cujus confractione et motu sonus deferatur. Unde plus addendum est, ut dicamus, quod quædam sensibilia deferuntur ad sensum secundum esse spirituale tantum, sicut species colorum ; quædam quæ contingunt organum secundum esse suum materiale, sicut in gustu et tactu ; quædam vero deferuntur utroque modo, sicut species odorum cum permixtione fumalis evaporationis ; tamen species extenditur ultra fumalem evaporationem. Et similiter est de sono et motu, ibi tamen species soni deferetur[1] secundum esse spirituale tantum : unde non oportebit esse motum in medio, aut confractionem, aut condensationem. Vel potest dici, quod etiam erit confractio cæli empyrei : nec hoc erit ei ignobilitas, quia erit instrumentum motum a lingua glorificata, et materia vocis prolatæ in laudem divinam ; nec propter hoc sequitur quod sit generabile et corruptibile : quia raritas et densitas sunt æquivoce dicta in isto corpore et in aliis corporibus ; sicut etiam ponunt astrologi inter duas sphæras, quæ non possunt scindi, esse aliquod spatium repletum corpore divisibili, cum in isto spatio sit motus planetarum, secundum motum epicycli.

Et per hoc patet responsio ad ultimum.

Item per miraculum fieri potest quod duo corpora sint in uno loco, quod oportet esse ad minus, dum corpus gloriosum supra cælum empyreum transfertur mediante cælesti corpore, quod non scinditur. Quid autem de his verum sit, incertum est, quia nec fide determinatur, nec ratione probatur.

## ARTICULUS III

### *Utrum cælum empyreum habeat influentiam super alia corpora*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod cælum empyreum influentiam habeat supra alia corpora. Ita enim est in[2] elementis, quod semper continens est salvans contentum,

1. Parm. : « defertur. »
2. Parm. addit : « aliis. »

quamvis sit contrarium sibi, eo quod est locus ejus, et habet se ad ipsum sicut actus ad potentiam, et sicut totum ad partem divisam, ut dicitur in IV *Phys.*, a text. 46 ad 49. Sed cælum empyreum continet alios cælos. Ergo multo fortius, cum non contrarietur eis, videtur quod influat[1] in eos continendo et salvando eos.

2. Præterea, secundum Avicennam et alios philosophos, sol habet effectum in istis inferioribus per lumen suum, quod irradiando emittit. Sed cælum empyreum est totum lucidum. Ergo videtur quod influentiam habeat in inferiora corpora.

3. Præterea, in primo mobili est dextrum et sinistrum, et aliæ positiones, ut in II *Cæli et mundi*, a text. 13 ad 16, determinatur. Sed hoc non potest esse nisi per influentiam alicujus superioris. Cum ergo nullum corpus sit superius, nisi cælum empyreum, videtur quod per[2] influentiam ejus hoc habeat.

4. Præterea, ad nobiliorem formam est nobilior dispositio. Sed ad formam animæ vegetabilis disponit lux cæli siderei. Ergo cum anima sensibilis sit nobilior, videtur quod ad ipsam disponat lux cæli chrystallini ; ulterius ad animam rationalem lux cæli empyrei ; et sic aliquam[3] influentiam habet in inferiora.

Sed contra, status gloriæ est alius a statu generationis et corruptionis, qui competit viæ. Cælum autem empyreum ordinatur ad statum gloriæ. Ergo videtur non esse ejusdem ordinis cum aliis corporibus. Sed ea quæ non sunt ejusdem ordinis non habent influentiam ad invicem. Ergo cælum empyreum non influit in alia corpora.

Præterea, angeli sunt nobiliores cælo empyreo. Sed angeli non habent causalitatem super alias res. Ergo multo minus cælum empyreum.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod cælum empyreum nullam habet influentiam super alia corpora, quæ rationabiliter poni possit. Non enim ponimus aliquod corpus habere influentiam super aliud, nisi per motum ; quia, ut in lib. *De causis*, prop. 3, dicitur, etiam anima in hoc ab intelligentia deficit, quia non imprimit in res nisi movendo eas ; et multo minus corpus. Nullum autem corpus movet nisi motum, ut a philosophis probatum est ; cælum enim per motum suum causat generationem et corruptionem in istis inferioribus :

1. Al. : « non influat. »
2. Parm. omittit : « per » et « hoc. »
3. Parm. omittit : « aliquam. »

unde dicitur in VIII *Phys.*, text. 1, quod motus ejus est sicut vita existentibus omnibus. Unde dicit Rabbi Moyses, quod cælum in universo est sicut cor in animali, cujus motus si ad horam quiesceret, corporis vita finiretur. Unde cum cælum empyreum ponatur immobile, non potest rationabiliter poni influentiam super corpora habere. Constat enim quod non habet influentiam sine motu ad modum creantis. Nec tamen negatur quin Deus potentiam influendi sine motu ei conferre potuisset ; sed quia hoc nec auctoritate confirmatur nec ratione, ideo positio eorum qui dicunt cælum empyreum influentiam super alia corpora habere, eadem facilitate contemnitur qua tenetur (*a*) ; et præcipue cum in talibus non quæratur quid Deus per miraculum possit facere, sed quid naturæ rei conveniat, ut dicit Augustinus, II *Super Genes.*, cap. I, col. 263, t. III.

Ad primum ergo dicendum, quod corpus motum motu recto, generabile et corruptibile, indiget loco continente et conservante ; et ista virtus locandi et conservandi attenditur in uno elementorum respectu alterius, cum virtute cæli influentis in elementa per motum. Corpus autem motum circulariter, incorruptibile, non indiget ad motum loco extrinsecus continente, nec etiam ad conservationem ; et quod aliquod hujusmodi corpus habeat exterius continens, hoc est per accidens, ut in IV *Phys.*, text. 43, Commentator dicit ; unde non dependet ab eo nisi inquantum revolvitur revolutione ejus. In cælo autem empyreo non ponitur aliqua revolutio : unde non remanet aliquis influendi modus.

Ad secundum dicendum, quod lux cæli empyrei, ut dictum est, non est per modum fulgoris irradiantis in alia corpora, et ideo nec etiam illuminationis influxum in alia corpora habet[1] : cujus ratio est, quia cum sit virtuosissimum corporum et maximum, sine lumine solis omnia illuminaret. Et præterea lumen cæli non est causa effectiva in inferioribus, nisi supposito motu qui a cælo empyreo removetur.

Ad tertium dicendum, quod dextrum et sinistrum sunt in cælo ex virtute motoris sui, quicumque sit iste, non ex influentia alicujus corporis, sicut et in animali est ex virtute animæ.

Ad quartum dicendum, quod nobilissima dispositio, quæ unquam potest esse in corpore ad formam, est infra mobi-

1. Parm. : « illuminationem influit in alia corpora. »

(*a*) Aliter in *Summa theologiæ*, I part., q. LXVI, art. 3, ad 2 : « Ita cælum empyreum habet influentiam super corpora quæ moventur, licet ipsum non moveatur. »

litatem cæli : unde eadem virtus cælestis est per quam corpus disponitur ad formam elementi et mixti, et animæ vegetabilis, sensibilis, rationalis : nec oportet, si hoc cælum disponit ad animam vegetabilem, quod non possit disponere ad animam sensibilem, nisi probetur quod ex hoc esset ultimum virtutis ejus ; quod falsum est. Unde patet quod ista positio fundatur super tria falsa. Primum est quod dispositio quæ est in corpore humano ad animam, non possit esse ex virtute solis. Secundum est quod lux sit corpus materialiter veniens in compositionem animati. Tertium est quod sit[1] medium inter animam et corpus ; quæ sunt absurda apud omnes qui rationaliter locuti sunt ; et ideo, uno inconvenienti dato, alia contingunt ; et hoc non est mirum.

## EXPOSITIO TEXTUS

« Quantas prius æternitates... fuisse arbitrandum est ? » Videtur falsum dicere, quia æternitas est tantum una. Præterea. In quo differt sæculum, tempus et æternitas ?

Ad hoc dicendum, quod in angelo est tria considerare : scilicet esse ejus, cujus mensura dicitur sæculum ; quia, ut dicitur in I *Cæli et mundi*, text. 100, sæculum dicitur finis et horizon vitæ[2] uniuscujusque. Secundo operationem ipsius, in qua res in propria natura cognoscit[3] per species innatas, in qua est vicisitudo et aliquis modus motus ; et sic mensuratur tempore, quod tamen est aliud ab eo quod est numerus motus cæli. Tertio operationem qua Verbum intuetur : et sic fit in participatione æternitatis et beatitudinis ; et secundum quod sunt multæ beatitudines participate, ita et æternitates : quamvis beatitudo essentialiter sit tantum una.

« Sed ibi cælum vocat Dei celsitudinem. » Hoc cælum non est corpus, quia cælum sanctæ Trinitatis dicitur esse, et est[4] idem quod essentia majestatis ejus : in quo cælo nulla creatura potest esse, sicut nec æquari Deo ; sed tantum tres coæternæ et coæquales in eo sunt personæ.

---

1. Parm. addit : « per. »
2. Parm. omittit : « horizon vitæ. »
3. Parm. : « cognoscitur. »
4. Parm. omittit : « et est. »

# DISTINCTIO III

*Quales facti fuerint angeli, et quod quatuor eis attributa sunt in ipso initio suæ conditionis*

Ecce ostensum est ubi fuerunt Angeli mox ut creati sunt ; nunc consequens est investigare quales facti fuerunt in ipso primordio suæ conditionis. Et quatuor quidem angelis videntur esse attributa in initio subsistentiæ suæ, scilicet essentia simplex, id est indivisibilis et immaterialis, et discretio personalis ; et per rationem naturaliter insitam intelligentia, memoria et voluntas, sive dilectio ; liberum quoque arbitrium, id est libera inclinandæ voluntatis sive ad bonum sive ad malum facultas ; poterat enim per liberum arbitrium sine violentia et coactione ad utrumlibet propria voluntate deflecti.

*An omnes fuerunt æquales angeli in tribus, scilicet in essentia, in sapientia, in libertate arbitrii*

Hic considerandum est utrum in substantia spirituali et sapientia rationali, id est intellectu, et libertate arbitrii, quæ omnibus inerant, omnes æquales fuerint ; ut sit prima consideratio de substantia, secunda de forma, tertia de potestate. Persona quippe substantia est, sapientia forma, arbitrium potestas et ad substantiam quidem pertinet naturæ subtilitas, ad formam vero intelligentiæ perspicacitas, et ad potestatem voluntatis rationalis habilitas.

*Hic dicit, quod differentes fuerunt in illis*

Illæ igitur essentiæ rationales, quæ personæ erant, et spiritus erant, naturaque simplices, ac vita immortales, differentem essentiæ tenuitatem et differentem sapientiæ perspicacitatem, atque differentem arbitrii libertatem, et habilitatem[1] recte habuisse intelliguntur ; sicut in corporibus nonnulla differentia est secundum essentiam ac formam et pondus : quædam enim aliis meliorem et digniorem essentiam et formam habent, et alia aliis leviora atque agiliora sunt. Ad hunc ergo modum credendum est illas spirituales naturas convenientes suæ puritati et excellentiæ, et in essentia, et in forma, et in facultate differentias accepisse in exordio suæ conditionis, quibus alii superiores, alii inferiores, Dei sapientia constitue-

1. Al. : « arbitrii habilitatem. »

rentur, aliis majora, aliis minora dona præstantis ; ut qui tunc per naturalia bona aliis excellebant, ipsi etiam post per munera gratiæ eisdem præessent. Qui enim natura magis subtiles et sapientia amplius perspicaces creati sunt, hi etiam majoribus gratiæ muneribus præditi sunt, et dignitate excellentiores aliis constituti ; qui vero natura minus subtiles, et sapientia minus perspicaces conditi sunt, minora gratiæ dona habuerunt, inferioresque constituti sunt sapientia Dei, æquo moderamine cuncta ordinantis.

*Secundum quid consideranda est differentia facultatis arbitrii, quod nec minor tenuitas naturæ infirmitatem, nec minor cognitio sapientiæ ignorantiam, nec inferior libertas neccessitatem inducit.*

In ipsa facultate arbitrii differentia animadvertenda est secundum differentem naturæ virtutem, et differentem cognitionis et intelligentiæ vim. Et sicut differens vigor et subtilitas naturæ infirmitatem non adducit, minorque cognitio sapientiæ ignorantiam non legerit; sic libertas inferior nullam arbitrio necessitatis voluntatem imponit.

*Quæ communia et æqualia habuerunt angeli*

Et[1] sicut in prædictis angeli differebant, ita et quædam communia et æqualia habebant. Quod spiritus erant, quod indissolubiles et immortales erant, commune omnibus et æquale erat. In subtilitate vero essentiæ, et intelligentia sapientiæ, et libertate voluntatis differentes erant. Has discretiones intelligibiles invisibilium naturarum, ille solus comprehendere potuit et ponderare qui cuncta fecit in pondere, numero et mensura, Sap., XI.

*An boni vel mali, justi vel injusti creati sunt angeli ; et an aliqua mora fuerit inter creationem et lapsum*

Illud quoque investigatione dignum videtur, quod et a pluribus quæri solet, utrum boni vel mali, justi vel injusti creati sunt angeli ; et an aliqua mora fuerit inter creationem et lapsum, vel sine mora in ipso creationis exordio ceciderunt.

*Opinio quorumdam dicentium, angelos in malitia creatos, et sine omni mora corruisse*

Putaverunt enim quidam angelos qui ceciderunt, creatos esse malos, et non libero arbitrio in malitiam declinasse, sed

1. Al. : « at. »

in malitia a Deo factos esse ; nec aliquam fuisse moram inter creationem et lapsum, sed ab initio apostatasse ; alios vero creatos fuisse plene beatos : qui opinionem suam muniunt auctoritate Augustini, *Super Genesim*, lib. XI, cap. XVI, col. 437, t. III, ita dicentis : « Non frustra putari potest ab initio temporis diabolum cecidisse, nec cum sanctis angelis pacatum aliquando vixisse et beatum, sed mox apostatasse. Unde Dominus ait, Joan. XIII, 44 : *Ille homicida erat ab initio, et in veritate non stetit* : ut intelligamus, quia in veritate non stetit ex quo creatus est : qui staret si stare voluisset. » Idem in eodem lib., cap. XIX et XX, col. 439 : « Non frustra, inquit, putandum est ab ipso initio temporis vel conditionis suæ diabolum cecidisse, et nunquam in veritate stetisse. Unde quidam in hanc malitiam libero arbitrio non esse flexum, sed in hac quamvis a Deo, putant esse creatum, secundum illud beati Job, cap. XL, 14 : *Hoc*[1] *est*, inquit, *initium figmenti Dei, quod fecit Deus, ut illudatur ei ab angelis ejus* ; et Propheta ait, psal. CIII, 26 : *Draco iste quem formavit ad illudendum ei* : tanquam primo factus sit malus et invidus diabolus, non voluntate depravatus. » His aliisque testimoniis utuntur qui dicunt angelos qui ceciderunt, creatos fuisse malos, et sine mora corruisse. Eos vero qui perstiterunt perfectos et beatos esse creatos, astruunt auctoritate Augustini, qui, *Super Gen.*, lib. I, c. I, col. 247, t. III, etc., dicit, per cælum significari creaturam spiritualem, quæ ab exordio quo facta est, et perfecta et beata est semper.

*Aliorum sententia probabilis, qui dicunt omnes angelos creatos esse bonos, et aliquam fuisse morulam inter creationem et casum.*

Aliis autem videtur omnes angelos creatos esse bonos, et ipso creationis primordio bonos extitisse, id est sine vitio ; justosque fuisse, id est innocentes, sed non justos, id est virtutum exercitium habentes. Nondum enim præditi erant virtutibus, quæ stantibus appositæ fuerunt in confirmatione per gratiam. Aliis vero per liberum arbitrium superbientibus, et ideo cadentibus, aliquam etiam fuisse morulam, aiunt, inter creationem et lapsum, vel confirmationem : et in illa brevitate temporis omnes boni erant, non quidem per usum liberi arbitrii, sed per creationis beneficium : et tales erant qui stare poterant, id est non cadere per bona creationis, et cadere per liberum arbitrium. Poterant enim peccare et non peccare ; sed non poterant proficere ad meritum vitæ, nisi gratia superadderetur : quæ addita est quibusdam in confirmatione. Et ad hoc confirmandum utuntur testimonio Augustini, qui, *Super*

1. Juxta Septuaginta, ut notat Nicolaï, ubi Vulgata legit : *Ipse est principium viarum Dei, qui fecit eum, applicabit gladium ejus. Huic montes herbas ferunt : omnes bestiæ agri ludent ibi.*

*Genes.*, lib. I, c. I, col. 247, t. III, dicit, angelicam naturam primo informiter creatam, et cælum dictam ; postea formatam, et lucem appellatam, quando ad Creatorem est conversa, perfecta dilectione ei inhærens. Unde prius dictum est : *In principio creavit Deus cœlum et terram ;* et postea subditum : *Dixit Deus : Fiat lux, et facta est lux ;* quia primo agitur de creatione spiritualis naturæ informis, postea de formatione ejusdem. Ratio quoque obviat illis qui dicunt angelos creatos fuisse malos. Non enim potuit Creator optimus, auctor mali esse ; ideo totum bonum erat quod ex ipso illis erat ; et totum bonum erat, quoniam ex ipso totum erat. Hoc modo probatur, quod boni erant omnes angeli quando primo facti sunt, sed ea bonitate quam natura incipiens acceperat.

*Probationem Augustini contra illos inducit qui dicunt angelos factos malos, et verba etiam Job determinat, quæ illi pro se inducebant.*

Ideoque Augustinus, exterminans opinionem eorum qui angelos creatos fuisse malos putant, auctoritate et ratione probat bonos fuisse creatos ; et verba præmissa beati Job, quæ illi pro se inducebant, quomodo sint intelligenda, aperit, ita dicens, *Super Genes.*, lib. XI, cap. XXI, etc., col. 240, t. III : « Omnia, inquit, fecit Deus valde bona. Naturam igitur angelorum bonam fecit. Et quia injustum est ut nullo merito hoc in aliquo Deus damnet quod creavit : non naturam, sed voluntatem malam puniendam esse credendum est ; nec ejus naturam esse significatam cum dicitur : Hoc est initium figmenti Dei : sed corpus aereum, quod tali voluntati aptavit Deus ; vel ipsam ordinationem Dei, in qua eum etiam invitum fecit utilem bonis ; vel ipsius angeli facturam : quia etsi Deus præsciret voluntate malum futurum, fecit tamen eum, providens quanta de illo sua bonitate esset facturus. Figmentum ergo Dei dicitur : quia cum sciret eum Deus voluntate malum futurum, ut bonis noceret, creavit tamen illum, ut de illo bonis prodesset. Hoc autem fecit, ut illudatur ei. Illuditur enim ei cum sanctis proficit tentatio ejus ; sicut et mali homines, quos Deus malos futuros prævidens creavit, tamen ad sanctorum utilitatem illuduntur cum præstatur sanctis eorum tentatione profectus. Sed ipse dicitur initium[1], quia præcedit antiquitate et principatu malitiæ. Hæc autem illusio fit angelis malis et hominibus malis per angelos sanctos[2] : quia subdit eis angelos malos et homines malos, ut non quantum nituntur, sed quantum sinuntur, possint[3]. » Ecce aperte ostendit qualiter prædicta verba Job intelligenda sint, et angelicam naturam bonam creatam asserit.

1. Al. : « est initium. »
2. Al. : « malos. »
3. Al. additur : « nocere. »

*Quomodo intelligenda sint verba Domini præmissa disserit, evidenter tradens, angelos esse creatos bonos, et post creationem cecidisse.*

Deinde qualiter vérba Domini quæ supra posuit accipienda sint, Augustinus aperit, ubi etiam sua quæ prædixit, verba determinat, evidenter docens, angelos fuisse creatos bonos, et post creationem interposita aliqua morula cecidisse, ita inquiens, cap. XXIII, col. 441, t. III : « Quod putatur diabolus nunquam in veritate stetisse et nunquam beatam vitam duxisse, sed ab initio cecidisse : non sic accipiendum est, ut malus a bono Deo creatus esse putetur : quia ab initio non cecidisse diceretur. Non enim cecidit, si talis, id est malus, factus est. A quo enim caderet ? Factus ergo prius, statim a veritate se avertit, propria potestate delectatus ; beatæque vitæ dulcedinem non gustavit, quam non utique acceptam[1] fastidivit, sed nolendo amisit[2]. Sui ergo casus præscius esse non potuit : quia sapientia fructus est pietatis. Continuo autem ut factus est, cecidit, non ab eo quod acepit, sed ab eo quod acciperet, si Deo subdi voluisset. » Ecce hic aperte declarat angelos bonos esse creatos, et post creationem cecidisse : et fuit ibi aliqua morula, licet brevissima. Quod Origenes confirmat, *Super Ezech.*, hom. I, § 3, col. 671, t. III, dicens : « Serpens hostis est contrarius veritati ; non tamen a principio, neque statim super pectus et ventrem suum ambulavit. Sicut Adam et Eva non statim peccaverunt, ita et serpens aliquando fuit non serpens, cum in paradiso deliciarum moraretur. Deus enim malitiam non fecit. » Ecce hic aperte dicit, post creationem, interposita morula, cecidisse. Ideoque illa verba sic accipienda videntur, « homicida erat ab initio », vel, « mendax », id est statim post initium, quando sibi Dei æqualitatem promisit, et seipsum occidit, qui homo dicitur in Evangelio. Nec in veritate stetit[3], quia in ea non fuit ; sed ab initio temporis, id est statim post initium temporis apostatavit. Potest etiam et sic accipi illud, « ab initio homicida fuit », vel « mendax », id est ex quo homo fuit conditus, quem per invidiam in mortem præcipitavit, et fallaciter seduxit. Ex prædictis igitur liquet omnes angelos bonos esse creatos, et post creationem quosdam cecidisse a bono quod habuissent, si perstitissent.

*Quod triplex fuit angelis sapientia ante casum vel confirmationem*

Hic quæri solet quam sapientiam habuerint ante casum vel confirmationem. Erat in eis naturalis cognitio triplex, qua sciebant quod facti erant, et a quo facti erant, et cum quo

1. Al. additur : « non. »
2. Al. : « sed nolendo accipere remisit. »
3. Nicolaï : non stetit. »

facti erant. Et habebant aliquam boni et mali notitiam, intelligentes quid appetendum vel respuendum illis foret.

*An aliquam Dei habuerint dilectionem, vel sui invicem*

Solet etiam quæri utrum aliquam Dei vel sui invicem dilectionem habuerint. Ad quod dici potest, quoniam naturalem habebant dilectionem, ut memoriam, intellectum et ingenium, qua Deum et se aliquatenus diligebant ; per quam tamen non merebantur.

## DIVISIO PRIMÆ PARTIS TEXTUS

Ostenso quando et ubi angeli creati sunt, hic inquirit quales effecti sunt, et dividitur in tres partes : in prima inquiritur quales effecti sunt quantum ad perfectionem naturæ ; in secunda, quales quantum ad gratiam vel culpam, ibi : « Illud quoque investigatione dignum videtur » ; in tertia, quales quantum ad gloriam vel materiam, IV dist., ibi : « Post hæc videndum est utrum perfectos et beatos creavit Deus angelos, an miseros et imperfectos. » Prima in duas : in primo ostendit quod fuerunt naturales perfectiones angelis in principio creationis collatæ ; secundo ostendit qualiter ad invicem secundum illas perfectiones[1] comparentur, ibi : « Hic considerandum est. » Et circa hoc duo facit : primo ostendit in quibus erant inæquales ; secundo ostendit in quibus erant æquales, ibi : « Et sicut in prædictis[2] angeli differebant, ita et quædam communia et æqualia habebant. » Circa primum duo facit ; primo ostendit eos fuisse inæquales in perfectionibus naturalibus ; secundo ostendit quod secundum gradum naturalium, fuit etiam in eis gradus gratuitorum donorum, ibi : « Ad hunc ergo modum credendum est illas spirituales naturas, convenientes suæ puritati et excellentiæ... differentias accepisse. »

## QUÆSTIO PRIMA

Hic quæruntur sex : 1° utrum angeli sint adeo simplices, quod non sint compositi ex materia et forma ; 2° utrum sit in eis personalitas ; 3° utrum sit in eis aliquis numerus, et quis est ille ; 4° utrum omnes sint unius speciei ; 5° si non[3], utrum sint unius generis ; 6° de differentia angeli et animæ rationalis.

1. Parm. : « operationes. »
2. Al. : « et sint prædictis », etc.
3. Al. deest « si non. »

## ARTICULUS PRIMUS

### *Utrum angelus sit compositus ex materia et forma*[1]

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod angelus sit compositus ex materia et forma. Quidquid enim est in genere aliquo, participat rationem illius generis. Sed ratio substantiæ, secundum quod est prædicamentum, est quod sit composita ex materia et forma. Boetius enim dicit in *Comment. Prædicamentorum*, in *Expos. prædic. substantiæ*, lib. I, col. 184, t. II, quod Aristoteles, relictis extremis, scilicet materia et forma, agit de medio, id est de composito, cum de substantia determinat. Cum ergo angelus sit in prædicamento substantiæ, videtur quod ex materia et forma componatur.

2. Præterea, quæcumque sunt in aliquo genere uno communicant uniformiter principia illius generis. Sed principia generis substantiæ sunt materia et forma. Cum ergo corpora quæ sunt in genere substantiæ communicent ista principia ita quod ex eis componuntur, videtur quod etiam angelus, qui est in eodem genere, ex materia et forma componatur.

3. Præterea, ubicumque inveniuntur proprietates materiæ, invenitur materia ; cum proprietates materiæ rei non sint a re separatæ. Sed recipere, substare, et hujusmodi, sunt proprietates materiæ. Ergo cum inveniantur in angelo, videtur quod angelus sit ex materia compositus.

4. Præterea, omne quod est, vel est tantum actus, vel tantum potentia, vel utrumque. Sed angelus non est actus purus quia sic non differret a Deo ; nec est potentia pura, quia sic non differret a materia prima, et præterea nullam operationem haberet. Ergo est compositus ex actu et potentia : et hoc est componi ex materia et forma. Ergo, etc.

5. Præterea, in libro *De causis*, propos. 4, dicitur, quod omne creatum, compositum est ex finito et infinito. Sed angelus est ens creatum. Ergo ex infinito, quod est materia, compositus est.

6. Item dicit Boetius in lib. *De Trinitate*, cap. II, col. 1250, t. II, quod forma simplex subjectum esse non potest. Sed angelus est subjectum gratiæ. Ergo non est tantum forma, sed etiam habet materiam partem sui.

Sed contra est quod Dionysius dicit in IV cap. *De div. nomin.*, col. 694, t. I, quod angeli intelliguntur immateriales et incorporales.

1. I p. *Summæ theol.*, q. L, art. 2.

Præterea, Boetius dicit in lib. *De duabus naturis*, cap. VI, col. 1350, t. II, quod « omnis natura incorporeæ substantiæ nullo materiæ[1] nititur fundamento. » Sed angelus est substantia incorporea. Ergo materiam pro fundamento non habet.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod circa hanc materiam tres sunt positiones. Quidam enim dicunt quod in omni substantia creata est materia, et quod[2] omnium est materia una ; et hujus positionis auctor videtur Avicebron, qui fecit librum *Fontis vitæ*, quem multi sequuntur. Secunda positio est quod materia non est in substantiis incorporeis, sed tamen[3] est in omnibus corporibus, etiam una ; et hæc est positio Avicennæ, VIII *Metaph.*, cap. XII. Tertia positio est quod corpora cælestia et elementa non communicant in materia : et hæc est positio Averrois, *De substantia orbis*, cap. II, et Rabbi Moysis, lib. I *Directorii*, cap. LXXV, et videtur magis dictis Aristotelis consonare[4] ; et ideo istam eligimus, quantum ad præsens pertinet, dicentes, quod quidquid sit de corporalibus, in angelis nullo modo potest esse materia : tum ratione intellectualitatis, tum etiam ratione incorporeitatis ; quod enim nullum intellectuale sit materiale, communiter a philosophis retinetur[5]. Unde etiam ex immaterialitate divina ejus intellectum concludunt. Et ratio satis manifesta est, quia materia prima recipit formam, non inquantum est forma simpliciter, sed inquantum est intellecta nisi in potentia, quia cognitio est[6] formæ, inquantum est forma ; et ideo si intellectus aliquis poneretur habens materiam, forma existens in eo non esset hæc : unde forma existens in materia non est intellecta in actu : et sic per formam illam non intelligeret. Hujus etiam signum[7] est, quod forma materialis non efficitur intellectualis, nisi quia a conditionibus materiæ abstrahitur ; et sic efficitur perfectio intellectus proportionata sibi : unde oportet intellectum non materialem esse : et hoc non sequitur materiam ex parte alicujus formæ, cum omnis forma per abstractionem a conditionibus materiæ intelligibilis fiat ; sed consequitur eam secundum se, et virtualiter, sive sit sub forma corporali, sive spirituali. Secundo incorporeitas repugnat materiæ : cum enim uni perfectibili

1. Al. : « nullo modo nititur. »
2. Parm. : « quia. »
3. Parm. : « tantum. »
4. Parm. : « convenire. »
5. Parm. : « tenetur. »
6. Parm. : « cognosco esse. »
7. Al. : « significatum. »

debeatur una perfectio, et in materia prima non sit ulla diversitas, oportet quod omnis forma ante quam non potest[1] in ea esse ulla diversitas, nec intelligi, investiat eam totam. Sed ante corporeitatem non potest intelligi aliqua diversitas quia diversitas præsupponit partes, quæ non possunt esse nisi præintelligatur divisibilitas quæ consequitur quantitatem, quæ sine corporeitate non est. Unde oportet quod tota materia sit vestita forma corporeitatis ; et ideo si aliquid est incorporeum, oportet esse immateriale. Et tamen aliquam compositionem in angelo ponimus : quæ qualis sit, sic investiganda est. In rebus ex materia et forma compositis, natura rei, quæ quidditas vel essentia dicitur, ex conjunctione formæ ad materiam resultat, ut humanitas ex conjunctione animæ et corporis. De ratione autem quidditatis inquantum est quidditas, non est quod sit composita : quia nunquam inveniretur simplex natura, quod ad minus in Deo falsum est : nec est de ratione ejus quod sit simplex, cum quædam inveniatur composita, ut humanitas. Esse autem secundum quod dicitur res esse in actu, invenitur ad diversas naturas vel quidditates diversimode se habere. Quædam enim natura est de cujus intellectu non est suum esse, quod patet ex hoc quod intelligi potest esse[2] cum hoc quod ignoretur an sit, sicut phænicem, vel eclipsim, vel aliquid hujusmodi. Alia autem natura invenitur de cujus ratione est ipsum suum esse, immo ipsum esse est sua natura. Esse autem quod hujusmodi est, non habet esse acquisitum ab alio ; quia illud quod res ex sua quidditate habet, ex se habet. Sed omne quod est præter Deum habet esse acquisitum ab alio. Ergo in solo Deo suum esse est sua quidditas vel natura ; in omnibus autem aliis esse est præter quidditatem, cui esse acquiritur. Sed cum quidditas quæ sequitur compositionem dependeat ex partibus, oportet quod ipsa non sit subsistens in eo quod sibi acquiritur, sed ipsum compositum, quod suppositum dicitur : et ideo quidditas compositi non est ipsum quod est, sed est hoc quod aliquid est, ut humanitate est homo ; sed quidditas simplex, cum non fundetur ex[3] aliquibus partibus, subsistit in esse quo sibi a Deo acquiritur ; et ideo ipsa quidditas angeli est quod[4] subsistit etiam ipsum suum esse, quod est præter suam quidditatem, et est id quo[5] est ; sicut

1. Parm. : « antequam possit. »
2. Parm. omittit : « esse. »
3 Parm. : « in. »
4. Parm. : « quo. »
5. Al. : « quod. »

motus est id quo aliquid denominatur moveri ; et sic angelus compositus est ex esse et quod est, vel ex quo est et quod est : et propter hoc in lib. *De causis*, propos. 9, dicitur, quod intelligentia non est esse tantum, sicut causa prima ; sed est in ea esse, et forma, quæ est quidditas sua : et quia omne quod non habet aliquid ex se, sed recipit illud ab alio, est possibile vel in potentia respectu ejus, ideo ipsa quidditas est sicut potentia, et suum esse acquisitum est sicut actus ; et ita per consequens est ibi compositio ex actu et potentia et si ista potentia vocetur materia, erit compositus ex materia et forma : quamvis hoc sit omnino æquivocum dictum[1] ; sapientis enim est non curare de nominibus.

Ad primum ergo dicendum est, quod de ratione substantiæ est quod subsistit quasi per se ens ; et ideo forma et materia, quæ sunt pars compositi, cum non subsistant, non sunt in prædicamento substantiæ sicut species, sed solum sicut principia. Quod autem hoc subsistens habeat quidditatem compositam, non est de ratione substantiæ : unde non oportet illud quod est in prædicamento substantiæ habere quidditatem compositam, sed oportet quod habeat compositionem quidditatis et esse ; omne enim quod est in genere suæ quidditatis non est suum esse, ut Avicenna, *Met.*, tract. VII, c. IV, etc. c. IV, etc., dicit. Et ideo non potest Deus in prædicamento substantiæ poni : unde Boetius intendit dicere, quod inter tria hæc, scilicet materiam, formam et compositum, ex his solum compositum est in genere substantiæ sicut species ; non autem intendit quod omne quod est in genere substantiæ, sit compositum ex materia et forma.

Ad secundum dicendum, quod aliqua sunt unius generis logice loquendo, quæ naturaliter non sunt unius generis, sicut illa quæ communicant in intentione generis quam logicus inspicit, et habent diversum modum essendi : unde in X *Metaph.*, text. 26, dicitur, quod de corruptibilibus et incorruptibilibus nihil commune dicitur, nisi communitate nominis : et ideo non oportet angelos cum corporalibus eadem principia communicare, nisi secundum intentionem tantum, prout in omnibus invenitur potentia et actus analogice tamen, ut in XII *Metaph.* dicitur, text. 26.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dicit Commentator in III *De anima*, comm. 5 et 12, recipere, et omnia hujusmodi, dicuntur æquivoce de materia et intellectu : materia enim

1. Nicolaï omittit « dictum ». Forte legendum : « æquivoce, » vel « æquivocum dictu. »

prima recipit formam non prout est forma simpliciter, sed prout est hoc, unde per materiam individuatur ; sed intellectus recipit formam inquantum est forma simpliciter, non individuans eam, quia forma in intellectu habet esse universale ; unde etiam Philosophus, ibidem, text. 14, dicit, quod intelligere pati quoddam est, sed communiter et æquivoce dictum ; unde ex hoc non ponitur compositio vel materialitas substantiæ intellectualis.

Ad quartum jam patet responsio per ea quæ dicta sunt ; ostensum est enim quod in angelo est potentia et actus, non tamen sicut partes quidditatis ; sed potentia tenet se ex parte quidditatis, et esse est actus ejus.

Ad quintum dicendum, quod objectio procedit ex falso intellectu litteræ : non enim est sensus quod ens creatum componatur ex finito et infinito sicut ex partibus integralibus, sed sicut ex partibus quasi[1] subjectivis : quia entis creati quoddam est finitum, sicut incorruptibile, et quoddam infinitum, sicut corruptibile, quod non est determinatum ad esse tantum, sed quandoque est et quandoque non est ; unde in quodam *Comment. lib. De causis*, exponitur infinitum, « id est potens esse vel non esse, » Vel dicendum, quod componitur ex infinito, scilicet ex potentia, et finito, scilicet ex actu.

Ad sextum dicendum, quod forma omnino simplex, quæ est suum esse, sicut essentia divina, de qua Boetius ibi loquitur, nullo modo potest esse subjectum ; sed forma simpliciter subsistens quæ non est suum esse, ratione possibilitatis quam habet, potest subjectum esse ; sed æquivoce a modo[2] quo materia vel materiale subjectum dicitur, ut dictum est

## *ARTICULUS II*

### *Utrum in angelis possit esse personalitas*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in angelis non possit esse personalitas. Individuatio enim est de ratione personæ, quia persona est rationalis naturæ individua substantia. Principium autem individuationis est materia. Cum ergo angelus materia careat, ut dictum est, videtur quod ab eo personalitas excludatur.

2. Præterea, omnis forma, quantum est de se, communicabilis est et universalis. Sed angelus est forma simplex. Ergo

1. Parm. omittit : « quasi. »
2. Nicolaï : « æquivoce modo », etc.

videtur quod sit universale. Sed universalia non dicimus personas, t. II. Ergo videtur quod angelus non sit persona, ut dicit Boetius, lib. *De duabus naturis*, cap. II, col. 1343.

3. Præterea, perfectio debet perfectibili proportionari. Sed forma intelligibilis, quæ est perfectio intellectus, non habet rationem singularis, sed magis universalis. Ergo nec intellectus. Sed angeli sunt divini intellectus et divinæ mentes, ut dicit Dionysius, cap. XI *Cæl. hier.*, col. 283, t. I, etc. Ergo non sunt personæ.

4. Præterea, persona est rationalis naturæ individua substantia. Sed a Dionysio, *De divin. nominibus*, cap. IV, § 1 2, col. 694, t. I, ponitur angelus in ordine intelligibilium, quæ supra rationabilia consistunt. Ergo videtur quod angelus non sit persona.

Sed contra, persona, secundum magistros, est hypostasis proprietate distincta ad dignitatem pertinente. Sed angelus cum sit quid subsistens, dicitur hypostasis, et ejus proprietates sunt nobilissimæ. Ergo videtur quod sit persona.

Præterea, hoc idem habetur ex *Littera* et ex dictis Richardi de Sancto Victore, qui, lib. IV *De Trinit.*, cap. XIV, etc., col. 938, secundum diversas proprietates diversimode personam ponit in homine, angelo et Deo.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod personalitas est in angelo, alio tamen modo quam in homine : quod patet, si tria quæ sunt de ratione personæ considerentur, scilicet subsistere, ratiocinari et individuum esse. Subsistit enim homo in partibus suis, ex quibus componitur ; sed angelus in natura sua simplici nullo indigens partium vel materiæ fundamento. Ratiocinatur homo discurrendo et inquirendo lumine intellectuali per continuum et tempus obumbrato, ex hoc quod cognitionem a sensu et imagine accipit : quia, secundum Isaac in lib. *De definition.*, ratio oritur in umbra intelligentiæ ; sed angelus lumen intellectuale purum et impermixtum participat, unde etiam sine inquisitione deiformiter intelligit, secundum Dionysium. Similiter incommunicabilitas est in homine ex hoc quod natura sua receptibilis in materiæ fundamento per materiam determinatur ; sed in angelo in se determinata est ex hoc quod in aliquo sicut forma determinabilis recipi non potest ; et ex hoc ipso satis incommunicabilis[1] est, et non per determinationem recipientis : sicut et divinum esse est proprium et determinatum non per additionem alicujus contrahentis, sed per negationem omnis

1. Al. : « communicabilis. »

addibilitatis[1]; unde dicitur in lib. *De causis*, quod individuatio sua est bonitas pura. Quare patet quod multo nobilior est personalitas in angelo quam in homine sicut et cætera quæ eis conveniunt, secundum Dionysium.

Ad primum ergo dicendum, quod forma participabilis non individuatur nisi per materiam, in qua accipit esse determinatum ; sed forma quæ non est receptibilis, non indiget materia determinante, sed in sua natura determinatur ad esse quod sibi non ad materiam dependens acquiritur sicut formis corruptibilibus ; nec in materia etsi non ad materiam dependens, sicut animæ rationali.

Et per hoc etiam patet responsio ad secundum, quia forma rationem universalitatis habet ex hoc quod in pluribus est receptibilis.

Ad tertium dicendum, quod forma quæ est recepta in intellectu, potest dupliciter considerari : vel per comparationem ad rem cujus est similitudo, et sic habet universalitatem : non enim est similitudo hominis secundum conditiones individuantes, sed secundum naturam communem ; vel per comparationem ad intellectum in quo habet esse, et sic est quid individuatum, quemadmotum intellectus ; et alia numero species intellecta hominis est in intellectu Socratis, et alia in intellectu Platonis ; unde non oportet intellectum non esse quid determinatum et subsistens.

Ad quartum dicendum, quod rationale, secundum Dionysium, est in angelis et in Deo eminenter, secundum quem modum ipse intellectus divinus et angelicus ratio nominatur.

## *ARTICULUS III*

### *Utrum in angelis possit esse numerus*[3]

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod in angelis non possit esse numerus. Numerus enim quantitas est. Sed quantitatis subjectum est materia. Cum ergo in angelis non sit materia, ut dictum est, videtur quod nec numerus.

2. Præterea, secundum philosophos, in his quæ sunt sine materia non potest esse numerus, nisi secundum causam et causatum. Sed unus angelus non est causa alterius. Ergo si sunt sine materia, nullus numerus in eis esse potest.

1. Al. : « adhibiti. » Parm. : « additi. »
2. Nicolaï : « vel ad materiam dependens acquiritur (sicut formis corruptibilibus) vel in materia, » etc.
3. I p. *Summæ theol.*, q. L, art. 3.

3. Præterea, quanto aliquid est propinquius uni simplici, tanto minus dividitur. Sed inter omnes creaturas natura angelica Deo est propinquior, secundum Augustinum, qui dicit in lib. XII *Conf.*, cap. VII, col. 828, t. I : « Duo fecisti, Domine : unum prope te, » scilicet angelum ; « alterum prope nihil, » scilicet materiam. Ergo videtur quod vel non sit in eis numerus aliquis, vel sit paucissimus.

4. Præterea, cum partes universi sint ordinatæ invicem juvantes se mutuo, illud ex quo non provenit utilitas in partibus universi, videtur esse frustra vel vanum, et sic omnino non esse. Sed spiritualis substantia non juvat ad corporalem nisi movendo ipsam. Ergo videtur quod non sunt plures substantiæ separatæ nisi quibus expletur motus corporalis creaturæ : et ita videtur quod numerus angelorum sit accipiendus secundum numerum motuum cæli, vel etiam ipsorum mobilium. Ergo videtur quod numerus angelorum possit esse nobis notus[1].

5. Præterea, de angelis, secundum Dionysium, *De cælest. hierar.*, cap. I, col. 119, et cap. II, col. 135, t. I, nihil scire possumus, nisi ea quæ nobis in sacra Scriptura traduntur. Sed Danielis, VII, 10, dicitur : *Millia millium ministrabant ei, et decies millies centena millia assistebant ei.* Ergo videtur quod numerus eorum sit nobis determinatus.

Sed contra, Hieronymus dicit, *Super Matth.*, cap. XVIII, v. 10, col. 130, t. VII, quod unaquæque anima habet angelum bonum ad custodiam et malum ad exercitium sibi deputatum. Sed numerus hominum in mundo simul viventium est nobis indeterminatus. Ergo et numerus angelorum custodum, qui sunt unius ordinis, et multo fortius numerus omnium angelorum.

Præterea, Job. XXV, 3, dicitur : *Numquid est numerus militum ejus.* Milites autem ejus sunt angeli, ut habetur Luc., II, 13 : *Facta est cum angelo multitudo militiæ cælestis.* Ergo videtur quod numerus eorum non sit nobis determinatus.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod ratio humana deficit a cognitione substantiarum separatarum, quæ tamen sunt notissima naturæ, ad quæ intellectus noster se habet sicut oculus noctuæ ad lumen solis, ut dicitur in II *Metaph.*, text. 1 ; et ideo dicitur in II *De animalibus*, quod de eis valde pauca scire possumus per rationem, quamvis illud quod de eis est scitum sit valde delectabile et amatum. Et ideo philosophi de illis nihil quasi demonstrative, et pauca probabili-

1. Parm. : « determinatus possit. »

ter dixerunt : et hoc ostendit eorum diversitas in ponendo numerum angelorum. Quidam enim posuerunt numerum substantiarum separatarum secundum numerum motuum cæli, sicut Aristoteles in XII *Metaphysic.*, text. 43. Quidam secundum numerum sphærarum, ut Avicenna in sua *Metaphysic.*, tract. IX, cap. II et III. Quidam autem negaverunt omnino aliquid esse incorporeum, sicut Empedocles et Democritus, et Sadducæi Judæorum. Quidam etiam posuerunt unum tantum esse angelum, qui diversa sortitur vocabula secundum diversos actus, sicut quidam hæretici. Quidam vero posuit angelos non in determinato numero nobis ; sed tantum per angelos significari dicit in Scripturis[1] omnem virtutem, vel corporalem, vel spiritualem per quam Deus ordinem suæ providentiæ explet, quasi divinæ voluntatis nuntium ; adeo quod vim concupiscibilem nominat angelum concupiscentiæ : sed substantias separatas dicit[2] esse secundum numerum quem philosophi posuerunt : et iste est Rabbi Moyses, lib. II *Direct.*, cap. XII. Fides autem catholica tenet numerum substantiarum separatarum, quas angelos dicimus, esse numerum Deo finitum, sed nobis infinitum. Unde Gregorius[3] dicit in Glossa Danielis, VII, quod excedit omnem materialem multitudinem, ut Dionysius dicit, XIV cap. *Cæl. hierar.*, col. 322, t. I, Et hoc satis est probabile. Videmus enim illa corpora quæ nobilius divinam bonitatem participant, scilicet cælestia, excedere quasi sine proportione corpora generabilia et corruptibilia. Et hoc est, quia productionis creaturarum causa est divina bonitas quam rebus communicare voluit ; unde videtur quod naturas spirituales, in quibus maxime sua bonitas relucet, creavit in numero quasi improportionabiliter excrescente numerum naturarum corporalium. Qualiter autem distinguantur ad invicem, accipere possumus ex verbis Commentatoris in III *De anima*, ubi dicit, quod si natura intellectus possibilis esset nobis ignota, non possemus assignare numerum substantiarum separatarum.

Unde dico quod secundum gradum possibilitatis permixtæ in natura angelica est eorum distinctio. Dictum est enim supra quod ipsa natura vel quidditas angeli est possibilis respectu esse quod a Deo habet. Invenitur enim natura cui possibilitas admiscetur plus et plus distans ab actu, secundum quod rece-

1. Al. : « dicitur scripturis. »
2. Al. : « dicunt. »
3. Habetur in lib. XVII *Mor.*, cap. XIII, col. 20, t. 2, ubi locum Danielis recenset Gregorius.

dit a similitudine divinæ naturæ, quæ est actus tantum. Illa ergo quidditas est actus completus præter quam non est suum esse, scilicet natura divina : et ista quidditas simplex quæ est[1] propinquior per similitudinem ad divinum esse, minus habet de potentia et plus de actu, et est Deo vicinior et perfectior : et sic deinceps, quousque veniatur ad illam naturam quæ est in ultimo gradu possibilitatis in substantiis spiritualibus ; adeo quod non acquiritur sibi esse nisi in altero, quamvis esse suum ad illud non dependeat, scilicet intellectus humanus, qui, secundum Commentatorem, est ultimus in ordine naturarum intellectualium, sicut materia prima in ordine corporalium.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut in primo libro dictum est, unum dicitur dupliciter. Uno modo[2] secundum quod convertitur cum ente, quod non determinatur ad aliquod genus, et similiter nec multitudo sequens ad tale unum ; et talis multitudo ponitur in angelis, quæ non sequitur divisionem quantitatis vel materiæ, sed distinctionem naturarum. Alio modo dicitur « unum » quod est principium numeri, qui est discreta quantitas, causatus[3] ex divisione materiæ vel continui : et talis non est nisi in materialibus.

Ad secundum dicendum, quod etiam secundum philosophos qui distinguunt numerum substantiarum separatarum per causam et causatum, causa et causatum non sunt per se distinguentia, sed secundum eos consequuntur ad principia distinctionis ; cum enim distinctio sit, per se loquendo, per hoc quod est major vel minor compositio, et secundum distantiam potentiæ et actus, secundum eos, sequitur quod illud quod est plus in actu sit causa ejus quod est minus, secundum quem modum dicunt multitudinem ab uno primo simplici processisse ; quem tamen modum dicit Commentator in XI *Metaph.*, comm. XXXVIII, insufficienter probatum, et concedit ab uno primo simplici immediate potuisse plura procedere : ita et nos concedimus omnes naturas intellectuales immediate a Deo processisse distinctas secundum ordinem sapientiæ disponentis diversos gradus naturarum spiritualium. Et ideo, remoto quod infidelitatis est, scilicet ordine causalitatis ab angelis, et retento quod fidei consonat, scilicet gradu simplicitatis, habebimus eumdem modum distinctionis quem ipsi habuerunt.

1. Al. : « quidditas simplex et illa quæ est, » etc.
2. Al. deest « uno modo. »
3. Al. : « creatus. »

Ad tertium dicendum, quod ex ratione illa probatur simplicitas angelicæ naturæ, et præcipue illius quæ in ea suprema est; sed pluralitas gradus ab ea non tollitur. Præterea non est loquendum de angelis sicut de divina natura, specialiter cum plures angeli non tantum numero, sed specie differant, ut dicetur.

Ad quartum dicendum, quod angeli non sunt facti propter motum corporalium, quia nihil fit propter vilius se : unde si sunt aliquæ substantiæ non moventes, non sequitur quod sint superfluæ. Nihilominus tamen dicendum quod ex omnibus substantiis illis provenit aliqua utilitas per juvamentum in rebus corporalibus : quia inferiores angeli in motu sphærarum Deo ministrant, sicut a quibusdam dicitur, et probabile videtur, cum Gregorius dicat IV *Dialog.*, cap. VI, col. 328, t. III, corporalem creaturam per spiritualem administrari. Illuminatio autem inferiorum angelorum est a Deo per primos[1] et medios, ut dicit Dionysius, *Cæl. hier.*, cap. III, col. 163, t. I, et ita omnes influentiam habent super motum corporalium, vel ad minus quantum ad custodiam hominum, quæ pertinet ad ultimum ordinem.

Ad quintum dicendum, quod verba ista aliter a Gregorio et a Dionysio exponuntur, et quantum ad aliquid eodem modo : in hoc enim conveniunt quod angelorum numerus non est determinatus nobis ; sed in hoc differunt, quia Dionysius, cap. XIV, *Cæl. hier.*, col. 322, t. I, vult quod cum dicitur *millia millium*, unum mille multiplicat aliud, ac si diceret millesies mille ; et sic æqualis numerus importatur, cum dicitur *millia millium* primo, et *decies centena millia* secundo, quod habet una littera. Tantum enim est decies centum millia, quantum millies millia. Et secundum hoc datur intelligi quasi aequalis numerus ministrantium et assistentium. Vel secundum aliam litteram quæ habet : *Millia millium ministrabant ei, et decies millies centena millia assistebant ei*, datur intelligi quod numerus assistentium excedit numerum ministrantium propter suam nobilitatem : quod consonat ei quod supra dictum est secundum intentionem Dionysii, quod scilicet nobiliores creaturæ plures sunt. Unde dicit, quod in hoc verbo maximus numerus apud nos nomen proprium habens, scilicet mille, multiplicatur per omnes maximos numeros, scilicet limites nominatos, scilicet per seipsum, cum dicitur *millia millium ;* per denarium cum dicitur *decies millies ;* per centenarium cum dicitur *centena millia ;* in quo ostenditur

1. Parm. : « proximos. »

maxima numerositas excedens nostrum intellectum. Sed Gregorius vult quod sit constructio partitiva, cum dicitur *millia millium*, quasi diceret millia de numero millium : unde vult quod datur intelligi major numerus ministrantium quam assistentium, per hoc quod ad administrantes ponitur numerus non determinatus, et ideo[1] ad assistentes determinatus.

## *ARTICULUS IV*

### *Utrum unius speciei sint plures angeli*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod sint plures angeli unius speciei. Sicut enim angelus est substantia simplex, ita et anima. Sed omnes animæ rationales sunt unius speciei. Ergo et omnes angeli.

2. Præterea, perfectio una secundum speciem est eorum quæ in specie conveniunt. Sed omnes angeli sunt perfectibiles una perfectione secundum speciem, quæ est gratia vel gloria. Ergo videtur quod sint unius speciei.

3. Præterea, divinæ bonitatis, ut dictum est, proprium est nobiliora in entibus magis multiplicare, ut bonitas sua magis diffundatur. Sed in vilibus creaturis invenitur magna multitudo participantium unam speciem. Ergo videtur quod multo fortius hoc sic in angelis.

4. Præterea, secundum Boetium[2], nullius rei sine consortio potest esse jucunda possessio. Sed in angelis est maxima jucunditas, cum delectatio sit de ratione felicitatis, secundum Philosophum in I *Ethic.* Ergo videtur quod in angelis sit multorum consortium in una specie.

Sed contra, multiplicatio individuorum unius speciei non est nisi ad conservandum speciei perpetuitatem, quæ in uno salvari non potest : unde in corporibus incorruptibilibus non est nisi unum individuum unius speciei, ut sol et luna. Sed angelus est substantia incorruptibilis. Ergo non sunt plures angeli unius speciei.

Præterea, angelus est perfectior quolibet corpore. Sed aliquod corpus ad tantam perfectionem pervenit ut nihil suæ naturæ sit extra ipsum, ut patet in his quæ constant ex tota materia suæ speciei, ut patet in cælo, ut dicitur in I *Cæli et mundi*, a text. 92 ad 98. Ergo videtur quod multo fortius extra unum angelum non sit aliquid suæ speciei.

1. Parm. omittit « ideo. »
2. Nil simile in II *De consol.*, prosa IV, in med., ut prius ad marginem citabatur. Vide I II *Summæ theol.*, q. IV, art. 7.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod circa hoc sunt tres opiniones. Quidam enim dixerunt quod omnes angeli sunt unius speciei, adeo quod etiam angelus et anima non differunt specie. Alii vero dicunt quod angelus et anima differunt specie, et angeli unius ordinis ab angelis alterius ordinis ; sed omnes qui sunt unius ordinis sunt unius speciei. Alii vero dicunt quod nullus angelus est unius speciei cum alio : et hæc opinio concordat cum dictis philosophorum, et etiam Dionysii, qui ponit in x cap. *Cæl. hierarch.*, col. 271, t. I, in eodem ordine esse primos, medios et ultimos. Et huic necessarium est consentire, tum ex immaterialitate, tum etiam ex incorporeitate. Si enim immateriales ponuntur, cum nulla forma vel natura multiplicet numerum nisi in diversitate materiæ, oportet quod forma simplex et immaterialis, non recepta in aliqua materia, sit una tantum : unde quidquid est extra eam est alterius naturæ, eo quod distet ab eo secundum formam, non secundum materiale principium, quod ibi nullum est. Talis autem diversitas causat differentiam in specie. Unde oportet quoslibet duos angelos acceptos differre secundum speciem. Hoc etiam de necessitate sequitur etiam[1] si ex materia componantur, dummodo non ponantur corpora[2] : quod sic patet. Quorumcumque materia secundum esse differre ponitur, oportet, si ista materia est ejusdem ordinis in utroque, sicut materia generabilium et corruptibilium est una, quod diversæ formæ secundum quas diversum esse accipit, recipiantur in diversis partibus materiæ. Non enim una pars materiæ, diversas formas oppositas et disparatas simul recipere potest. Sed impossibile est in materia intelligere diversas partes, nisi præintelligatur in materia quantitas dimensiva ad minus interminata, per quam dividatur' ut dicit Commentator in libro *De substantia orbis*, cap. I, et in I *Physic.*, quia separata quantitate a substantia remanet indivisibilis, ut in I *Physic.* Philosophus dicit. Sed nulla forma recipitur in materia sub quantitate intellecta, nisi forma corporalis. Ergo impossibile est duos angelos communicare in materia, vel in potentia unius ordinis. Sed omnis forma vel natura quæ recipitur in diversis gradibus potentiarum, recipitur secundum prius et posterius secundum esse. Impossibile est autem naturam speciei communicari ab individuis per prius et posterius, neque[3] esse, neque post secundum

1. Parm. omittit : « etiam. »
2. Parm. : « corporea. »
3. Parm. : « nec secundum esse, nec. »

intentionem ; quamvis hoc sit possibile in natura generis, ut dicitur in III *Metaph.*, text. 11. Ergo impossibile est duos angelos, si sunt incorporei, esse unius speciei.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis anima sit forma simplex, sicut et angelus, tamen anima non recipit esse a Deo nisi in corpore : quia, secundum Augustinum, et infundendo creatur, et creando infunditur. Unde ex corpore recipit esse individuatum : quod quia non dependet ex corpore, remanet individuatio, etiam destructo corpore, Ideo Augustinus dicit, VII lib. *De Gen. ad lit.*, a cap. III ad cap. XIII, col. 357, t. III, et lib. I *De origin. animæ*, cap. XIX, col. 493, t. X, quod impossibilis est positio illorum hæreticorum qui dicunt plures animas ante corpus creatas fuisse. Sic autem non est in angelo : et ideo non est ratio similis.

Ad secundum dicendum, quod hoc tenet in perfectionibus quæ sunt de natura rei, non autem in perfectionibus superadditis, quæ non sequuntur ex principiis naturæ, quales sunt gratia et gloria. Possunt enim[1] etiam in corporibus diversa secundum speciem unum specie colorem habere.

Ad tertium dicendum, quod perfectio universi essentialis non attenditur in individuis, quorum multiplicatio ordinatur ad perfectionem speciei, sed in speciebus per se. Unde magis apparet divina bonitas in hoc quod sunt multi angeli diversarum specierum, quam si sint unius speciei tantum.

Ad quartum dicendum, quod delectatio, secundum Philosophum, in *Ethicis*, X lib., cap. VIII, sequitur operationem perfectam : et ideo ad jucunditatem consortium exigitur in illa natura in qua non potest esse in uno perfecta operatio sine alterius adjutorio, ut in hominibus, in quibus unus per seipsum non sufficit ad operationem suæ speciei : quod non potest in angelis poni ; et ideo hujusmodi objectio est vana. Non tamen negamus quin unus angelus ab alio juvetur, cum inferiores per superiores illuminentur ; et in hac societate est jucunditas civium cælestis curiæ. Sed ad hoc non exigitur unitas speciei, sed conformitas gratiæ.

## *ARTICULUS V*

### *Utrum angeli sint unius generis*

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod angeli non reducantur in unum genus. Quæcumque enim sunt unius

1. Al. deest « enim. »

generis, communicant in una potentia generis, ut dicitur in X *Metaphysic.*, text. 22 ; sed angeli non communicant in una potentia generis, quia immateriales sunt. Ergo videtur quod non sint unius generis.

2. Præterea, quæcumque exeunt ab aliquo communi, per divisionem exeunt ab illo, et prius erant in illo in potentia. Sed angelus non exit de potentia in actum nisi sumatur potentia agentis ; alias esset generabilis et corruptibilis : nec iterum est ponere aliquod unum secundum rem in plures angelos divisum : hoc enim non posset esse, nisi illud unum esset quantum. Ergo non inveniuntur plures angeli unius generis.

3. Præterea, omne genus univoce et æqualiter prædicatur de suis speciebus. Sed essentialia angelorum quæ consequuntur naturam communem in ipsis, inveniuntur in angelis secundum magis et minus, ut in *Littera* dicitur. Ergo videtur quod non sint unius generis.

4. Præterea, quod differt ab alio in specie, si communicat cum eo genere, oportet esse compositum ex genere et differentia. Sed compositio generis et differentiæ præsupponit compositionem formæ et materiæ, ut videtur : quia, secundum Avicennam, tract. V suæ *Metaph.*, cap. v, vi et vii, differentia sumitur ex principiis formalibus rei, genus autem ex materialibus ; unde in V *Metaph.*, text. 10, dicuntur esse genere unum quæ in materia conveniunt. Ergo videtur, cum angelus non sit compositus ex materia et forma, et unus differat in specie ab alio angelo, quod non possit etiam in genere convenire.

Sed contra, genus substantiæ est tantum genus unum. Sed quilibet angelus est in genere substantiæ. Ergo videtur quod in genere uno conveniant.

Præterea, differentia addita generi constituit speciem. Sed incorporeum, secundum Porphyrium, *Isag.*, lib. I, cap. « De differentia, » est differentia substantiæ. Ergo substantia incorporea est species substantiæ. Prædicatur autem de multis angelis specie differentibus. Ergo est genus subalternum. Et ita in genere subalterno etiam angelo conveniunt.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod secundum Avicennam, ubi supra, omne id quod habet esse aliud a sua quidditate, oportet quod sit in genere ; et ita oportet quod omnes angeli ponantur in prædicamento substantiæ[1], prout

1. Parm. addit : « hæc est enim ratio substantiæ. »

est prædicamentum, cum secundum Avicennam, loc. cit., sit res quidditatem habens, cui debeatur esse per se, non in alio, scilicet quod sit aliud a quidditate ipsa : et ideo ex ipsa possibilitate quidditatis trahitur ratio generis : ex complemento autem quidditatis trahitur ratio differentiæ, secundum quod appropinquat ad esse in actu ; sed hoc differenter contingit in substantiis compositis et simplicibus : quia in compositis possibilitas est ex parte materiæ, sed complementum est ex parte formæ ; et ideo ex parte materiæ sumitur genus, et ex parte formæ differentia : non autem ita quod materia sit genus, aut forma differentia, cum utrumque sit pars, et neutrum prædicetur ; sed quia materia est materia totius, non solum formæ, et forma perfectio totius, non solum materiæ ; ideo totum potest assignari ex materia et forma et ex utroque. Nomen autem designans totum ex materia est nomen generis ; et nomen designans totum ex forma est nomen differentiæ ; et nomen designans totum ex utroque est nomen speciei : et hoc patet si consideretur quomodo corpus est genus animati corporis, et animatum differentia : semper enim invenitur genus sumptum ab eo quod materiale est, et differentia ab eo quod est formale : et inde est quod differentia determinat genus sicut forma materiam. In simplicibus autem naturis non sumitur genus et differentia ab aliquibus partibus, eo quod complementum in eis et possibilitas non fundatur super diversas partes quidditatis, sed super illud simplex : quod quidem habet possibilitatem secundum quod de se non habet esse, et complementum prout est quædam similitudo divini esse, secundum hoc quod appropinquabilis est magis et minus ad participandum divinum esse ; et ideo quot sunt gradus complementi, tot sunt differentiæ specificæ.

Ad primum ergo dicendum, quod non oportet quod conveniant nisi in una intentione potentiæ, quæ est possibilitas recipiendi esse a Deo, in quo subsistant sine quantitate et materia.

Et per hoc patet responsio ad secundum : quia non oportet esse unam numero potentiam quæ dividatur in omnes angelos, vel in qua prius fuerint in potentia quam in actu.

Ad tertium dicendum, quod genus prædicatur æqualiter de speciebus quantum ad intentionem, sed non semper quantum ad esse, sicut in figura et numero, ut in III *Metaph.*, text. 11, dicitur. Sed hoc in speciebus non contingit, ut ibidem dicitur : unde ex hoc sufficienter posset probari quod

non sunt unius speciei, non autem quod non sunt ejusdem[1] generis, cum conveniant in uno[2] genere, ad quod se habent omnes angeli sicut diversæ species numerorum se habent ad numerum, quarum una secundum esse est prior alia.

Ad quartum patet responsio per ea quæ dicta sunt.

## *ARTICULUS VI*

### *Utrum angelus et anima differant specie*[3]

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod angelus et anima specie non differant. Quæcumque enim conveniunt in ultima differentia constitutiva sunt eadem specie, quia ipsa est quæ complet rationem speciei. Sed angelus et anima sunt hujusmodi. Ergo non differunt secundum speciem. Probatio minoris. Ultima differentia constitutiva sumitur ab eo quod nobilissimum in re est, cum se habeat ad genus et differentias præcedentes proportionabiliter sicut forma ad materiam. Sed angelus et anima conveniunt in eo quod est nobilissimum in utroque, scilicet in intellectu. Ergo conveniunt in ultima differentia constitutiva.

2. Si diceres quod ultima differentia constitutiva angeli est intellectuale, quod ab intellectu sumitur, ultima autem differentia animæ est rationale, sicut etiam Dionysius, cap. I *Eccles. hier.*, col. 374, t. I, videtur distinguere ordinem intellectualium et rationabilium : contra. Ea quæ conveniunt communiter in duobus non distinguunt inter ipsa. Sed intellectus non tantum ponitur in angelis, sed etiam in anima, ut patet in III *De anima*, text. 5 : similiter et ratio non tantum animæ, sed etiam angelo convenit ; unde Gregorius, in *Homil. Epiph.*, col. 1110, t. II, angelum animal rationale vocat ; et supra Magister creaturam rationalem in angelum et animam distinxit. Ergo angelus et anima non differunt penes rationale et intellectuale.

3. Si diceres quod distinguitur penes unibile corpori et non unibile : contra. Quidquid consequitur rem habentem esse completum, non distinguit eam essentialiter a re alia : quia omnia hujusmodi quæ sic consequuntur rem, sunt de genere accidentium. Sed unio ad corpus est quædam relatio

1. Parm. : « unius. »
2. Parm. omittit : « uno. »
3. I p. *Summæ theol.*, q. LXXV, art. 7.

quæ consequitur animam habentem in se esse completum ad corpus non dependens ; alias sine corpore esse non posset. Ergo hoc quod est unibile corpori non distinguit essentialiter vel secundum speciem animam ab angelo.

4. Præterea, differentia specifia non assignatur alicui rei nisi secundum quod est in genere ut species : quia differentia est qua abundat species a genere. Sed anima, inquantum est forma talis corporis, non est in genere substantiæ ut species, sed ut principium. Cum ergo unibilitas non conveniat animæ nisi secundum quod est forma, videtur quod esse unibile non possit esse distinguens secundum speciem animam ab angelo.

5. Præterea, ea quorum est unus finis, non differunt specie, cum cuilibet rei proprius finis respondeat. Sed idem est finis angeli et animæ rationalis, scilicet beatitudo æterna, ut supra[1] Magister dicit ; quod etiam haberi ex eo potest quod dicitur Matth., XXIII, 30 : *Erunt sicut angeli Dei in cælo.* Ergo angelus et anima non differunt specie.

Sed contra, plus differt anima ab angelo, quam unus angelus ab alio. Sed unus angelus differt ab alio secundum speciem, ut dictum est. Ergo multo fortius anima ab angelo.

Præterea, eidem formæ vel perfectioni respondet idem perfectibile. Sed anima et angelus sunt quædam formæ, prout communiter omnes substantias a materia separatas formas dicimus, quarum formæ materiales sunt imagines, ut Boetius, in lib. I *De Trinit.*, c. II, col. 1250, t. II, dicit. Cum ergo animæ respondeat hoc perfectibile quod est corpus humanum, angelo vero vel nullius vel alterius speciei, ut corpus aereum, secundum quod Augustinus, lib. III *De Gen. ad lit.*, c. II, col. 280, t. III, videtur dicere, vel etiam corpus cæleste secundum opinionem Avicennæ, lib. *De intelligentiis*, et quorumdam philosophorum ; videtur quod anima et angelus non sunt unius speciei.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod circa hoc sunt tres opiniones.

Quidam enim dicunt, quod anima non est in genere substantiæ sicut species, sed sicut principium, cum sit forma ; unde non proprie dicitur anima specie differre vel convenire cum alia substantia ; sed proprie dicitur, quod secundum animam compositum ab alia vel cum alia substantia convenit specie vel differt. Sed hoc non videtur esse necessarium : quia, ut Avicenna dicit in sua *Metaph.*, tract. II, c. I, et

1. Dist. I.

tract. VI, c. v, ad hoc quod aliquid sit proprie in genere substantiæ requiritur quod sit res quidditatem habens, cui debeatur esse absolutum, ut per se esse dicatur vel subsistens : et ideo duobus modis potest contingere quod aliquid ad substantiæ genus pertinens, non sit in genere substantiæ sicut species : vel quia res illa non habet quidditatem aliam nisi suum esse ; et propter hoc Deus non est in genere substantiæ sicut species, ut ipse Avicenna dicit, ubi supra, in tract. VI, cap. v, vi et vii ; vel quia res illa non habet esse absolutum, ut ens per se dici possit ; et propter hoc materia prima et formæ materiales non sunt in genere substantiæ sicut species, sed solum sicut principia. Anima autem rationalis habet esse absolutum, non dependens a materia ; quod est aliud a sua quidditate, sicut etiam de angelis dictum est : et ideo relinquitur quod sit in genere substantiæ sicut species, et etiam sicut principium, inquantum est forma hujus corporis : et inde venit ista distinctio, quod formarum quædam sunt formæ materiales, quæ non sunt species substantiæ ; quædam vero sunt formæ et substantiæ, sicut animæ rationales.

Secunda opinio est eorum qui dicunt animam et angelum unius speciei esse : quod nullo modo potest esse, si ab anima et angelo compositio formæ et materiæ removeatur, ut supra de angelis dictum est.

Et ideo tertia opinio communior est, cui assentiendum videtur, quod anima et angelus specie differunt.

Quibus autem differentiis specificis distinguantur, diversimode assignatur. Quidam enim assignant eas specie distingui, per hoc quod est unibile corpori et non unibile. Alii vero per hoc quod est rationale et intellectuale esse. Tertio secundum hoc quod est habere intellectum possibilem respectu superiorum tantum, quod convenit angelo, qui a superiori, scilicet Deo vel angelo, illuminationem recipit ; et secundum hoc quod est habere intellectum possibilem respectu superiorum et inferiorum, quod convenit animæ humanæ, quæ etiam a superioribus illuminatur et a phantasmatibus cognitionem recipit. Quarto secundum hoc quod est habere vertibilitatem immutabilem, quod angelo convenit, eo quod immutabiliter adhæreat bono vel malo ad quod se semel per electionem convertit ; vel habere mutabilem vertibilitatem, quod homini convenit, qui de bono in malum mutari[1] potest, et e contrario Quinto secundum virtutem interpretativam : quia, secundum Damascenum, lib. II *Orth. fidei*, cap. iii, col. 267, t. I, angelus

1. Parm. : « converti. »

interpretatur vel loquitur quibusdam nutibus et signis intellectualibus sine vocis expressione, ut infra patebit ; homo autem loquitur voce expressa. Nec est mirum quod sic diversimode angeli et animæ differre assignantur : quia differentiæ essentiales, quæ ignotæ et innominatæ sunt, secundum Philosophum, in VII *Metaph.*, test. 35, etc., designantur differentiis accidentalibus, quæ ex essentialibus causantur, sicut causa designatur per suum effectum ; sicut calidum et frigidum assignantur differentiæ ignis et aquæ. Unde possunt plures differentiæ pro specificis assignari, secundum plures proprietates rerum differentium specie, ex essentialibus differentiis causatas ; quarum tamen istæ melius assignantur quæ priores sunt, quasi essentialibus differentiis propinquiores.

Cum ergo substantiarum simplicium, ut dictum est de angelis, sit differentia in specie secundum gradum possibilitatis in eis, ex hoc anima rationalis ab angelis differt, quia ultimum gradum in substantiis spiritualibus tenet, sicut materia prima in rebus sensibilibus, ut dicit Commentator, in III *De anima*, comm. 5 et 6. Unde quia plurimum de possibilitate habet, esse suum est adeo propinquum rebus materialibus, ut corpus materiale illud esse[1] possit participare, dum anima corpori unitur ad unum esse : et ideo consequuntur istæ differentiæ inter animam et angelum, unibile et non unibile, ex diverso gradu possibilitatis. Item ex eodem sequuntur aliæ differentiæ, rationale et intellectuale : quia ex hoc quod angelus plus habet de actu quam anima, et minus habet de potentia, participat quasi in plena luce naturam intellectualem, unde intellectualis dicitur ; anima vero, quia extremum gradum in intellectualibus tenet, participat naturam intellectualem magis defective quasi obumbrata : et ideo dicitur rationalis, quia ratio, ut dicit Isaac, in lib. *De definit.*, oritur in umbra intelligentiæ. Tertia vero distinctio sequitur ex prima et secunda : ex hoc enim quod anima corporis forma et actus est, procedunt ab essentia ejus quædam potentiæ organis affixæ, ut sensus, et hujusmodi, ex quibus cognitionem intellectualem accipit, propter hoc quod rationalis est habens cognitionem decurrentem ab uno in aliud ; et sic a sensibilibus in intelligibilia venit, et per hoc ab angelo differt, qui non a sensibilibus discurrendo ad intelligibilia, cognitionem accipit. Quarta autem distinctio sequitur ex secunda : quia dicitur, quod per hoc quod angelus intellectum deiformem habet, convertitur ad quodcumque immobiliter ; per

1. Parm. omittit : « esse. »

quod ab anima dicitur angelus differre, quæ non intellectu deiformi, sed per inquisitionem rationis cognitionem habet. Quinta etiam sequitur ex prima : quia propter hoc quod anima corpori unitur, potest vocem corporalem formare, non autem angelus.

Unde patet quod istarum distinctionum prima melior est, quia accipitur secundum esse animæ, quod primum est ; secunda autem et tertia accipiuntur penes virtutem cognoscitivam vel intellectivam tantum, sicut secunda, vel penes intellectivam simul et sensitivam, sicut tertia. Quarta autem accipitur penes virtutem appetitivam ; quia electio ad appetitum pertinet, ut dicit Philosophus, in *Ethicis*, lib. VI, cap. II ; per quam anima mutabiliter convertitur. Unde cum appetitiva posterior sit cognitiva, hæc minus valet quam præcedentes. Quinta accipitur penes virtutem motivam : formatio enim vocis est per motum corporalem membrorum. Motiva autem posterior est cognitiva et appetitiva ; unde minus valet inter alias.

Ad primum ergo dicendum, quod differentia non est nobilior genere, sicut natura una est nobilior altera, vel sicut forma una nobilior est alia : quia differentia nullam formam dicit, quæ implicite in natura generis non contineatur, ut dicit Avicenna, tract. V suæ *Metaphysic.*, cap. ult. : genus enim non significat partem essentiæ rei, sed totum. Sed dicitur genere nobilior, sicut determinatum indeterminato ; et per hunc modum habere intellectum sic, est nobilius quam haberè intellectum simpliciter ; et habere sensum sic, quam habere sensum simpliciter : et ideo anima et angelus non conveniunt in eo quod per modum istum est nobilissimum in eis ; unde non oportet quod conveniant in differentia ultima specifica, et ita sint idem specie.

Ad secundum dicendum, quod in homine est intellectus ; non tamen propter hoc in ordine intellectualium[1] ponitur : quia illa substantia intellectualis dicitur cujus tota cognitio secundum intellectum est, quia omnia quæ cognoscit, subito et sine inquisitione sibi offeruntur ; non autem ita est de cognitione animæ, quia per inquisitionem et discursum rationis ad notitiam rei venit ; et ideo rationalis dicitur, quia ejus cognitio secundum terminum tantum et secundum principium intellectualis est : secundum principium, quia prima principia sine inquisitione statim cognoscit, unde habitus principiorum indemonstrabilium intellectus dicitur ; secundum

1. Parm. addit : « proprie. »

terminum vero, quia inquisitio rationis ad intellectum rei terminatur ; et ideo non habet intellectum ut naturam propriam, sed per quamdam participationem. Ratio autem et de Deo et de angelis dicitur ; sed tamen alio modo sumitur, secundum quod scilicet omnis cognitio[1] immaterialis ratio potest dici, prout dividitur ratio contra sensum, et non contra intellectum.

Ad tertium dicendum, quod unibilitas non est propria differentia essentialis, sed est quædam designatio essentialis differentiæ per effectum, ut dictum est.

Et per hoc etiam patet responsio ad quartum ; quia illud quod convenit animæ inquantum est forma, est effectus differentiæ essentialis.

Ad quintum dicendum, quod ea quæ differunt specie, differunt secundum finem proximum, qui est permanentia vel operatio rei, ut in II *Cæli et mundi* dicitur. Possunt tamen convenire in fine ultimo, et hujusmodi finis est beatitudo[2].

## EXPOSITIO SECUNDÆ PARTIS TEXTUS

« Et quatuor quidem angelis videtur attributa. » Videtur inconvenienter numerare : quia Dionysius, XI[3] *Cæl. hier.*, col. 283, t. I, attribuit tria angelis, scilicet essentiam, virtutem et operationem ; hic autem de operatione non fit mentio.

Præterea, in XI *Metaphysic.*, comm. 38, dicitur a Commentatore, quod substantiæ separatæ dividuntur in voluntatem et intellectum : et ita videtur quod duo tantum debeant esse attributa.

Præterea, liberum arbitrium est facultas rationis et voluntatis. Ergo videtur quod non debeat dividi contra tertium attributum.

Item quæritur de ratione numeri.

Ad hoc dicendum, quod hæc attributa accipiuntur secundum hæc tria : « substantia, species et virtus », quæ sic differunt. Res enim potest considerari secundum quod est principium alterius ; et sic invenitur in re « virtus », et secundum hoc attribuitur angelis liberum arbitrium. Vel secundum quod est in se, et hoc dupliciter : vel quantum ad ipsam naturam subsistentem, vel quantum ad modum perfectionis ejus, secundum quam speciem sortitur ; et sic est « species », et tertium attributum, quod est naturæ rationalitas, secundum quod ratio dicta est in angelis esse. Si vero quantum ad ipsam

1. Al. : « cognitionis. »
2. Al. : « habitudo. »
3. Parm. : « x cap. »

naturam subsistentem, sic est « substantia » ; secundum hanc duo sumuntur secundum duplicem acceptionem ejus : scilicet prout dicitur quidditas rei, et sic sumitur primum attributum, scilicet essentiæ simplicitas ; vel secundum quod dicitur hypostasis, et sic sumitur secundum, scilicet personalitas.

Ad primum ergo dicendum, quod operationis principium est ipsemet angelus ; et ideo non numeratur inter collata sibi a creatione.

Ad secundum dicendum, quod ista duo sunt quasi duæ potentiæ ejus ; unde reducitur ad ultimum attributum et ad tertium diversimode.

Ad tertium dicendum, quod in tertio attributo ponitur ratio et voluntas non secundum quod sunt potentiæ consequentes essentiam, sed ut per eas designatur species essentiæ ex qua procedunt, sicut etiam rationale ponitur differentia hominis : sed ad quartum pertinent, secundum quod sunt potentiæ.

« Differentem essentiæ tenuitatem, et differentem sapientiæ perspicacitatem, atque differentem arbitrii libertatem et habilitatem recte habuisse intelligitur. »

Quomodo hoc sit ex dictis patet : quia quanto quidditas est magis propinqua ad esse divinum, tanto minus habet de potentia ; et ita remanet[1] major simplicitas ; et ita etiam cætera nobiliora erunt inquantum nobilius esse recipiunt.

« Qui tunc per naturalia bona aliis excellebant, ipsi etiam per munera gratiæ aliis præerant. » Quantum ad illos qui ponunt angelos in gratuitis creatos facile est rationem assignare : quia ad nihil aliud potuit gratia mensurari nisi ad capacitatem naturæ. Si autem ponantur in gratia non[2] creati tunc, in naturalibus simul accipiendus sit conatus secundum quod naturalia dicimus etiam illa in quæ per principia naturalia possumus, prout naturale contra gratuitum dividitur ; probabile est etiam ut cujus natura est dignior, etiam conatus esset major in illo[3] ad quod natura ordinabatur, cum non esset aliquid retardans, sicut in nobis, in quibus[4] *corpus quod corrumpitur, aggravat animam*, Sap., IX, 15. Et ideo quidquid sit de angelis, certum est quod nobis non infunditur gratia secundum mensuram naturalium, sed magis secundum mensuram conatus.

## DIVISIO SECUNDÆ PARTIS TEXTUS

Hic Magister inquirit quales angeli effecti sunt secundum culpam vel gratiam ; et dividitur in partes duas : in prima

1. Parm. : « est. »
2. Al. deest « non. »
3. Parm. : « illud. »
4. Al. deest « in quibus. »

ostendit quod angeli non sunt facti mali in principio suæ creationis ; in secunda ostendit qua perfectione erant boni, ibi : « Hic inquiri solet quam sapientiam habuerant. » Prima in duas : in prima ponit quæstionem ; in secunda prosequitur eam, secundum diversas opiniones, ibi : « Putaverunt enim quidam angelos qui ceciderunt creatos esse malos. » Et circa hoc duo facit : primo ponit opinionem dicentium angelos creatos esse malos, secundo[1] ponit contrariam opinionem, ibi : « Aliis autem videtur omnes angelos creatos esse bonos. » Et circa hoc tria facit : primo ponitur opinio ; secundo improbatio primæ opinionis, et confirmatio hujus auctoritate et ratione, ibi : « Ad hoc confirmandum utuntur testimonio Augustini » ; tertio ponitur responsio ad auctoritates primæ opinionis, ibi : « Augustinus, exterminans opinionem eorum qui angelos creatos fuisse malos putant, auctoritate et ratione probat bonos fuisse creatos » ; et primo exponitur auctoritas Job ; secundo auctoritas Evangelii, ibi : « Deinde qualiter verba Domini quæ supra posuit accipienda sint Augustinus aperit. »

« Hic inquiri solet quam sapientiam habuerunt ante casum vel confirmationem. » Hic ostenditur quam perfectionem habuerint[2] angeli in principio suæ creationis, et primo quantum ad cognitionem, secundo quantum ad dilectionem, ibi : « Solet etiam quæri, utrum aliquam Dei vel sui dilectionem invicem habuerint. »

## QUÆSTIO II

Hic tria quæruntur : 1° utrum angelus in principio suæ creationis malus fuerit ; 2° de naturali cognitione angelorum ; 3° de dilectione eorum.

### *ARTICULUS PRIMUS*

*Utrum angelus in principio suæ creationis potuerit esse malus*[3]

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod angelus in principio suæ creationis malus esse potuit. Dicitur enim ad Rom., IX, 21 : *Numquid non habet potestatem figulus ex eodem luto* facere aliud vas in honorem, et aliud in contumeliam ?*

* *Annon ...ex eadem massa.*
1. Al. : « in secunda. »
2. Al. : « habent. »
3. I p. *Summæ theol.*, q. LXIII, art. 4 et 5.

Vasa quæ in honorem Deus, sicut figulus, facit, sunt sancti, qui præparantur in gloriam ; vasa autem in contumeliam sunt peccatores præparati ad pœnam. Ergo potest Deus quosdam justos et quosdam peccatores creare : et sic potuit angelus in principio creationis suæ malus esse.

2. Præterea, Isa., XLV, 7, dicitur[1], quod Deus est *faciens bonum**, et *creans malum*. Sed primum malum inventum est in angelo. Ergo videtur quod a Deo creatus sit malus.

3. Præterea, secundum Augustinum, *Super Gen. ad litt.*, lib. IV, t. III, angelus et homo, ad minus secundum animam, simul creati sunt. Sed homo factus est propter reparationem ruinæ angelicæ ; non autem hoc esset, angelo adhuc non ruente. Ergo videtur quod angelus in principio creationis suæ malus et ruens fuit.

4. Præterea, in naturis corporalibus videmus quod statim ut res incipit esse, habet operationem suam. Unde idem est instans ad quod terminatur generatio ignis, et in quo incipit motus localis ejus. Sed voluntas angeli est virtuosior quam natura corporalis. Ergo in principio creationis voluntas in operationem exire potuit. Sed per operationem suam, quæ indivisibilis est, et ita in instanti compleri potuit, factus est malus. Ergo bene dicitur quod in primo instanti suæ creationis potuit esse malus.

5. Præterea, si prius fuit bonus et postea malus, est signare ultimum instans in quo fuit bonus vel innocens, et primum in quo fuit malus. Aut est ergo unum et idem instans, et sic simul est bonus et malus ; aut aliud et aliud, et sic cum inter quælibet duo instantia sit unum tempus medium, in tempore isto neque erit bonus neque malus : quorum utrumque est impossibile. Ergo angelus non est factus ex bono malus, sed in principio creationis suæ fuit malus.

Sed contra, Genes., I, 31, dicitur : *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona.* Sed angelum fecerat. Ergo in principio suæ creationis bonus erat.

Præterea, dicitur quod inferiores angeli peccaverunt occasionem sumentes ex peccato primi. Sed hoc non potest esse, nisi primo viderint eum bonum. Ergo videtur quod aliquando fuit bonum.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod circa hoc fuit triplex positio.

Quidam enim dixerunt quod angelus a Deo creatus est

* *Pacem.*

1. Al. deest « dicitur. »

malus. Hoc autem hæreticum est, et impossibile. Nullus enim effectus consequitur ab agente nisi secundum conditionem agentis. Dictum est autem supra, quod causa creationis rerum est quia Deus bonitatem suam rebus communicare voluit ; unde impossibile est quod ab ipso fiat aliquid nisi secundum quod suæ bonitatis particeps est ; et hujusmodi est bonum, et non malum.

Ideo alii dixerunt quod angelus in principio suæ creationis, malus fuit, non tamen malitiam a Deo habuit, sed actu propriæ voluntatis. Hæc autem positio vana, et erronea est, et falsa. Vana, quia non habet fundamentum firmum per quod probetur, cum malitia angeli ex voluntate ejus dependeat ; et ideo cum voluntas se habeat ad utrumlibet, ratione[1] inveniri non potest. Erronea est, quia primæ opinioni nimis vicina est et a magistris damnata. Falsa est, quia impossibile est angelum in primo instanti suæ creationis peccasse : cujus impossibilitatis hæc a quibusdam causa assignatur : quia duarum operationum se consequentium non potest esse unus terminus : operatio autem angeli consequitur creationem ; unde non potest esse quod idem sit instans in quo primo est ens, quod est terminus creationis, et in quo primo est malus, quod est terminus operationis. Sed hæc ratio non videtur cogens : quia cum operatio voluntatis angeli non sit continua, non oportet quod ultimum ejus differat a principio : principium autem potest esse simul cum termino creationis ; unde et terminus operationis potest esse simul cum termino creationis. Nec potest dici quod oporteat actum voluntatis sequi apprehensionem intellectus, nisi ordine naturæ : quia de eodem potest simul esse cognitio et voluntas. Nec iterum potest dici quod oportet collationem præcedere de appetendo : quia intellectus angeli non est inquisitivus vel collativus.

Et ideo aliter dicendum quod cum voluntas non sit nisi boni, non potest esse aliquid volitum nisi apprehendatur ut bonum ad appetendum ; quod si vere est bonum, non est peccatum in appetitu. Ergo oportet, si est peccatum, quod sit verisimiliter bonum, et non vere bonum. Sed, secundum Augustinum, in libro II *Contra academicos*, cap. XII, col. 932, t. I, non potest aliquis judicare verisimile, nisi verum sit cognitum. Ergo oportet ut intellectus veri boni præcedat intellectum verisimilis boni; et ita appetitus æstimati boni quo malus fit angelus, non potest sequi primum actum intellectus secundum quod considerat verum bonum, sed secun-

1. Parm. : « ratio. »

dum quod considerat verisimile bonum. Unde cum impossibile sit intellectui creato simul plura intelligere, non potuit in primo instanti creationis appetitus angeli esse malus.

Ad primum ergo dicendum, quod in vasis contumeliæ non facit Deus malitiam, sed naturam ; sed ordinat malitiam ad pœnam ; et iste ordo designatur cum dicitur : « in contumeliam. » Potest enim designari ordo vel pœnæ ad culpam, et hic ordo est a Deo ; vel culpæ ad naturam, et hæc conjunctio non est a Deo. Unde sic propositio[1] tenetur consecutive, non causaliter[2].

Ad secundum dicendum, quod hoc intelligitur de malo pœnæ et non de malo culpæ, et de hoc infra plenius agetur[3].

Ad tertium dicendum, quod etiam supposito quod homo simul cum angelo creatus sit, non oportet quod, angelo existente malo, creatus sit homo : quia non est principalis finis creationis hominis, reparatio ruinæ angelicæ, sed quædam utilitas consequens, ut supra dictum est. Et hanc utilitatem Deus prævidebat, in cujus præscientia eventus omnium rerum erant.

Ad quartum dicendum, quod in instanti suæ creationis aliquem actum voluntatis habere potuit ; non tamen primus actus[4] potuit esse malus sicut nec prima cognitio falsa.

Ad quintum dicendum, quod, secundum quosdam, in eodem instanti angelus fuit ultimo bonus, et primo malus[5], et illud instans quamvis sit unum re, tamen differt ratione, secundum quod est finis præteriti et principium futuri. Sed diversa ratio comparationis non tollit conjunctionem eorum quæ sunt in uno instanti ; unde sequeretur quod innocentia et malitia ejus conjungerentur, quod est impossibile. Ideo alii dicunt quod in toto tempore præcedenti fuit bonus, sed in istius temporis ultimo instanti est malus : et sicut non est assignare immediatum instans ante aliud instans, ita nec ultimum instans in quo fuit bonus. Sed ista ratio bona est, prout inducitur a Philosopho, in VIII *Physic.*, text. 2, tunc quando « nunc » continuat tempus quietis et motus, quia tunc[6] semper se tenet cum passione, quæ inest subjecto mobili tempore quietis, sive præcedat quies sive sequatur. Sed si

1. Parm. : « unde in proposito. »
2. Parm. : « causative. »
3. Dist. XXXVII.
4. Al. deest « actus. »
5. Id est, desiit esse bonus et incœpit esse malus ; Parm. : « primo bonus, et post malus. »
6. Parm. : « qui semper. »

poneretur instans inter duas quietes, vel inter duas partes motus continui, non magis se tenet cum uno quam cum alio. Non autem dicimus hic quod angelus per aliquem motum continuum factus sit malus ; et ideo primum instans malitiæ suæ non est medium inter quietem et motum, sed inter duas quietes. Unde ratio ista non est ad propositum. Ideo aliter dicendum, quod est assignare ultimum instans in quo angelus fuit bonus et primum in quo fuit malus, nec inter hæc instantia fuit tempus medium, quia tempus formaliter est numerus, nec sequitur ipsum continuitas nisi ex parte motus. Unde cum vicissitudo affectionum in angelo, per quas est bonus et malus, non sit continua, nec ordinata ad aliquem motum continuum, numerus earum dicetur tempus, quia secundum prius et posterius se habent ; sed non erit continuum ; unde inter ejus instantia non necessario accipietur tempus medium, sicut nec inter duas unitates numerus.

## QUÆSTIO III

Deinde quæritur de cognitione angelorum, et circa hoc quatuor quæruntur : 1° utrum angelus cognoscat per species ; 2° utrum in superioribus sint species magis universales ; 3° utrum per species istas, singularium cognitionem habere possint ; 4° utrum possint simul plura intelligere.

### *ARTICULUS PRIMUS*

*Utrum angelus cognoscat res per suam essentiam*[1]

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod angelus per essentiam suam res cognoscat et non per species aliquas. Quia, secundum Philosophum, in III *De anima*, text. 28, anima est species specierum. Sed angelus simplicior est anima et nobilior. Ergo essentia angeli est similitudo vel species rerum. Sed res potest in similitudine sui cognosci. Ergo videtur quod angelus, intuendo essentiam suam, res cognoscat, et non per species aliquas.

2. Præterea, omnis species vel est causa rei, vel a re accepta. Sed species rerum in intellectu angeli non possunt esse causatæ a rebus, cum angelus careat potentiis et organis, quibus fit abstractio a sensibilibus : nec iterum sunt causæ rerum,

1. I p. *Summæ theolog.*, q. LV, art. 1.

cum angeli non sint causatores. Ergo videtur quod angeli per species non cognoscant.

3. Præterea, secundum Dionysium, in v cap. *De div. nom.*, § 9, col. 823, t. I, nobiliora in entibus sunt inferiorum exemplaria. Sed in exemplari res optime cognoscitur. Cum ergo angeli inter res creatas sint nobilissimi quasi Deo propinquiores, secundum Augustinum, XII *Confess.*, cap. VII, col. 828, t. I, videtur quod natura sua inspecta alias res cognoscant.

4. Præterea, intellectum et intellectus non differunt nisi quando utrumque eorum est in potentia, ut in I libro dictum est. Ergo omnis intellectus qui est semper in actu, non differt in eo intelligens et intellectum. Sed intellectus substantiæ separatæ videtur semper in actu esse, cum suum intelligere non sequatur transmutationem aliquam. Ergo videtur quod in ea non differat species intellecta et substantia intellectus ; et ita non per species cognoscit.

Sed contra est quod Dionysius dicit, IV cap. *De div. nom.*, § 1, col. 694, t. I, quod angeli illuminantur scibiles rerum inter[1] rationes. Hæ autem non sunt nisi species rerum intellectæ. Ergo per species rerum cognitionem habent.

Præterea, in lib. *De causis*, propos. 10, dicitur quod omnis intelligentia est plena formis. Sed illa quæ sunt in intelligentia, sunt in ea per modum intelligibilem, ut in eodem libro dicitur ; quæ autem sic sunt in ea, sunt in ea ad cognoscendum. Ergo videtur quod res per formas cognoscant.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod intellectus angelicus est medius inter intellectum divinum et humanum, et virtute et modo cognoscendi. In intellectu enim divino similitudo rei intellectæ est ipsa essentia intelligentis[2], quæ est rerum causa exemplaris et efficiens ; in intellectu vero humano similitudo rei intellectæ est aliud a substantia intellectus, et est sicut forma ejus ; unde ex intellectu et similitudine rei efficitur unum completum, quod est intellectus in actu intelligens ; et hujus similitudo est accepta a re. Sed in intellectu angelico similitudo rei intellectæ est aliud a substantia intelligentis, non tamen est acquisita a re, cum non sint ex rebus divisibilibus cognitionem congregantes, ut Dionysius dicit in VII cap. *De div. nom.*, § 2, col. 867, t. I. Nec tamen est causa rei secundum fidem, sed est influxa[3] a Deo ad cognoscendum. Et ratio hujus sumi potest ex verbis Commenta-

1. Parm. : « per scibiles. »
2. Parm. : « divina essentia. »
3. Parm. : « infusa. »

toris, in XI *Metaph.* Ipse enim dicit quod secundum ordinem simplicitatis naturarum separatarum est ordo distantiæ speciei intellectæ ab intellectu; unde in prima essentia, cui non admiscetur potentia aliqua, est omnino idem intelligens et intellectum; in aliis autem secundum quod plus admiscetur de potentia, est major distantia inter speciem intellectam et intellectum. Cujus ratio est quia nihil operatur, nisi secundum quod est in actu; unde illud cujus essentia est purus actus, intelligit sine receptione alicujus perficientis, quod sit extra essentiam ejus; illud vero in quo est potentia, non poterit intelligere nisi perficiatur in actu per aliquid receptum ab extrinseco; et hoc est lumen intellectivum naturale, quod a Deo in substantias intellectivas emittitur. Et quia unumquodque recipitur in aliquo per modum recipientis; lumen illud quod in Deo est simplex, recipitur in mente angeli ut divisum et multiplicatum: omnis enim potentia receptiva de se divisibilitatem habet secundum quod non est terminata ad unum, quod fit per actum terminantem: et ideo dicitur in libro *De causis*, ubi supra, quod sicut in natura inferiori multiplicantur singularia, ita et species intelligibiles in intelligentiis; utrumque enim est propter multiplicabilitatem potentiæ; et istæ sunt species per quas angeli cognoscunt.

Ad primum ergo dicendum, quod anima dicitur species specierum, inquantum per intellectum agentem facit species intelligibiles actu, et recipit eas secundum intellectum possibilem, sicut ibidem sensus dicitur species sensibilium[1], et manus organum organorum, inquantum videlicet omnia artificialia per manus efficiuntur; unde in XIV *De animal.*, lib. IV *De part. anom.*, cap. VIII, X et XI, dicitur quod manus datæ sunt homini loco cornuum, et omnium quibus alia animalia juvantur. Unde non sequitur quod essentia animæ vel angeli sit talis species in qua omnia cognoscantur.

Ad secundum dicendum, quod similitudines rerum in intellectu angeli existentes, non sunt a rebus acceptæ, quia species intelligibilis non accipitur a re nisi mediante phantasmate, quod se habet ad intellectum, sicut color ad visum, ut in III *De anima*, text. 30, 31 et 32, dicitur. Nec tamen sunt causæ rerum per modum creationis, sed forte per modum motus, si forte ponantur orbes movere, quorum motus est causa formarum naturalium. Nihilominus tamen oportet quod quædam cognoscant quorum non sunt causæ, sicut ipsos

1. Parm. : « sensibilis. »

orbes, et alios angelos. Unde dicendum, quod hoc quod aliquam similitudinem[1] habeant ad invicem, potest contingere dupliciter ; vel ita quod unum sit causa alterius, similitudinem suam illi imprimens, sicut ignis et aer calefactus ; et hoc modo intellectus divinus et humanus habent assimilationem ad res intellectas, licet modo converso, quia intellectus divinus imprimit in rem formam per quam res sibi similatur ; intellectus autem humanus speciem per quam rei assimilatur, a re accipit : vel ita quod[2] utrumque sit ab una causa similem formam utrique imprimente ; et sic intellectus angelicus rebus cognitis assimilatur, quia formæ quæ a Deo impressæ sunt rebus ad subsistendum, sunt etiam angelo impressæ ad cognoscendum.

Ad tertium dicendum, quod res non cognoscitur perfecte in exemplari, nisi a quo ducitur secundum totum quod in ipsa est ; et hoc modo res cognoscuntur in primo exemplari, quod imitantur res secundum esse illud quod in re est. Sic autem non est de essentia angeli, cum non sit causa vel exemplar totius quod in re est, scilicet materiæ et formæ[3], nisi per hoc quod potentia sua completur per lumen a Deo immissum, ut dictum est.

Ad quartum dicendum, quod intellectus angelicus etsi ponatur semper in actu respectu cognitorum naturalium, non tamen esse in actu habet a se, sed ab alio : unde sicut in ipso differt esse et quod est, propter hoc quod esse quod habet, habet ab alio : ita differt in eo intellectus et quo actu intelligit, propter hoc quod[4] intelligere ab alio habet.

## *ARTICULUS II*

### *Utrum angeli superiores intelligant per species universaliores*[5]

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod species superiorum non sint universaliores speciebus quas habent angeli inferiores. Quia, secundum Philosophum, in I *De anima*, text. 81, universale[6] aut nihil est, aut posterius est. Non enim dicitur esse posterius nisi propter abstractionem a rebus, in qua completur intentio universalitatis per actum intellec-

1. Parm. : « aliquam assimilationem. »
2. Al. deest « quod »
3. Parm. addit : « et propterea non est actu exemplar. »
4. Al. omittitur « quod ».
5. I p. *Summæ theolog.*, q. LV, art. 3.
6. Nescio qua ratione Parm. habet : « animal universale. »

tus abstrahentis. Cum ergo intellectus angeli non abstrahat species a rebus, videtur quod species non sint universales in ipso.

2. Præterea, si dicantur universaliores, aut hoc est quantum ad cognitionem, aut quantum ad operationem. Non quantum ad cognitionem, quia naturalium causarum omnes cognitionem habent, et suiipsorum, et Dei ; non quantum ad operationem, quia non sunt rerum operatores, ut dictum est. Ergo videtur quod nullo modo possint quorumdam species universaliores esse.

3. Præterea, quanto cognitio est magis propria, tanto est magis perfecta. Sed superiorum cognitio perfectior est, sicut et natura simplicior, ut ex prædictis patet. Ergo videtur quod superiorum species non sint magis universales.

4. Præterea, qui cognoscit universalia, non potest propria cognoscere, nisi acquirat aliquid de propriis rei. Si ergo inferiorum angelorum species essent magis propriæ, oporteret quod superiores non reducerentur in actum propriæ cognitionis rerum nisi per inferiores : quod est inconveniens, cum magis e contra contingat, secundum Dionysium, cap. XI *De cæl. hierar.*, col. 283, t. I. Ergo videtur idem quod prius.

Sed contra est quod Dionysius dicit in XII cap. *Cæl. hier.*, col. 291, t. I, quod superiores angeli habent scientiam magis universalem, et inferiores particularem et subjectam.

Præterea, hoc idem videtur per hoc quod in libro *De causis*, ubi supra, dicitur, quod cum omnis intelligentia sit plena formis, in quibusdam sunt formæ magis universales, scilicet in superioribus, et in quibusdam minus, scilicet in inferioribus.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod secundum theologos et philosophos oportet ponere formas superiorum angelorum esse magis universales. Cujus ratio est, quia in omnibus scientiis et artibus, sive speculativis sive operativis, oportet quod illa quæ est altior et ordinativa aliarum, consideret rationes magis universales, eo quod principia sunt parva quantitate et maxima virtute, et simplicia ad plurima se extendunt : verbi gratia, sub civili scientia est militaris, et sub militari equestris, et sic deinceps ; civilis autem sub consideratione boni humani absolute ; militaris autem considerat hoc idem, secundum quod determinatur ad res bellicas, et sic deinceps : et propter hoc inferior accipit principia sua a superiori, quæ est quasi propter quid demonstrans : et hoc etiam facilius patet in scientiis speculativis : quia metaphysica, quæ est ordinativa aliarum, considerat rationem entis absolute ; aliæ vero secundum determinationem aliquam. Hoc autem

sic est in angelis, et secundum omnes philosophos, et secundum nos : quia superiores per suam scientiam ordinant actus et officia inferiorum, illuminantes eos, et perficientes. et purgantes. Unde oportet quod scientia superiorum sit universalior, et species universaliores : quod quomodo contingat, potest videri ex verbis Commentatoris in XI *Metaphys.*, text. 51. Ipse enim dicit quod, secundum ordinem differentiæ inter intelligens et intellectum, est etiam ordo multiplicationis intellectorum : quia in intellectu superiori, qui habet minus de possibilitate, minor est compositio intelligentis et intellecti : et inde est etiam quod sunt in eo pauciores formæ intelligibiles : quia quanto minus habet de potentia lumen intellectuale, minus dividitur et multiplicatur in eo ; et ideo oportet quod istæ formæ sint universaliores formis magis multiplicatis. Secundum hoc ergo scientia Dei est universalissima : quia una similitudine, quæ est sua essentia, omnia cognoscit ac si aliquis per rationem communem entis omnia cognoscere possit ; et quanto per pauciores formas intelligit, tanto scientia ejus est universalior, et similior divinæ scientiæ : ut si aliquis cognoscat omnia per intentionem decem generum, et aliquis non nisi acciperet species primas generum, et sic descendendo usque ad specialissima, secundum multiplicationem specierum inveniretur particulatio earum.

Ad primum ergo dicendum, quod est triplex universale. Quoddam quod est in re, scilicet natura ipsa, quæ est in particularibus, quamvis in eis non sit secundum rationem universalitatis in actu. Est etiam quoddam universale quod est a re acceptum per abstractionem, et hoc posterius est re ; et hoc modo formæ angelorum non sunt universales. Est etiam quoddam universale ad rem, quod est prius re ipsa, sicut forma domus in mente ædificatoris ; et per hunc modum sunt universales formæ rerum in mente angelica existentes, non ita quod sint operativæ, sed quia sunt operativis similes, sicut aliquis speculative scientiam operativam habet.

Ad secundum dicendum, quod sunt universaliores et quantum ad cognitionem et quantum ad operationem. Quantum ad cognitionem, tum ex parte ipsarum specierum ; quia ad plura se extendunt ; tum ex parte rerum cognitarum, quia superiores perfectius et clarius cognoscunt idem cognitum quam inferiores, unde illuminant eos ; sicut etiam eamdem conclusionem aliter demonstrator, aliter metaphysicus[1] cogno-

1. Parm. : « dialecticus. »

scit. Nec etiam est remotum a veritate quin plura subjaceant cognitioni naturali superiorum quam inferiorum. Similiter etiam sunt universaliores quantum ad operationem, tam secundum philosophos, qui ponunt ordinem intelligentiarum secundum ordinem motuum, ex quo oportet quod causalitas formarum illius intelligentiæ superioris sit universalior, cujus motus est universalior in causando, quam etiam secundum nos, qui ponimus eos ordines secundum diversa divina officia ; unde superiores ordinant inferiores in suis officiis, et non e converso. Unde remanet nobis eadem via procedendi, secundum traditionem Dionysii, *De cælest. hierar.*, cap. IV, col. 177, et cap. V, t. I, sicut etiam philosophis[1].

Ad tertium dicendum, quod cognitio perfecta non habetur per medium universale, quia non est efficax ad cognitionem omnium propriorum. Si autem per medium universale omnia propria efficaciter cognoscerentur, esset perfectissima cognitio ; quia quanto aliquid est magis unum et simplex, tanto est virtuosius et nobilius ; et hoc modo dicimus quod angeli superiores sufficienter per formas universales cognoscunt res, sicut Deus per essentiam suam perfecte cognoscit omnia.

Ad quartum dicendum, quod ratio procederet, si formæ universales superiorum non essent sufficientes ad cognitionem propriorum, quod falsum est : quia omnia quæ cognoscit inferior per formas particulares, cognoscit superior per universales, vel etiam plura : et quia ex causis universalibus confirmantur particulares, inde est quod scientia inferiorum perficitur per superiores.

## *ARTICULUS III*

### *Utrum angeli intelligant particularia*[2]

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod angeli per formas intellectuales particularia non cognoscant. Ubi enim invenitur una natura communis, non est diversitas in operatione consequente naturam. Sed natura intellectualis est in angelis et in nobis. Cum ergo intellectus noster non possit esse singularium, videtur quod nec angelicus.

2. Præterea, omnis cognitio est per assimilationem. Sed quodlibet singulare in materialibus, est singulare per materiam. Cum ergo species rerum in mente angelica sint omnino

1. Al. : « etiam philosophi. »
2. I p. *Summæ theol.*, q. LVII, art. 2.

a materia et a conditionibus materialibus absolutæ, cum intellectus angeli non sit minus immaterialis intellectu humano videtur quod non possit esse principium cognoscendi singulare, prout est in sua singularitate consistens.

3. Præterea, si cognoscunt singularia diversa, ergo aut uno, aut pluribus. Si uno, cum particularia sint infinita, videtur quod in intellectu angeli sit unum quo cognoscat infinita ; et sic æquabitur intellectui divino. Si autem pluribus, oportebit esse multitudinem specierum in intellectu angeli existentium, secundum multitudinem individuorum quæ possunt esse ; et ita erunt infinitæ species in actu in mente angeli, quod est inconveniens.

4. Præterea, esse multorum singularium dependet ex causis contingentibus, ad minus quantum ad generationem ; sicut generatio Platonis ex voluntate patris ejus, ut scilicet commisceretur ejus matri. Si ergo angeli cognoscunt singularia, videtur quod cognoscunt futura contingentia ; quod negatur, quia hoc solius Dei est. Ergo videtur quod singularia non cognoscant.

Sed contra, officium quorumdam angelorum est custodire homines, ut a sanctis traditur. Sed hoc non potest esse, nisi homines quos custodiunt, cognoscant. Ergo videtur quod singularia hominum cognoscant ; et eadem ratione aliarum specierum.

Præterea, cognitio angelorum est perfectior quam nostra. Sed nos scimus non tantum universalia, sed etiam singularia. Ergo videtur quod multo fortius angeli.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod præter illam positionem quæ ponit angelos singularium cognitionem non habere, quæ hæretica est, et veritati sacræ Scripturæ contraria, sunt diversæ opiniones de modo quo angeli cognoscunt singularia.

Quidam enim dicunt quod angeli per formas innatas solum causas universales cognoscunt : sed ex rebus ipsis[1] accipiunt, unde singularia ex causis universalibus producta cognoscunt. Sed hoc non videtur conveniens : quia illud quod est acceptum a re singulari, non ducit in cognitionem singularitatis ejus, nisi quamdiu servantur in eo conditiones materiales individuantes illud ; quod non potest esse nisi specie existente in organo corporali, ut in sensu et imaginatione. Unde cum angeli organo corporali careant, etiamsi a rebus

1. Parm. : « ipsius. »

species abstraherent, non possent per hujusmodi species singularium cognitionem habere.

Ideo alii dixerunt quod omnia singularia producuntur ex causis universalibus ordinatis in natura ; unde cum apud angelum sint formæ ordinis causarum universi, per hujusmodi formas omnia singularia cognoscere potest : et hæc videtur via Avicennæ. Sed tamen non est sufficiens secundum fidem nostram : quia in causis universalibus non cognoscitur aliquid secundum conditiones individuales, ut scilicet cognoscatur prout est hic et nunc, et hujusmodi. Unde dicit ipse Avicenna, *De fluxu entis*, cap. IV, et in sua *Metaph.*, tract. VIII, cap. VI et VII, et tract. IX, cap. IV, quod Deus non cognoscit particularia particulariter, ut scilicet hoc nunc esse, et nunc non esse ; et est simile de eo qui cognoscit eclipsim in causis suis universalibus, qui non cognoscit hanc eclipsim secundum quod est hic et nunc incipiens et nunc finiens, nisi sensu percipiat.

Et ideo ad hanc positionem quidam addiderunt quod ex applicatione harum formarum universalium ad hoc particulare vel illud determinatur angeli cognitio ut hoc singulare cognoscat. Sed hoc iterum non videtur sufficiens : quia hæc applicatio universalium causarum ad singulare, aut est ad singulare quod est in intellectu angeli, et sic hæc positio[1] supponeret illud de quo dubitatur, scilicet singularia esse in intellectu angeli ; vel ad singulare quod est in re, sicut dicere videtur ; ut si lux solis esset intelligens, intelligeret corpora ad quæ radii sui applicantur. Hoc autem esse non potest : quia cum cognitio non sit nisi secundum assimilationem, impossibile est quod cognitio extendat se ultra id in quo est assimilatio. Si ergo lux solis vel intellectus angeli assimilatur rei quam irradiat, hoc non potest esse nisi vel ex eo quod illud quod est rei recipitur in intellectu aut in luce solis, et hoc ipsi non ponunt, quia rediret prima positio, vel ex eo quod a sole aliquid circa rem ponitur, et sic non cognosceret de re nisi hoc quod circa eam ponit ; sicut si sol cognosceret naturam luminis, et non propriam rationem hujus vel illius coloris quæ est ex diversa recipientium proportione : et similiter etiam angelus per hujusmodi applicationem propriam cognitionem de rebus non haberet, cum propriam naturam ipsi rei non conferat.

Alii vero dicunt quod ex conjunctione universalium quæ cognoscunt, resultat cognitio particularis, secundum quod

1. Parm. : « et sic supposito, supponeretur. »

ex pluribus formis congregatis resultat quædam collectio accidentium, quam non est reperire in alio. Sed hæc etiam non est sufficiens : quia formæ individuatio non est nisi ex materia ; unde quantumcumque formæ aggregentur, semper remanet collectio illa communicabilis multis, quousque intelligatur per materiam individuata ; unde cognitis hujusmodi formis aggregatis, non cognoscitur Socrates vel Plato.

Et ideo aliter dicendum quod eadem ratio est cognitionis singularium in Deo et in angelis ; unde considerandum est qualiter Deus singularia cognoscat. Oportet enim illam virtutem quæ cognoscit singulare habere apud se rei similitudinem, quantum ad conditiones individuantes et hæc est ratio quare per speciem quæ est in sensu cognoscitur singulare et non per speciem quæ est in intellectu. Oportet autem ut apud artificem sit similitudo rei per artem conditæ secundum totum illud quod ab artifice producitur : et propter hoc ædificator per artem cognoscit formam domus quam inducit in materiam ; non autem hanc domum vel illam, nisi per hoc quod a sensu accipit ; quia ipse materiam non facit ; sed Deus est causa rei, non solum quantum ad formam, sed etiam quantum ad materiam, quæ est principium individuationis ; unde idea in mente divina est similitudo rei quantum ad utrumque, scilicet materiam et formam ; et ideo per eam cognoscuntur res non tantum in universali, sed etiam in particulari. Formæ autem quæ sunt in mente angeli, sunt simillimæ rationibus idealibus in mente divina existentibus, sicut deductæ, immediate exemplariter ab eis individuantes sicut rationes vel ideæ rerum existentes in mente divina[1]. Unde per eas angeli cognoscere possunt rerum singularia, quia sunt similitudines rerum etiam quantum ad dispositiones materiales individuantes, sicut et rationes vel ideæ rerum existentes in mente divina.

Ad primum ergo dicendum, quod intellectus humanus est ultimus in gradu substantiarum intellectualium ; et ideo est in eo maxima possibilitas respectu aliarum substantiarum intellectualium ; et propter hoc recipit lumen intelligibile a Deo debilius, et minus simile lumini divini intellectus ; unde lumen intellectuale in eo receptum non est sufficiens ad determinandum propriam rei cognitionem, nisi per species a rebus receptas, quas oportet in ipso recipi formaliter secundum modum suum : et ideo ex eis singularia non cognoscuntur,

1. Parm. omittit : « individuantes sicut rationes vel ideæ rerum existentes in mente divina. »

quæ individuantur per materiam, nisi per reflexionem quamdam intellectus ad imaginationem et sensum, dum scilicet intellectus speciem universalem, quam a singularibus abstraxit, applicat formæ singulari in imaginatione servatæ. Sed in angelo ex ipso lumine determinantur species quibus fit propria rerum cognitio, sine aliquo alio accepto : et ideo cum illud lumen sit similitudo totius rei inquantum est exemplariter a Deo traductum, per hujusmodi species propria singularium cognitio haberi potest ; et ita patet quod secundum gradum naturæ intellectualis, est etiam diversus intelligendi modus.

Ad secundum dicendum, quod essentia divina quamvis sit actus purus, tamen est similitudo materiæ, secundum quod omne ens, quantumcumque imperfectum, a primo ente exemplariter deducitur ; et ita etiam formæ immateriales quæ sunt in intellectu angeli sunt rerum similitudines, etiam quantum ad principia materialia.

Ad tertium dicendum, quod, sicut ex prædictis patet, quanto aliquis angelus est superior, tanto plura una specie cognoscere potest ; nullus tamen est in quo oporteat secundum numerum individuorum species multiplicari, quia per unam speciem omnia individua illius speciei cognoscit, et illa species efficitur propria ratio hujus vel illius secundum respectum ad hoc vel ad illud, per modum quo ideæ in intellectu divino multiplicantur : et ita neque intellectus angeli intellectui divino æquabitur, neque infinitæ species in intellectu angeli erunt. Relationes autem quæ consequuntur actus rationis vel intellectus, in infinitum multiplicari, non est inconveniens.

Ad quartum dicendum, quod per species sibi a creatione inditas cognoscunt angeli causas habentes ordinem in natura, et omne illud quod in causis illis determinatur vel simpliciter, vel ut frequenter ; et quia contingentia futura non sunt determinata in causis suis, sed facta determinatione causarum efficiuntur in actu præsentia ; ideo eorum, quamdiu futura sunt, cognitionem non habent ; sed hoc solius Dei est, qui omnes successiones temporum uno actu intuetur.

## *ARTICULUS IV*

### *Utrum angelus intelligat plura simul*[1]

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod angelus simul actu plura intelligat. Quia, secundum Dionysium, *De cælest. hier.*, cap. VII, coo. 206, t. I, angelus habet intellectum dei-

1. I p. *Summæ theol.*, q. LVIII, art. 2.

formem. Sed Deus in actu simul omnia intelligit : quia apud ipsum nulla est *transmutatio, nec vicissitudinis obumbratio*, Jac., 1, 17. Ergo et intellectus angeli est simul plurium.

2. Prætérea, in patria non erunt cogitationes volubiles· Sed sanctis in patria promittitur, quod *erunt sicut angeli in cælo*, Matth., XXII. Ergo videtur quod nec angeli intellectus volvatur de uno in aliud, sed simul omnia cognoscat.

3. Præterea, secundum Philosophum, X *Ethic.*, cap. VI vel V, felicitas est in operatione et non in habitu. Sed angeli habent nobilissimam felicitatem, ad minus beati. Ergo videtur quod omnium cognitorum suorum cognitionem simul in actu habeant et non successive.

5. Præterea, intellectus angeli non est minus nobilis quam intellectus agens animæ rationalis. Sed de hoc intellectu dicitur in III *De anima*, text. comm. 20, quod non quandoque intelligit et quandoque non, sed semper. Ergo multo fortius hoc verum est de intellectu angeli.

Sed contra, secundum Augustinum, VIII *Sup. Gen. ad lit.*, cap. XX, col. 388, t. III, Deus movet spiritualem creaturam per tempus. Sed per tempus moveri est per effectiones et conceptiones intellectus moveri. Ergo videtur quod in angelis sit successio intellectuum.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod causa quare non possunt plura simul intelligi in actu, hæc est quam Algazel assignat, quia oportet semper intellectum configurari actu secundum speciem rei intelligibilem, quam apud se habet, rei intellectæ in actu, ut sit assimilatio utriusque quæ exigitur ad cognitionem rei. Sicut autem impossibile est corpus secundum eamdem partem diversimode figurari diversis figuris, ita impossibile est unum intellectum diversis simul speciebus ad diversa intelligenda actu informari ; et ideo considerandum est, quod quicumque intellectus plura intelligit per plures species, oportet quod ea non simul intelligat, ut patet in intellectu humano secundum statum viæ a rebus accipiente. Intellectus autem divinus quia uno actu[1] omnia cognoscit, ideo simul est actu omnium. Sed intellectus angeli cognoscit res dupliciter. Uno modo per species plures, quæ in intellectu ejus sunt ; et sic oportet quod plura non simul cognoscat, nisi inquantum reducuntur ad unam speciem, per quam cognoscuntur. Alio modo cognoscunt res in uno quod est causa earum, et hoc est Verbum ; et sic possunt esse simul in actu cognitionis omnium. Hæc autem cognitio est

1. Parm. addit : « actu. »

quasi formalis respectu præcedentis, a qua nunquam absolvuntur ; et ideo frequenter invenitur traditum a sanctis et philosophis quod in intellectu ipsorum non est successio vel renovatio, quamvis sit vicissitudo inquantum intelligunt res in propria natura per species concreatas.

Ad primum dicendum, quod intellectus angelorum dicitur deiformis, eo quod divino intellectui conformis est : non autem in hoc quod uno omnia intelligat, et ita simul intelligat[1], sed in hoc quod a rebus cognitionem non accipit[2], sine investigatione rationis et sine adminiculo sensus cognoscit.

Ad secundum dicendum, quod cogitationes[3] volubiles dicuntur in quibus est etiam revolutio secundum discursum rationis de causatis in causas procedentis ; aut e contrario, ut ex notis in ignota deveniat : non tamen excluditur successio cogitationum[4] ab angelis et a sanctis nisi secundum contemplationem Verbi, prout in perfectam assimilationem divinam perducuntur ; et in hoc etiam eorum felicitas essentialis consistit.

Unde patet responsio ad tertium.

Ad quartum dicendum, quod intellectus possibilis et agens est in angelis sicut in nobis sed diversimode : quia intellectus possibilis in nobis, est in potentia respectu specierum acceptarum a rebus per lumen intellectus agentis actu intelligibiles factas[5] ; sed in eis est possibilis respectu luminis a Deo in eos procedentis. Similiter etiam lumen intellectus agentis in nobis non sufficit ad distinctam rerum cognitionem habendam, nisi secundum species receptas quas informat, ut lux colores : sed lumen intellectuale in angelis sufficit ad distinctam cognitionem rerum habendam : quia hoc ipsum lumen est ex quo formæ intellectuales multiplicantur, quibus intelligentiæ plenæ dicuntur. Sic ergo intellectus agens ipsorum semper dicitur in actu esse, quia incessanter ad aliquid actu considerandum lucet in angelis sicut in nobis quantum in ipso est : non tamen oportet quod semper ad unam speciem fiat conversio, ita ut semper unum intelligatur in actu.

1. Parm. omittit : « intelligat. »
2. Parm. : « sed sine. »
3. Parm. : « cognitiones. »
4. Parm. : « cognitionum. »
5. Parm. : « actu eos intelligibiles facientis. »

## QUÆSTIO IV

*Utrum angelus in statu suo naturali dilexerit Deum plus quam se et omnia alia*[1]

Circa tertium principale quæritur de dilectione, scilicet utrum angeli, si in gratia creati non sunt, in illo statu innocentiæ Deum super se et plus quam omnia dilexerunt.

Et videtur quod non. 1. Sic enim Deum diligere est actus charitatis, qui charitatem non habentis esse non potest. Sed angeli in isto statu charitatem non habebant quæ sine gratia non est, cum nunquam sit informis. Ergo videtur quod non dilexerunt Deum plus quam se.

2. Præterea, secundum Bernardum[2], natura semper in se curva est. Sed dilectio angelorum in primo statu non fuit nisi ex principio naturali. Ergo tota in amantem reflectebatur, ut quidquid diligerent angeli, propter seipsos diligerent; et ita non Deum supra se diligebant.

3. Præterea, Avicenna dicit in sua *Met.*, tract. IX, cap. IV, quod nulla actio alicujus naturæ est liberalis, nisi solius Dei, ex hoc quod omnem actionem aliam sequitur aliquod commodum ipsius agentis. Sed dilectio qua aliquis Deum super se diligit est maxime liberalis. Ergo videtur quod hoc non possit alicui convenire nisi per gratiam.

Præterea, unumquodque naturaliter appetit acquirere suum finem. Sed omne quod desideratur ab aliquo ut sibi acquirendum, propter se et minus se diligitur. Cum ergo angeli in statu naturalium Deum sicut suum finem dilexerint, videtur quod eum super se non dilexerunt.

5. Præterea, secundum Dionysium, *De divin. nom.*, cap. IV, § 23, col. 726, t. I, bona naturalia in angelis remanent etiam post peccatum. Sed constat quod peccator homo vel angelus non diligit Deum super omnia. Ergo videtur quod nec in statu naturalium.

Sed contra, omnis dilectio aut est usus, aut fruitionis. Si ergo angeli diligebant Deum in statu innocentiæ, aut utentes aut fruentes : si utentes, ergo utebantur[3] re fruenda, quod est

1. I p. *Summæ theolog.*, q. LX, art. 5 ; infra, III, dist. XXIX ; et II II *Summæ theol.*, q. XXV, art. 2, q. XXVII, art. 3.

2. Ex ipsius lib. *De dilig. Deo*, cap. VIII, col. 386, t. 2, colligitur, etsi non sub verbis tam expresse, quæ nec alibi apud illum occurrunt.

3. Parm. omittit : « aut fruentes ; si utentes, ergo utebantur. »

magnæ perversitatis, secundum Augustinum, lib. XI *De civit. Dei*, cap. XXIV, col. 338, t. VII ; et ita esset dilectio peccati, et non naturalis. Si ut fruentes, ergo Deum propter seipsum diligebant, quia frui est amore inhærere alicui rei propter seipsam.

Præterea, Deum esse super omnia diligendum, cum sit legis naturalis, scriptum erat in mente angeli multo expressius quam in mente hominis. Sed non contingit sine peccato facere contra id quod per naturalem legem cordi inditum est. Ergo si Deum super omnia non diligebant, peccabant. Quamdiu ergo sine peccato fuerunt, Deum super omnia dilexerunt.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod circa hoc est duplex opinio.

Quidam enim distinguunt dilectionem concupiscentiæ et amicitiæ : quæ duo si diligenter consideremus, differunt secundum duos actus voluntatis, scilicet appetere, quod est rei non habitæ, et amare, quod est rei habitæ, secundum Augustinum *In psalm.* CXVIII, conc. VIII, § 3, etc., col. 1520, t. IV. Est ergo dilectio concupiscentiæ qua quis aliquid desiderat ad concupiscendum, quod est sibi bonum secundum aliquem modum ; et tali dilectione angeli in statu naturalium Deum plus quam se diligebant vehementius appetendo bonum divinum quam suum : quia hoc erat eis delectabilius ; unde totam hanc dilectionem in seipsos retorquebant. Dilectio autem amicitiæ est qua aliquis aliquid, vel similitudinem ejus quod in se habet, amat in altero volens bonum ejus ad quem similitudinem habet : et propter hoc Philosophus, VIII *Ethic.*, cap. II, dicit quod simile simili[1] est amicum, sicut unus virtuosus alium diligit ; in quibus tamen est vera amicitia ; et tali dilectione angeli quodammodo diligebant Deum supra se : quia ei majus bonum quam sibi optabant, scilicet esse Deum, quod sibi non volebant ; sed aliquod minus bonum ; sed tamen intentius sibi volebant bonum creatum quam Deo[2] bonum divinum.

Sed ista responsio non potest stare : oportet enim ponere angelos ad Deum habuisse dilectionem amicitiæ, cum secundum bona naturalia similitudo divina in eis resplenderet. Hoc autem est de ratione amicitiæ quod quamvis habeat dilectiones et utilitates annexas, non tamen ad has oculus amantis respicit, sed ad bonum amatum. Ergo in corde amantis

1. Parm. : « est similis a simili amari. »
2. Al. deest « Deo ».

præponderat bonum amatum omnibus utilitatibus vel dilectionibus quæ consequuntur ex amato. Sed nullum bonum erat in angelo quod non esset ex ipso amato, scilicet Deo. Ergo plus diligebant bonum amatum divinum quam bonum quod ipsi erant, vel quod in eis erat ; et hæc est alia opinio.

Ad primum ergo dicendum, quod actus charitatis potest dici dupliciter : vel qui est ex charitate, et hoc non est nisi in habente charitatem ; vel qui est ad charitatem, non sicut meritorius vel generativus, sed sicut præparativus ; et sic actus charitatis ante charitatem habitam haberi potest, sicut facere justa est ante habitum justitiæ. Vel potest dici, quod in amicitia charitatis movetur animus ad amandum Deum ex similitudine gratiæ ; sed in dilectione naturali ex ipso bono naturæ, quod etiam est similitudo summæ bonitatis. Et propter hoc dicendum quod cum dicitur quod habens charitatem diligit Deum propter seipsum, ly « propter » denotat habitudinem finis et efficientis, quia ipse Deus superaddit naturæ unde in ejus dilectionem tendit ; sed cum dicitur de carente charitate quod diligit Deum propter seipsum, ly « propter » denotat habitudinem finis, et non efficientis proximi, nisi sicut Deus in omni natura operante operatur.

Ad secundum dicendum, quod natura in se curva dicitur, quia semper diligit bonum suum. Non tamen oportet quod in hoc quiescat intentio quod suum est, sed in hoc quod bonum est : nisi enim sibi esset bonum aliquo modo, vel secundum veritatem, vel secundum apparentiam, nunquam ipsum amaret. Non tamen propter hoc amat quia suum est, sed quia bonum est : bonum enim est per se objectum voluntatis.

Ad tertium dicendum, quod quamvis cuilibet naturæ creatæ agenti ex sua actione proveniat aliquod commodum, non tamen oportet quod illud commodum sit intentum ; sicut patet in amicitia honestorum.

Ad quartum dicendum, quod finis est duplex : quidam proportionatus rei, receptus in ipsa ut perfectio inhærens sibi, sicut sanitas in operationibus medicinæ ; et quia iste finis non est secundum esse nisi in eo cui acquiritur[1], ideo absolute non amatur ab aliquo supra se ; sed se esse sub tali perfectione, amatur supra se esse simpliciter. Sed est quidam finis per se subsistens non dependens secundum esse a re quæ est ad finem : et iste finis desideratur quidem acquiri ; sed amatur supra id quod acquisitum est ab illo : et talis finis est Deus, ut supra dictum est.

1. Al. : « accipitur. »

Ad quintum dicendum, quod bona naturalia, prout in esse naturæ absolute considerantur, remanent integra post peccatum, tamen pervertuntur quantum ad rectum ordinem quem habebant in gratia vel virtute ; et hanc rectitudinem consequebatur, super omnia Deum diligere.

## EXPOSITIO SECUNDÆ PARTIS TEXTUS

« Hic quæri solet quam sapientiam habuerunt ante casum vel confirmationem. » Ponitur hic duplex angelorum cognitio : una speculativa, qua cognoscebant Deum, et seipsos, et alias creaturas ; et alia practica[1] sequens eorum operationem, quæ ad eos pertinebat, qua cognoscebant quid eligere et respuere deberent. Et hæc erat similis cognitioni prudentiæ in nobis.

---

1. Parm. : « prædicta. »

# DISTINCTIO IV

*An perfectos et beatos*[1] *creavit Deus angelos, an miseros et imperfectos*

Post hæc videndum est utrum perfectos et beatos creavit Deus angelos, an miseros et imperfectos. Ad quod dici potest quod nec in beatitudine nec in miseria creati sunt. Miseri enim ante peccatum esse non potuerunt, quia ex peccato miseria est; nam si non fuisset peccatum, nulla esset miseria. Beati quoque nondum[2] fuerunt illi qui ceciderunt, quia sui eventus ignari fuerunt, id est peccati et supplicii futuri. Si enim lapsum suum præscierunt, aut vitare voluerunt, sed non potuerunt, et ita erant miseri; aut potuerunt, sed noluerunt, et ita erant stulti et maligni. Ideoque dicimus, quia non erant præscii eventus sui, nec eis data est cognitio eorum quæ futura erant super eos. Boni vero, et qui perstiterunt[3], forte suæ beatitudinis præscii fuerunt. Unde Augustinus, *Super Genesim ad lit.*, lib. XI, cap. XVII, col. 438, t. III : « Quomodo, inquit, beatus inter angelos fuit qui futuri peccati atque supplicii prescius non fuit ? Quæritur autem cur non fuerit. Forte hoc Deus diabolo revelare noluit quid facturus vel passurus esset ; cæteris vero revelare voluit quod in veritate mansuri essent. » His verbis videtur Augustinus significare quod angeli qui corruerunt, non fuerunt præscii sui casus, ideoque beati non fuerunt ; et quod angeli qui perstiterunt beatitudinem sibi affuturam præscierunt atque de ea certi in spe extiterunt, unde quodammodo jam beati erant. Et revera, si ita fuisset, posset dici illos aliquo modo fuisse beatos ; alios vero qui nescierunt eventum suum, non.

*Quod opinando Augustinus*[4] *hæc dixerit, non asserendo, scilicet quod angeli qui perstiterunt præscii fuerunt sui*[5] *boni*

Sed hæc magis opinando et quærendo dicit Augustinus, quam asserendo. Unde et huic opinioni opponens consequenter subdit : « Sed quare discernebantur illi a cæteris, ut Deus istis quæ

1. Al. : « et bonos. »
2. Al. : « nunquam. »
3. Forte omittendum « et », ut in divisione textus, vel legendum « qui et perstiterunt ».
4. Al. deest « Augustinus ».
5. Al. : « futuri. »

ad ipsos pertinent non revelaret, aliis vero revelaret, cum non prius sit ipse ultor quam aliquis peccator ? Non enim damnat Deus[1] innocentes. » Hic videtur innuere, quod nec peccaturis futurum malum, nec permansuris futurum bonum revelaverit. Ideoque nec illi qui ceciderunt, unquam, nec illi qui persti-terunt, usque ad consummationem, beati fuerunt : quia beati non poterant esse si de beatitudine certi non erant vel si dam-nationis incerti erant. Unde Augustinus in eodem lib., cap. XIX, col. 439, t. III : « Dicere, inquit, de angelis, quod in suo genere beati esse possent damnationis, vel salutis incerti, quibus nec spes esset quod mutandi essent in melius ; nimia præsumptio est. Quomodo enim beati esse possunt quibus est incerta sua beatitudo ? »

*Summa colligitur prædictorum, confirmans omnes angelos ante confirmationem vel lapsum non fuisse beatos, nisi quis beati-tudinem[2] accipiat illum statum innocentiæ in quo fuerunt ante casum.*

Ex prædictis consequitur quod angeli qui corruerunt nun-quam beati fuerunt nisi beatitudinem aliquis accipiat illum statum innocentiæ in quo fuerunt ante peccatum. Illi vero qui perstiterunt, aut suam beatitudinem futuram, Deo reve-lante, præsciverunt, et ita spei certitudine aliquo modo beati fuerunt ; vel incerti extiterunt suæ beatitudinis, et ita aliter beati non fuerunt quam reliqui qui ceciderunt. Mihi autem quod posterius dictum est, probabilius videtur.

*Responsio ad id quod quærebatur, an angeli essent creati perfecti, an imperfecti ; et dicitur quod perfecti fuerunt secundum aliquid, et imperfecti secundum aliquid.*

Ad hoc autem quod quærebatur utrum perfecti vel imper-fecti fuerint creati, dici potest quod quodam modo perfecti fuerint et quodam alio modo imperfecti. Non enim uno modo dicitur aliquid perfectum, sed pluribus.

*Quod tribus modis dicitur perfectum : secundum tempus, secundum naturam et universaliter perfectum*

Dicitur namque perfectum tribus modis. Est enim perfec-tum secundum tempus, et etiam perfectum secundum natu-ram, et etiam perfectum universaliter. Secundum tempus, perfectum est quod habet quidquid tempus requirit, et convenit secundum tempus haberi : et hoc modo angeli erant perfecti ante confirmationem vel lapsum. Secundum naturam, per-

1. Al. : « ipse. »
2. Al. : « per beatitudinem. »

fectum est quod habet quidquid debitum est vel expedit naturæ suæ ad glorificationem : et hoc modo perfecti fuerunt angeli post confirmationem, et erunt sancti post resurrectionem. Universaliter et summe perfectum est cui nihil unquam deest et a quo universa proveniunt bona, quod est solius Dei. Prima igitur perfectio est naturæ conditæ, secunda naturæ glorificatæ et tertia naturæ increatæ.

*Prædicta breviter tangit, addens quales fuerint angeli in conversione et aversione*

Quales fuerint angeli in creatione, ostensum est : boni scilicet, et non mali, justi, id est innocentes, et perfecti quodam modo, alio vero modo imperfecti ; beati vero non fuerunt usque ad confirmationem, nisi beatitudo accipiatur, ut jam dictum est, ille status innocentiæ et bonitatis in quo conditi sunt.

## DIVISIO TEXTUS

Ostenso quales fuerunt angeli in principio suæ creationis quantum ad naturam, et quantum ad culpam et innocentiam, hic inquirit quales fuerunt quantum ad gloriam et miseriam ; et dividitur in partes tres : in prima movet quæstionem ; in secunda determinat eam, ibi : « Ad quod dici potest, quod nec in beatitudine nec in miseria creati sunt » ; in tertia epilogat ea quæ dixerat, ibi : « Quales fuerunt angeli in creatione ostensum est. » Secunda pars dividitur un duas, secundum duas quæstiones propositas, quarum prima quærebat de beatitudine ; secunda de perfectione beatitudini annexa quam determinat, ibi[1] : « Ad hoc autem quod quærebant utrum perfecti vel imperfecti fuerint creati, dici potest quod quodam modo perfecti fuerunt et quodam alio modo imperfecti. » Circa primum tria facit : primo determinat quæstionem quantum ad malos ; secundo quantum ad bonos, ubi : « Boni vero qui perstiterunt, forte suæ beatitudinis præscii fuerunt » ; tertio solutionis virtutem post inquisitionem colligit, ibi : « Ex prædictis consequitur quod angeli qui corruerunt nunquam beati fuerunt. » Circa secundum duo facit : primo ponit quamdam viam per quam videtur angelos bonos beatos creatos ; secundo excludit eam, ibi : « Sed hæc magis opinando et quærendo dicit Augustinus quam asserendo. »

1. Al. : « secundum duas quæstiones propositas, ibi : quarum prima quærebat de beatitudine ; in secunda de perfectione beatitudini annexa, quam ibi determinat, ibi : Ad hoc autem, » etc.

## QUÆSTIO PRIMA

Hic tria quæruntur : 1° utrum angeli in principio suæ creationis beati fuerunt vel miseri ; 2° si non, utrum beatitudinem suam vel miseriam præsciverunt ; 3° utrum perfecti gratia creati sunt.

### *ARTICULUS PRIMUS*

### *Utrum angeli sint creati beati*[1]

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod angeli creati sint beati. Primo per Augustinum[2], in lib. *De ecclesiasticis dogmatibus*, cap. XXIX, col. 1218, t. VIII, qui dicit quod angeli qui in illa in qua sunt creati beatitudine perseverant, non natura, sed gratia possident ut non mutentur[3]. Sed angeli boni, de quibus loquitur, perseverant in beatitudine perfectæ gloriæ. Ergo videtur quod in illa creati sint.

2. Præterea, tota substantia beatitudinis consistit in Dei visione ; unde dicitur Joan., XVII, 3 : *Hæc est vita æterna ut cognoscant te solum Deum verum et quem misisti Jesum Christum.* Sed angeli in principio suæ creationis Deum viderunt : alias in verbo creaturas non cognovissent cognitione matutina, quam Augustinus ponit *Super Genes. ad litter.*, lib. IV, cap. XXII, col. 311, t. III. Ergo videtur quod beati creati sunt.

3. Præterea, supra dictum est quod angeli in principio suæ creationis aliquam cognitionem de Deo habuerunt. Non autem cognoverunt in speculo et ænigmate, sicut nos modo, ut dicitur I Corinth., XIII : quia obscuritas ænigmatis est rationis obumbratæ per continuum tempus, inquantum a sensibus et phantasmatibus cognitionem inquirendo accipit. Ergo cognoverunt per speciem, et ita beati fuerunt.

4. Præterea, venire de posterioribus in priora, de causatis in causas, est virtutis inquirentis et conferentis. Sed intellectus angelicus non est hujusmodi ; quinimmo deiformiter intelligit sine inquisitione sicut nos prima principia, quorum est intellectus. Ergo videtur quod Deum non ex creaturis cognoverunt, sed ipsum in se, et ita visionem gloriosam habuerunt.

1. I p. *Summæ theol.*, q. LXII, art. 1.
2. Seu potius : « Gennadium. »
3. Al. : « ut bonum mutetur. »

Sed contra, de ratione beatitudinis est status confirmatio ; unde Boetius dicit, *De consolat.*, lib. I, metr. I, col. 586, t. I :

« Quid me felicem toties jactastis amici ?
Qui cecidit stabili non erat ille gradu. »

Sed angeli in principio suæ creationis non fuerunt confirmati omnes, quod quorumdam casus ostendit : nec etiam quidam aliis non confirmatis ; quia culpam non potuit præcedere distinctio in carentia beneficiorum quæ a Deo conferebantur. Ergo videtur quod non fuerunt creati beati in principio suæ creationis.

Præterea, simul boni angeli effecti sunt beati, et mali angeli miseri. Ergo videtur, cum mali angeli in principio suæ creationis non fuerint miseri, sicut nec peccatores, quod nec boni in principio suæ creationis beati fuerunt.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod beatitudo, sive felicitas, est in perfectissima operatione habentis rationem et intellectum. Intellectus autem perfectissima operatio est in contemplatione altissimi intelligibilis, quod Deus est. Unde tam Dei quam angeli, quam etiam hominis, ultima fecilitas et beatitudo Dei contemplatio est, non solum secundum sanctos, sed etiam secundum philosophos. Hanc autem operationem non est possibile æqualiter in omnibus inveniri ; unde beatitudo uniuscujusque consistit inquantum hanc operationem attingit secundum modum suæ perfectionis ; et ideo diversimode invenitur in Deo, et in angelo, et in homine secundum eorum naturalia consideratis. Ipse enim Deus seipsum per essentiam suam videt et non per aliquam sui similitudinem. Intellectus autem angeli naturali cognitione ipsum videt per similitudinem ejus acquisitam in ipso ; unde in libro *De causis*, prop. 8, dicitur quod intelligentia scit quod est supra se, inquantum est creata ab eo ; unde similitudinem divini esse participat secundum modum suum. Sed intellectus humanus non pervenit ad hanc visionem naturali cognitione nisi per similitudinem a creaturis receptam, inquantum per ea quæ facta sunt, invisibilia cognoscit, ut dicitur Rom., I. Et differt hæc triplex visio, ut sensibiliter loquamur ; sicut oculus videt lucem existentem in pupilla, non per aliquam speciem ejus ; et hæc est similis visioni qua Deus videt se. Sed visio qua angelus videt Deum est similis visioni qua aliquis videt hominem per similitudinem immediate ab ipso receptam. Sed visio intellectus humani qua Deum videt, similis est illi visioni qua aliquis hominem videt intuendo speculum, in quo hominis imago resultat :

et propter hoc dicimur in speculo videre, I Corinth., XIII : et in hac beatitudine visionis divinæ, quæ naturaliter angelis debetur, angeli creati sunt ; et hæc est perfectio eorum secundum tempus illud. Sed est alia perfectio, in quam per naturam suam non possunt devenire, cujus tamen capaces sunt : ut scilicet ipsum Deum in essentia sua videant, non per aliquam similitudinem receptam, ut eorum beatitudo divinæ beatitudini sit conformis ; et in hac beatitudine creati non sunt, sed ad eam, aliis cadentibus, pervenerunt.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus[1] nominat beatitudinem illam visionem Dei naturalem ; per quam tamen non erant beati simpliciter, cum majoris perfectionis capaces essent, sed[2] secundum quid, scilicet secundum tempus illud : sicut et Philosophus in I *Ethic.*, cap. x vel XVI, dicit aliquos in hac vita beatos non simpliciter, sed ut homines.

Ad secundum dicendum, quod viderunt Verbum per similitudinem Verbi in eis impressam ; non tamen in hoc est ultima eorum beatitudo, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod non proprie dicitur illa cognitio specularis, sicut homo non dicitur videre in speculo illud cujus similitudo in oculo suo relinquitur, nisi ipse oculus speculum diceretur in quo species rei resultat. Nec tamen est visio beata, ut dictum est.

Ad quartum dicendum, quod virtutis cognoscitivæ est una conversio in speciem rei et in rem ipsam ; unde ex hoc quod aliquis per speciem rei quam apud se habet, rem illam cognoscit, non dicitur conferre ; sed ex eo quod ex similitudine unius rei aliam rem accipit ; et ita patet quod non oportet intellectum angeli ponere collativum et inquisitivum.

## *ARTICULUS II*

### *Utrum angeli præsciverint suam miseriam vel beatitudinem*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod angeli suam miseriam vel beatitudinem præsciverunt. Sicut enim angeli ita et hominis miseria est per peccatum. Sed homini suum peccatum quandoque prænuntiatur, sicut Dominus Petro futurum peccatum prædixit, ut legitur Matth., XXVI. Ergo videtur quod etiam angelis suum casum prænuntiare debuerit.

2. Præterea, Bernardus, *De gradibus humilitatis*, in I gradu

1. Gennadius, ut supra.
2. Parm. omittit : « sed. »

superbiæ, § 36, col. 356, t. II, dicit quod diabolus prævidit se super malos principatum habiturum, propter hoc in latere aquilonis solium suum ponere volebat ; ut dicitur Isa., XIV. Sed non est factus princeps malorum, nisi per peccatum. Ergo videtur quod peccatum suum præsciverit.

2. Præterea, ante peccatum nullus dolor vel pœna præcessit in angelis. Sed esse incertum de sua salute est sanctis magna causa doloris, ut dicit Gregorius, lib. V *Moral.*, cap. VII, col. 685, t. I, super illud Job, III, 23 : *Viro cujus abscondita est vita et circumdedit eum Deus tenebris.* Ergo videtur quod boni angeli certi fuerunt de sua salute, et ita etiam mali de suo casu.

4. Præterea, quanto aliquid est magis remotum a cognoscente, tanto minus subjacet cognitioni ejus. Sed magis distant ab angelis ea quorum ipsi non sunt causæ, sicut res natura es quarum tamen cognitionem habebant, quam motus liberi arbitrii, quibus sunt conversi vel aversi, quorum ipsi sunt causæ. Ergo suam conversionem et aversionem præsciverunt.

Sed contra, quicumque est certus de malo futuro non potest simul sperare bonum contrarium. Si ergo angeli qui ceciderunt desperarent suum casum, oportebat eos desperare de beatitudine accipienda. Ergo fuissent desperati antequam peccassent : quod est inconveniens.

Præterea, omne quod quis apprehendit, oportet quod sit vel conveniens suæ voluntati, vel discordans. Sed malum culpæ non potest esse concordans voluntati peccantis sine peccato, nec potest aliquid cognitum discordare a voluntate sine dolore et pœna. Ergo si casum suum præsciverunt, oportet quod pœna vel culpa in eis præcederet primam culpam : quod est impossibile.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod aliquod potest præcognosci dupliciter : vel cognitione certa, sicut ea quæ habent causas determinatas infallibiles, ut solem oriri cras ; vel cognitione conjecturali, sicut ea quæ habent causas determinatas ut in majori parte, sicut medicus præcognoscit sanitatem futuram, et nauta tempestatem. Cum ergo casus et confirmatio angelorum dependeant ex libero arbitrio, quod non est causa determinata ad unum, non potuit eorum præcognitio haberi secundum certitudinem, nisi a Deo, qui præsentialiter omnia intuetur. Sed tamen secundum conjecturam poterant præsumere omnes se habituros beatitudinem, quia ad hoc eorum natura erat magis inclinata, velut ad hoc instituta ; sed suum casum præscire non poterant ex seipsis nec

per conjecturam nec per certitudinem ; sed tantum potentiam cadendi. Nec etiam fuit congruum a Deo eis revelari, ne pœna culpam præcederet ; nec iterum bonis suam confirmationem, ne distinctio culpam præcederet, ut in *Littera* dicitur. Si tamen utrisque revelatum fuisset, recepissent id non secundum certitudinem, prout in Deo erat, sed secundum modum suum, quasi ad cautelam dictum.

Ad primum ergo dicendum, quod Petrus etiam Domini prænuntiationem accepit non per certitudinem, sed ad comminationem dictam. Præterea, non est simile de homine et de angelo : quia homo cadit reparabiliter ; unde desperare non cogitur ex præscientia sui casus, sicut angelus, cujus casus est irreparabilis.

Ad secundum dicendum, quod quando ad aliquod consequens potest per multa diversa antecedentia veniri, contingit consequens sciri sine hoc quod antecedentia determinate sciantur ; sicut Joseph prævidit suum dominium super fratres, non tamen venditionem, et alia ex quibus dominium consecutus est. Ita et dæmon potuit prævidere suum principatum super malos sine hoc quod casum præsciret, quia poterat malorum princeps esse etiam bonus existens.

Ad tertium dicendum, quod illa conjecturalis cognitio, per quam de sua bonitate præsumebant, omnem dubitationem et anxietatem ab eis auferebat, cum hoc quod non erat in eis aliquid ad casum trahens, sicut in nobis.

Ad quartum dicendum, quod effectus naturales qui non habent causas determinatas ad unum, præscire non poterant in causis, sed tantum illa quæ ex causis naturalibus determinatis ad unum procedunt : et ita in seipsis cognoscebant ea quæ in natura eorum determinata erant, non autem illa quæ ex libero arbitrio dependebant, ut dictum est.

## *ARTICULUS III*

### *Utrum angeli creati fuerint in gratia*[1]

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod angeli non sint creati in gratia. Sicut enim dicit Augustinus, lib. I *De Gen. ad litt.*, cap. III, col. 248, t. III, per cælum, quod primo creatum commemoratur, datur intelligi informis natura spiritualis, sicut in se potest existere, non conversa ad Creatorem.

1. I p. *Summæ theol.*, q. LXII, art. 3.

Sed hæc conversio per gratiam fit. Ergo videtur quod angelica natura creata est informis sine gratia.

2. Præterea, sicut supra in *Littera* habitum est, per ea quæ angeli in principio creationis acceperunt, poterant stare, sed non poterant proficere. Sed per gratiam potest aliquis mereri gratiæ augmentum, et ita proficere. Ergo non fuerunt in gratia creati.

3. Præterea, Augustinus dicit, ut supra habitum est[1], quod diabolus continuo ut factus est, non cecidit ab eo quod accepit, sed quod acciperet, si Deo subdi voluisset. Cecidit autem a gratia. Ergo gratiam nondum acceperat.

4. Præterea, secundum Augustinum, lib. I *De Gen. ad litt.*, cap. III, etc., col. 248, t. III, per lucem primo creatam significatur gratia angelorum. Sed quam cito facta est lux, divisa est a tenebris, per quas intelliguntur angeli peccantes. Cum ergo nullus angelus fuerit tenebra per peccatum in principio suæ creationis, videtur quod nec etiam fuerunt lux per gratiam.

5. Præterea, cum in principio creationis non fuerit distinctio in angelis quantum ad gratiam et culpam, si aliqui in gratia fuerint creati, omnes in gratia creati fuissent. Sed illi qui ceciderunt, nunquam in gratia fuerunt : quia cum non fuisset in eis aliquid retrahens, impetum gratiæ secuti fuissent dirigentis in Deum. Ergo videtur quod nullus in gratia creatus est.

1. Sed contra, Augustinus, *De civit. Dei.*, lib. XII, ap. IX, § 2, col. 357, t. VII, dicit quod Deus simul erat condens naturam et largiens gratiam. Ergo in principio creationis gratiam habuerunt.

2. Præterea, supra illud Oseæ, III, 1 : *Diligunt vinacia uvarum*, dicit Glossa[2] quod dæmones in magna pinguedine sancti Spiritus creati sunt, qua per peccatum sunt privati. Sed pinguedo sancti Spiritus est gratia. Ergo in gratia creati sunt.

3. Præterea, ad divinam libertatem pertinet ut gratiam infundat omnibus qui sunt capaces gratiæ, nisi in eis aliquid resistens inveniatur ; multo amplius quam cuilibet materiæ dispositæ formam naturalem tribuat. Sed angeli in principio suæ creationis motum liberi arbitrii habuerunt, nec aliquid

1. Dist. III, ex lib. XI *Super Gen. ad litt.*, c. XXIII, col. 441, t. 3.
2. Ex Hieron., col. 842, t. 6, et ex Ruperto, col. 59, t. 2, desumptum est.

in eis impediens fuit. Ergo videtur quod statim in eis gratiam infudit.

4. Præterea, gratiam per naturalia nullus mereri potuit, per quæ tamen ad eam se præparare potest. Sed præparatio ad gratiam potest esse etiam per unum motum liberi arbitrii sicut patet in contritione. Ergo videtur quod cum motum liberi arbitrii habuerint in principio creationis suæ, pro nihilo differretur gratiæ collatio : et ita videtur quod statim gratiam habuerunt.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt quod angeli non in gratia, sed in naturalibus tantum creati sunt : et hæc opinio est communior. Alii vero dicunt, angelos in gratia creatos esse. Harum autem opinionum quæ verior sit, non potest efficaci ratione deprehendi, eo quod creaturarum principium ex simplici Creatoris voluntate dependet, quam ratione investigare impossibile est; tamen secundum convenientiam ad alia ejus opera, potest una pars alia probabilius sustineri. Illa enim opinio quæ ponit angelos in naturalibus tantum creatos, consonat illi opinioni quæ ponit omnia simul in materia, non autem per species distinctas creata : quia sicut se habet materia informis ad formas corporales, ita natura angelica ad gratiam. Illa autem opinio quæ ponit angelos in gratia creatos, magis consonat illi opinioni quæ ponit omnia in exordio creationis per species distincta : quæ opinio mihi magis placet, absque alterius partis præjudicio : quia huic positioni, præcipue quantum ad gratiam angelorum, plures sanctorum auctoritates consonare videntur.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum Augustinum, *Super Genes. ad litt.*, lib. IV, cap. xxxiv, col. 319, t. III, in illa distinctione operum quæ in principio Genesis memorantur, non designatur successio temporis, sed ordo naturæ tantum, secundum quod in via generationis est imperfectum ante perfectum, et in eodem potentia ante actum ; quamvis actus simpliciter præcedat potentiam.

Ad secundum dicendum, quod dicuntur angeli non potuisse proficere, non quia mereri non poterant, sed quia per suam virtutem in gloriam transferri non poterant, nisi ampliori lumine infuso.

Ad tertium dicendum, quod oportet dicere angelos qui peccaverunt, ab aliquo quod habuerunt, cecidisse, sive in gratia creati fuerint, sive non ; saltem ab innocentia vel rectitudine naturali : et ideo hoc quod dicitur, quod cecidit ab eo quod nondum receperat, referendum est ad casum

a gloria : quod patet ex hoc quod præmittitur : « Beatæ vitæ dulcedinem non gustavit, » etc.

Ad quartum dicendum, quod sicut in diaphano est aliquid de natura lucis, licet imperfecte, completur autem quando efficitur lucidum in actu, ita etiam in principio creationis angelorum erat in eis aliquid de natura lucis vel gratiæ, vel saltem naturalis intellectus tantum ; unde oportet ut per hoc quod dicitur : *Fiat lux*, intelligatur de luce perfecta, quæ est gloria, quæ non prius bonis infuit quam a malis divisi essent ; si tamen intelligatur cælum factum prius tempore ante lucem. Si autem intelligatur non prius factum tempore, sed natura, ut Augustinus exponit in I *Super Gen.*, cap. II, col. 247, t. III, tunc potest intelligi de luce gratiæ ; et per tenebras non intelligitur peccatum angelorum, sed informitas corporalis creaturæ, quæ formanda restabat, ut ipse in eodem exponit.

Ad quintum dicendum, quod ex inclinatione gratiæ in bonum, non potest concludi, quod habens gratiam a bono diverti non possit, etiam si nihil habeat retrahens ; nisi sit perfecta gratia, quæ fini conjungat, qualis est in beatis ; quia habens gratiam non agit ex necessitate gratiæ, sicut nec necessitate naturæ, quæ in bonum etiam ordinata est, sed ex libertate voluntatis.

Qui autem aliam opinionem sustinent, respondent ad auctoritates, exponentes gratiam non pro gratia gratum faciente, sed pro alia gratia gratis data, sicut est perspicacitas ingenii, vel aliquid hujusmodi in hominibus. Dicunt autem ad alias rationes quod Deus gratiam distulit, ut ostenderetur quod distat inter possibilitatem naturæ et gratiæ, ut sic creatura magis beneficium gratiæ acceptum haberet.

## EXPOSITIO TEXTUS

« Qui sui eventus ignari fuerunt. » Est enim de ratione felicitatis ut felix ea quæ ad ipsum pertinent, non ignoret ; quamvis non requiratur ad eam omnium scientiam habere.

« Universaliter autem et summe perfectum est cuì nihil unquam deest. » Huic consonat quod Philosophus dicit in V *Metaph.*, text com. 21, illud esse simpliciter perfectum quod habet in se omnes perfectiones quæ in generibus rerum inveniuntur ; et hanc perfectionem ibidem Commentator dicit esse in Deo.

# DISTINCTIO V

*De conversione et confirmatione stantium, et aversione et lapsu cadentium*

Post hæc consideratio adducit inquirere, quales effecti sunt dum dividerentur aversione et conversione. Post creationem namque, mox quidam conversi sunt ad Creatorem suum, quidam aversi. Converti ad Deum, fuit, ei charitate adhærere; averti, odio habere vel invidere, Invidiæ namque mater est superbia, qua voluerunt se parificare Deo. In conversis quasi in speculo relucere cœpit Dei sapientia, qua illuminati sunt; aversi vero excæcati sunt. Et illi quidem conversi sunt et illuminati a Deo gratia apposita; isti vero sunt excæcati non immissione malitiæ, sed desertione gratiæ, a qua deserti sunt, non ita quod prius data subtraheretur, sed quia nunquam est apposita, ut converterentur. Hæc est ergo conversio et aversio, qua divisi sunt qui natura boni erant, ut sint alii supra illud bonum quod habebant[1], per justitiam boni, alii illo corrupto per culpam mali : conversio justos fecit, et aversio injustos; utraque fuit voluntatis, et voluntas utriusque libertatis.

*De libero arbitrio breviter tangit, docens quid sit*

Habebant enim omnes liberum arbitrium, quod est libera potestas et habilitas voluntatis rationalis. Poterant enim voluntate eligere quodlibet, et ratione judicare, id est discernere; in quibus constat liberum arbitrium. Nec creati sunt volentes averti vel converti; sed habiles ad volendum hoc vel illud, et post creationem spontanea voluntate alii elegerunt malum, alii bonum; et ita discrevit Deus lucem a tenebris, sicut dicit Scriptura, id est angelos bonos a malis; et lucem appellavit diem, et tenebras noctem : quia bonos angelos gratia sua illuminavit, malos vero excæcavit.

*Post creationem aliquid datum est stantibus per quod converterentur, nec merito aliquo, sed gratia cooperante*

Si autem quæritur utrum post creationem conversis aliquid collatum sit, per quod converterentur, id est diligerent Deum : dicimus, quia est eis collata gratia cooperans, sine qua non

1. Al. deest « quod habebant ».

potest proficere rationalis creatura ad meritum vitæ. Cadere enim potest per se, sed proficere non potest sine gratia adjuvante.

*Qua gratia indigebat angelus, et qua non*

Non indigebat angelus gratia per quam justificaretur, quia malus non erat, sed qua ad diligendum Deum perfecte et obediendum adjuvaretur. Operans quidem gratia dicitur qua justificatur impius, id est de impio fit pius, de malo bonus ; cooperans vero qua juvatur ad bene volendum efficaciter, et Deum præ omnibus diligendum, et ad operandum bonum, et ad perseverandum in bono, et hujusmodi, de quibus postea plenius agemus. Data est ergo angelis qui perstiterunt cooperans gratia, per quam conversi sunt ut Deum perfecte diligerent. Conversi ergo sunt a bono quod habebant non perdito, ad majus bonum quod non habebant : et est facta ista conversio per gratiam cooperantem libero arbitrio, quæ gratia aliis qui ceciderunt apposita non fuit.

*An sit imputandum illis qui aversi sunt*

Ideoque a quibusdam objici[1] solet, non esse imputandum illis qui aversi sunt, et non conversi : quia sine gratia, converti non poterant. Sed illa non est eis data, nec culpa illorum fuit quod non est data, quia in eis nulla culpa adhuc præcesserat. Ad quod dici potest, quoniam quibus apposita est ipsa gratia, non fuit ex meritis eorum. Alioquin jam non esset gratia, si ex merito, quod esset ante gratiam, daretur.

*Qua culpa gratia non est data eis qui ceciderunt*

Quod vero aliis non est data, culpa eorum fuit : quia cum stare possent, noluerunt, quousque gratia apponeretur, sicut alii perstiterunt, donec illis cadentibus per superbiam, eis gratia apposita est. Aperte ergo cadentium culpa in hoc deprehendi potest, quia licet sine gratia nequirent proficere, quam nondum acceperant, per id tamen quod eis collatum erat in creatione poterant non cadere, id est stare : quia nihil erat quod ad casum eos compelleret, sed sua spontanea coluntate declinaverunt : quod si non fecissent, quod datum est aliis utique daretur et istis.

*Quod angeli in ipsa confirmatione beati fuerunt ; sed utrum eam meruerint per gratiam tunc sibi datam, ambiguum est : de hoc enim diversi diversa sentiunt.*

Hic quæri solet utrum in ipsa confirmatione beati fuerint angeli, et an ipsam beatitudinem aliquo modo meruerint.

1. Al. : « dici. »

Quod in ipsa confirmatione beati fuerint, plures contestantur auctoritates[1] : et ideo pro constanti habendum est. Utrum vero per gratiam tunc sibi datam, ipsam beatitudinem meruerint, ambiguum est. Quibusdam enim placet quod eam meruerint per gratiam quam in confirmatione perceperunt; simulque in eis meritum et præmium fuisse dicunt, nec meritum præcessisse præmium tempore, sed causa. Aliis autem videtur quod beatitudinem quam receperunt in confirmatione per gratiam tunc appositam, non meruerint, dicentes tunc non fuisse eis collatam gratiam ad merendum, sed ad beate vivendum : nec tunc eis datum esse bonum quo mererentur, sed quo feliciter fruerentur : quod autem in præmium tunc acceperunt, per obsequia nobis exhibita ex Dei obedientia et reverentia mereri dicantur; et ita præmium præcesserit merita; et hoc mihi magis placere fateor.

## DIVISIO TEXTUS

« Post hæc consideratio adducit inquirere, quales effecti sint, dum dividerentur aversione et conversione. » Ostenso quales angeli creati sunt, hic ostendit eorum differentiam ad invicem per aversionem et conversionem : et dividitur in partes duas : in prima determinat de aversione angelorum ; in secunda determinat quæ consequuntur aversos et conversos secundum operationem eorum ad invicem, VI dist., ibi : « Præterea scire oportet, quoniam sicut de majoribus et minoribus quidam perstiterunt, ita de utroque gradu quidam corruerunt. » Prima in duas : in prima determinat aversionem et conversionem quorumdam ; in secunda ostendit per quid sunt aversi et conversi, ibi : « Habebant enim omnes liberum arbitrium. » Et circa hoc duo facit : primo ostendit quod per liberum arbitrium sunt aversi et conversi ; secundo inquirit utrum liberum arbitrium sufficiat ad conversionem, sicut ad aversionem, ibi : « Si autem quæritur utrum post creationem conversis aliquid collatum sit per quod converterentur..., dicimus, quia eis collata est gratia cooperans. » Et circa hoc duo facit : primo ostendit quod conversis apposita est gratia, per quam converterentur ; secundo inquirit utrum per gratiam illam suam beatitudinem meruerint, ibi : « Hic quæri solet utrum in ipsa confirmatione beati fuerint angeli. » Circa primum duo facit : primo determinat veritatem ; secundo excludit objectionem, ibi : « Ideoque a quibusdam dici solet, non esse imputandum illis qui aversi sunt. »

1. In primis autem Augustini, ex quo colligi potest, lib. XII *De civit. Dei*, cap. IX, col. 356, t. 7, et *De corrept. et grat.*, cap. XIII, et *De dono persev.* cap. VII, col. 1001, t. 10, et ex Isidoro, lib. I *De summo bono*, sive *Sent.*, cap. X, col. 554, t. 6.

## QUÆSTIO PRIMA

Hic est duplex quæstio : prima est de aversione malorum angelorum ; secunda de conversione bonorum.

Circa primum quæruntur tria : 1° utrum angelus peccare potuerit ; 2° quid appetendo peccaverit ; 3° ad quod genus peccati ejus peccatum reducatur.

### *ARTICULUS PRIMUS*

*Utrum in angelis possit esse peccatum*[1]

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in angelis non potuit esse peccatum. Sicut enim dicitur in IX *Metaph.*, text. 19, seu cap. x, in his quæ semper sunt actu, non potest esse malum. Unde Avicenna dicit quod supra sphæram lunæ non est malum. Sed adhuc minus est de possibilitate in angelo quam in corpore cælesti. Ergo in angelis nullo modo potest esse peccatum.

2. Præterea, quod aliquid sit malum postquam fuit bonum, hoc non potest esse sine motu. Sed motus non est sine materia, ut dicitur in II *Metaph.*, text. 12. Cum ergo in angelis non sit materia, ut supra dictum est, videtur quod non potuerit in eis peccatum esse.

3. Præterea, sicut dicitur in VII *Physic.*, text. 19, omnis mutatio virtutis et vitii reducitur in alterationem, quæ est secundum passiones partis sensitivæ. Sed hujusmodi passiones non sunt in angelis carentibus organis sensus. Ergo in angelis non potest esse mutatio de virtute in vitium, ut peccent postquam boni fuerant.

4. Præterea, voluntas non est nisi boni, vel apparentis boni. Ergo cui non potest apparere bonum nisi quod est bonum, non potest voluntas ferri nisi in bonum verum. Sed in angelis non potest esse bonum apparens, nisi quod est verum bonum. Ergo non possunt desiderare nisi id quod est verum bonum ; et ita non possunt peccare. Probatio mediæ. Intellectus nunquam errat in his quorum proprie est intellectus, sicut in cognitione principiorum. Sed angeli non habent nisi intellectivam cognitionem. Ergo non possunt in sua cognitione errare. Unde Philosophus dicit in libro III *De anima*, text. 51, quod intellectus semper est rectus, phantasia autem

1. I p. *Summæ theol.*, q. LXIII, art. 1.

est recta et non recta. Hoc idem dicit Augustinus, *Super Gen.*, lib. XII, cap. XIV, col. 465, t. III.

Sed contra est quod dicitur Job, IV, 18 : *Ecce qui serviunt ei non sunt stabiles, et in angelis suis reperit pravitatem.* Ergo, etc.

Præterea, ut supra dictum est[1], angelis in sui creatione datum est liberum arbitrium. Sed liberum arbitrium, quod est ex nihilo, potest etiam in malum deflecti. Ergo videtur quod angeli peccare potuerunt.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod apud omnes catho licos certum est angelos peccasse, et dæmones effectos esse. Quomodo autem peccaverunt, difficile est videre ; quia non potest esse peccatum in voluntate, nisi sit aliquo modo deceptio in ratione ; unde omnis malus est quodammodo ignorans, ut in III *Ethic.*, cap. I, dicit Philosophus : quod qualiter sit videndum est ad propositæ quæstionis intellectum. Ipse enim distinguit in VII *Ethic.*, cap. III, operandorum duplicem cognitionem, scilicet universalem et particularem : et quia operationes sunt circa singularia, ideo aliquem recte in universali opinantem, circa singularia peccare contingit. Singularia enim contingit cognoscere dupliciter : scilicet in habitu et in actu. Contingit ergo aliquem peccantem rectam existimationem etiam de singulari operabili in habitu habere, non tamen in actu ; quia in nobis habitus passione ligatur, ne in actum exeat circa considerationem particularis operandi, sicut ebrietate, ita et ira et concupiscentia ; adeo ut si verba pronuntiet, sensum mente non teneat, inquantum judicium rationis vehementia passionis absorbetur : unde dicitur in VI *Ethic.*, cap. V vel IV, quod delectatio corrumpit existimationem prudentiæ. Sed quamvis hoc modo in angelis judicium intellectus ligari non possit, eo quod tales passiones in eis non sunt, potest tamen ligari inquantum considerando unum retrahitur a consideratione alterius ; eo quod ejus intellectus simul plurium non est, nisi sicut in verbo omnia contemplatur. Contingit autem aliquid esse eligendum secundum unam conditionem rei consideratam, quod tamen eligendum non est, omnibus conditionibus concurrentibus consideratis ; et ita potuit in angelis error electionis esse et peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod in natura angelorum non est alia potentia respectu alicujus formæ quam acquirere et amittere possit, sicut est in generabilibus et corruptibilibus ; et ideo non potest in eis esse malum naturæ, sicut nec in

1. Dist. III.

ingenerabilibus et incorruptilibus, cujusmodi sunt corpora cælestia. Sed tamen liberum arbitrium eorum est possibile respectu motus ordinati : et ita potest esse quantum ad hoc deordinatio ad malum.

Ad secundum dicendum, quod sicut passio et receptio dicuntur æquivoce in operibus intellectualibus et naturalibus, ita et motus : unde non exigitur quod ad talem motum sit materia ; sed sufficit potentia, qualis dicta est in angelis esse.

Ad tertium dicendum, quod dictum Philosophi est intelligendum de virtutibus et vitiis quæ sunt circa passiones, et de scientia quæ est a sensibus acquisita ; et hoc in angelis non invenitur.

Ad quartum dicendum, quod quamvis intellectus non possit errare ita ut judicet aliquid hujusmodi quod non est, quantum ad illud quod de re percipit ; nihilominus intellectus creatus, quia non est omnium simul, potest deficere, ex hoc quod judicat de re quod sit conveniens secundum aliquam conditionem rei consideratam, quod non est conveniens secundum alia quæ non considerat : sicut medicus judicans aliquid esse expediens uni ægroto secundum unam infirmitatem ejus consideratam, quod tamen[1] non est sibi simpliciter expediens propter aliam ægritudinem, quam vel non cognoscit, vel non considerat.

## *ARTICULUS II*

### *Utrum angelus malus appetierit æqualitatem Dei*[2]

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod angelus Dei æqualitatem non appetierit. Quia, sicut dicit Augustinus, de Adam loquens, *Super Gen. ad litt.*, lib. XI, c. XLII, col. 452, t. III, non est credendum, quod vir spirituali mente præditus, esse voluerit sicut Deus. Sed angelus multo sapientior fuit homine. Ergo videtur quod Dei æqualitatem non appetiit.

2. Præterea, illud quod non cadit in apprehensionem, non cadit in voluntatem : quia voluntas non est nisi de aliquo bono apprehenso. Sed æqualitas creaturæ ad Deum non cadit in apprehensionem, quia ipse Deus omnem intellectum creatum sua magnitudine excedit. Ergo videtur quod Dei æqualitatem non appetiit.

1. Parm. omittit : « tamen. »
2. I p. *Summæ theol.*, quæst. LXIII, art. 3.

3. Præterea, quamvis voluntas sit possibilium et impossibilium, tamen electio non est nisi possibilium, ut dicitur in III *Ethic.*, cap. II. Sed electio angeli fuit de eo quod desideravit, quia quicumque non peccat per electionem, peccat per infirmitatem vel ignorantiam, ut potest haberi a Philosopho in V *Ethic.*, cap. II, quale non fuit peccatum angeli. Ergo suum desideratum fuit possibile. Sed eum esse æqualem Deo est impossibile. Ergo non fuit suum desideratum.

4. Præterea, nullus peccat in desiderio sui finis, quia hoc naturale est. Sed finis angeli et cujuslibet creaturæ est assimilari Deo. Ergo videtur quod non peccavit hoc appetendo.

5. Præterea, quicumque vult assimilari alicui convertitur ad illud : nullus enim vult esse similis ei quem odio habet. Sed angelus peccando non est conversus, sed aversus a Deo. Ergo non appetiit similitudinem Dei vel æqualitatem.

Sed contra, supra illud psalm. LXVIII, 5 : *Quæ non rapui, tunc exsolvebam*, dicit Glossa[1], quod Eva, sicut diabolus, rapere voluit divinitatem. Ergo videtur quod diabolus Dei æqualitatem appetiit.

Præterea, Isa., XIV, 13, ex persona Nabuchodonosor in figura diaboli dicitur : *In cælum ascendam.* Non autem potest intelligi de cælo empyreo, quia in illo creatus fuit. Ergo oportet ut intelligatur de cælo sanctæ Trinitatis ; et ita videtur quod æqualitatem divinæ celsitudinis appetiit.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod circa hoc triplex est opinio. Quidam namque simpliciter et absolute concedunt quod peccatum angeli fuit ex hoc quod Deo simpliciter æqualis esse voluit. Nec obstat quod hoc est impossibile : quia, secundum Augustinum, cæca ambitio semper præsumit plus quam possit. Sed hoc non videtur conveniens : quia quamvis homo possit plus desiderare quam possit habere, non tamen plus potest velle quam possit æstimare : quia intellectum voluntas sequitur, et non excedit. Et præterea in angelo non est ponere passionem quæ ex appetitu honoris judicium intellectus liget, sicut est in nobis. Et præterea nullus vult aliquid nunquam quo posito ejus natura non maneret. Si autem angelus Deo æqualis esset, non esset hujus naturæ, sed divinæ ; et ita suum non esse appeteret.

Et ideo aliter alii dicunt quod Dei æqualitatem directe non appetiit, sed indirecte : quia appetiit aliquid quo habito sequeretur quod Deo esset æqualis, scilicet nulli subesse.

1. Hæc in Glossa ord. Strabi, apud Migne, col. 946, t. 1, et in Aug., col. 848, t. 4, de Adam dicitur.

Hoc etiam non videtur conveniens : quia totum bonum angeli est in hoc quod Deo subest ; sicut tota claritas aeris est in hoc quod subjicitur radiis solis ; et ideo hoc ab angelo non potuit appeti.

Et ideo aliter est dicendum quod non appetiit æqualitatem simpliciter quantum ad substantiam desiderati, ut scilicet vellet tantam bonitatem habere quantam Deus habet ; sed tamen appetiit æqualitatem secundum quid, scilicet quantum ad modum habendi. Bonitas autem sive beatitudo est in Deo, quam habet per suam naturam, et a qua omnis creaturæ beatitudo et bonitas transfunditur. Videns ergo angelus dignitatem naturæ suæ, qua creaturis cæteris præeminebat, voluit ad beatitudinem et bonitatem in omnia inferiora dominari[1] ; voluit etiam per sua naturalia in perfectionem beatitudinis pervenire ; et ideo dicitur quod sine merito habere voluit hoc quod ex meritis habiturus esset si perstitisset. Nec etiam quantum ad modum habendi, simpliciter Deo æquiparari voluit : non enim voluit a se beatitudinem habere, nec esse primum in alios transfundens ; sed a Deo et sub Deo, secundum quod ipse in omni natura operatur.

Ad primum ergo dicendum, quod angelus noluit æqualitatem simpliciter, sicut nec homo, sed modo prædicto. Quidam tamen dicunt quod Adam magis fuit præditus spirituali mente quam angelus, non tamen quantum ad gradum naturæ, sed quantum ad divinam revelationem, quam habuisse creditur, cum Dominus in eum soporem immisit.

Ad secundum et tertium dicendum, quod rationes illæ procedunt de æqualitate simpliciter, quam non dicimus angelum appetiisse.

Ad quartum dicendum, quod assimilatio divina est finis uniuscujusque creaturæ secundum modum sibi a Creatore præfixum ; unde sine deordinatione non potest esse quod appetitus tendat in divinam assimilationem ultra terminum naturæ suæ a Deo statutum.

Ad quintum dicendum, quod in quolibet peccatore aversio a Deo est præter intentionem : quia malum non potest esse intentum, sed semper bonum, in quo est ad Deum assimilatio : et ita præter intentionem ipsorum angelorum fuit quod a Deo se averterent, cui assimilari volebant.

1. Parm. : « a se... derivari. »

## *ARTICULUS III*

### *Utrum primum peccatum angeli fuerit superbia*[1]

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum angeli primum non fuit de genere superbiæ, sed aliud. Quia, sicut I Timoth., VI, 10, dicitur, *radix omnium malorum est cupiditas* vel *avaritia*. Sed peccatum angeli fuit quasi omnium peccatorum radix. Ergo suum peccatum fuit cupiditatis vel avaritiæ.

2. Præterea, in *Littera* dicitur quod averti a Deo est odio habere vel invidere. Sed angeli peccando a Deo aversi sunt. Ergo eorum peccatum fuit invidiæ vel odii.

3. Præterea, fugere laborem in bonis spiritualibus pertinet ad accidiam. Sed Bernardus dicit[2] quod in hoc fuit angeli peccatum, quod sine labore gloriam habere voluit. Ergo videtur quod suum peccatum fuit accidiæ.

4. Præterea, quicumque non facit illud ad quod tenetur peccat per omissionem. Sed angelus debuit conferre de Dei ordinatione, ne ultra ipsam appeteret aliquid, quod non fecit. Ergo per omissionem peccavit.

5. Præterea, inter virtutes primum locum tenet fides quasi fundamentum. Sed infidelitas fidei opponitur. Ergo cum angeli peccatum primum fuerit, videtur quod fuerit infidelitas.

Sed contra, sicut dicitur Eccli., x, 15, *initium omnis peccati est superbia*. Sed a malitia diaboli omne peccatum originem trahit. Ergo videtur quod suum peccatum fuit superbia.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod superbia tribus modis accipitur. Uno modo prout sumitur habitualiter, scilicet quædam inclinabilitas, vel ex naturæ inflexibilitate tantum, vel ex fomitis corruptione, ad superbiam ; et sic dicitur superbia initium omnis peccati. Alio modo dicitur superbia secundum quod aliquis actualiter se effert extra præcepti limites, ut præcipienti non subjiciatur ; et sic non est speciale peccatum, sed quædam generalis conditio, omne peccatum consequens ex parte aversionis. Tertio modo dicitur superbia inordinatus appetitus propriæ excellentiæ, et præcipue in dignitate vel honore ; et sic est speciale peccatum, unum de septem capitalibus vitiis ; et sic primum peccatum angeli superbia fuit : quod patet tum ex desiderato, quia

1. I p. *Summæ theol.*, q. LXIII, art. 2.
2. Implicite *Tract. de gradibus humilitatis et superbiæ*, cap. x, § 31, etc., col. 354, t. 2 ; et *Serm.* XI *in ps.* XC, § 4, col. 160, t. 3, etc.

eminentiam dignitatis appetiit : tum etiam ex motivo, quia ex consideratione propriæ pulchritudinis in peccatum ruit.

Ad primum ergo dicendum, quod cupiditas etiam tripliciter dicitur. Uno modo secundum quod est radix omnis peccati, et sic est quædam inclinabilitas in desiderium inordinatum cujuscumque desiderabilis, vel ex corruptione fomitis, vel ex conditione naturæ, quæ flexibilis est, propter hoc quod est ex nihilo. Alio modo dicitur secundum quod est conditio omne peccatum sequens ex parte conversionis, prout dicit desiderium actualiter inordinatum cujuscumque desiderabilis, vel honoris, vel scientiæ, etc. Tertio modo dicitur secundum quod est speciale vitium et unum de septem capitalibus, scilicet inordinatum desiderium habendi ea quæ sufficientiam in vita promittunt, ut pecunia, et alia quorum pretium numismate mensuratur : et per se constat quod talium desiderio diabolus non peccavit.

Ad secundum dicendum, quod odium et invidia respectu Dei præsupponunt in angelo voluntatis pravitatem, ut dicit Augustinus, *Super Gen. ad litt.*, lib. XI, t. III : quod sic patet : quia nullus rei potest esse odium, nisi quod est dissonum et contrarium voluntati. Illud autem quod est optimum, nihil defectus habens admixtum, non est contrarium nisi voluntati non rectæ. Similiter invidia est dolor alienæ prosperitatis, inquantum est impeditiva alicujus boni proprii ; divina autem felicitas non est impeditiva alicujus proprii boni, nisi quod inordinate desideratur : quia ab eo omne bonum descendit ; et ita odium et invidia præsupponunt aliquod peccatum per quod voluntas deordinetur[1].

Ad tertium dicendum, quod angeli in hoc quod Deo ministrant et merentur, laborem vel tædium non habent : et ideo peccatum accidiæ eis non competit. Sed pro tanto dicuntur voluisse sine labore gloriam consequi, quia propria virtute assequi voluerunt, secundum quod laboriosum dicitur illud quod facultatem operantis excedit.

Ad quartum dicendum, quod omissio quandoque est speciale peccatum, quando scilicet dimittitur aliquid quod fieri debet, eo quod specialiter præceptum est ; quandoque vero est conditio omne peccatum consequens, secundum quod est dimissio alicujus circumstantiæ in opere observandæ : et hoc modo non est inconveniens quod in primo peccato angeli fuerit omissio. Potest tamen dici quod non tenebatur tunc actualiter conferre, quia alio modo peccatum vitare poterat.

1. Parm. addit : « et sic non fuit peccatum ejus odii vel invidiæ. »

Ad quintum dicendum, quod ea quæ sunt prima in generatione, non oportet quod sint prima in destructione ; unde non sequitur, si fides est prima virtutum, quod infidelitas sit primum vitiorum.

## QUÆSTIO II

Circa secundum principale quæritur de conversione bonorum angelorum, et quæruntur duo : 1º utrum fuerit eis aliqua gratia apposita ad conversionem ; 2º utrum per illam gratiam suam beatitudinem meruerint.

### *ARTICULUS PRIMUS*

*Utrum angeli indiguerint gratia ad hoc quod converterentur in Deum*[1]

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non indiguerint appositione alicujus gratiæ, ut converterentur ad Deum. Ad libertatem enim liberi arbitrii pertinet ut ad utrumque flecti possit, et præcipue in bonum. Sed angelis in statu creationis fuit liberum arbitrium nullo peccato debilitatum. Ergo non indigebant gratia ad hoc ut in bonum converterentur.

2. Præterea, ut supra[2] in *Littera* ex verbis Augustini habitum est, Deus non distinxit inter angelos ante eorum conversionem et aversionem. Sed illis qui sunt aversi non fuit apposita gratia, ut in *Littera* dicitur. Ergo nec illis qui fuerunt conversi ante conversionem.

3. Præterea, ex hoc quod angeli conversi sunt, a Deo gratia repleti sunt ; ita quod conversio ad gratiam est præparatio. Si ergo conversio non potest esse nisi per gratiam aliquam præcedentem, nec iterum illa gratia sine præparatione aliqua, alias omnibus daretur, videtur quod per hunc modum sit procedere in infinitum : quod et intellectus et natura respuit. Ergo est status in primo, quod scilicet ad conversionem non oportuit dari gratiam quæ ad conversionem præpararet.

4. Præterea, idem habitus est qui cooperatur habenti, bonum opus ejus reddens, et qui operatur in eo, bonum ipsum faciens. Sed angelus non indiguit gratia operante, ut in *Littera* dicitur. Ergo nec cooperante gratia ad opus conversionis.

1. I p. *Summæ theol.*, q. LXII, art. 2.
2. Dist. IV.

Sed contra, proficere ad meritum vitæ nullus sine gratia potest. Sed per conversionem angeli ad vitam profecerunt. Ergo ad eam gratia indiguerunt.

Præterea, converti ad Deum est amore ei adhærere, ut in *Littera* dicitur. Non autem intelligitur hoc de amore naturali : quia sic etiam eum prius dilexerant, ut supra habitum est. Ergo videtur quod intelligatur de amore charitatis, qui sine gratia non est : ergo conversio sine gratia non potuit esse.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt quod ad conversionem meritoriam exigitur duplex gratia : una gratum faciens, quæ informat conversionis actum, et meritorium reddit ; alia gratis data, a qua elicitur substantia actus, et quæ liberum arbitrium inclinat ad volendum. Sed istam gratiam ponere non videtur necessarium, nisi ipsa libertas arbitrii gratia dicatur, quæ proculdubio nobis a Deo est, vel aliquæ occasiones quæ quandoque dantur hominibus a Deo ad conversionem, ut instructio legis, et castigatio ad humilitatem, et alia hujusmodi ; sine quibus tamen possibile est gratiam consequi : quia si homo facit quod in se est, Deus dat ei gratiam. Ad hoc autem faciendum non exigitur aliquid aliud : illud enim ad quod non potest per se liberum arbitrium, non est in homine ut faciat illud : illud enim in nobis esse dicitur cujus nos domini sumus. Unde positio ista implicat contradictionem, dum ponit[1] quod ad faciendum illud quod in nobis est, liberum arbitrium non sufficit.

Et ideo aliter est dicendum, quod ad eliciendum actum conversionis sufficit liberum arbitrium, quod se ad habendam gratiam per hunc actum præparat et disponit ; sed efficacia conversionis ad meritum non potest esse nisi per gratiam ; unde unus et idem motus est[2] in quo gratia infunditur, qui est dispositio ad gratiam secundum quod exit a libero arbitrio, et meritorius, secundum quod gratia informatur. Et simile est etiam in motu contritionis, quo primo justificatur impius. Qualiter autem hoc sit possibile potest videri ex his quæ in natura contingunt. In eodem enim instanti quod primo est dispositio necessitans in materia, forma substantialis inducitur. Cum enim generatio sit terminus alterationis, oportet in eodem instanti alterationem terminari ad dispositionem quæ est necessitans, et generationem ad formam substantialem. Sed quia alteratio est motus continuus, ideo principium alte-

1. Al. : « posuit. »
2. Parm. : « conversionis liberi arbitrii. »

rationis et medium quo materia disponitur ad formam substantialem, tempore præcedunt introductionem formæ substantialis. Motus autem voluntatis qui disponit ad gratiam est simplex et non continuus ; ideo vel primus tantum est sufficiens dispositio ad gratiam, vel ultimus inter plures, qui agit in virtute omnium præcedentium : et ideo cum illo gratia infunditur.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis virtus liberi arbitrii de se possit in substantiam actus, non tamen in formam ejus, per quam meritorius est.

Ad secundum dicendum, quod motus aversionis et conversionis, secundum quod sunt ex libero arbitrio, præcedunt infusionem gratiæ in quibusdam et casum quorumdam, non tempore sed natura, secundum viam materiæ et generationis, prout dispositio præcedit formam.

Et per hoc patet solutio ad tertium.

Ad quartum dicendum, quod aliquid dicitur fieri, vel operatum esse, dupliciter. Vel sicut ex contrario, prout dicimus quod ex nigro fit album ; et hoc modo dicitur gratia operans, qua de malo fit bonus ; et sic non fuit in angelis, ut in *Littera* dicitur. Alio modo dicitur aliquod fieri ex negatione vel privatione, sicut ex non lucente lucens, et ex non figurato figuratum ; et sic dicitur gratia operans, qua de non bono gratuita bonitate fit tali bonitate bonus : et sic gratia operans fuit in angelis.

## *ARTICULUS II*

### *Utrum angeli meruerint suam beatitudinem*[1]

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod angeli suam beatitudinem non meruerint. Meritum enim præcedit præmium, sicut via terminum. Sed in angelis non potuit esse meritum, quia ante beatitudinem[2] gratiam non habebant, quæ est radix merendi, ad minus si in gratia creati non sunt. Ergo videtur quod suam beatitudinem non meruerunt.

2. Si dicatur, quod merentur eam per ministeria, quibus nobis jubente Deo obsequuntur ; contra : secundum Dionysium, *De cæl. hier.*, cap. XIII, § 3, col. 299, t. I, superiores non mittuntur ad explendum usum exterioris ministerii. Si ergo inferiores per ministerium merentur, videtur quod

1. I p. *Summæ theol.*, q. LXII, art. 4.
2. Al. : « habitudinem. »

injuste cum superioribus agatur, quibus merendi facultas non conceditur.

3. Præterea, ordo unus in infinitum non excedit alterum. Si ergo inferiores continuo merentur per exterius ministerium, videtur quod quandoque perveniant ad gradum superioris ordinis : et ita esset ordinum confusio.

4. Præterea, efficacia merendi in operatione est vel propter difficultatem operis, vel propter perfectionem. Sed non propter difficultatem, quia angeli sua ministeria explent sine labore omni et difficultate. Ergo si propter perfectionem, cum operatio qua Deum contemplantur, sit nobilior et perfectior, videtur etiam quod per illam mereantur, : et cum hæc sit communis omnibus beatis et non interrupta, videtur quod facti sint in continuo merito ; et ita quod eorum gloria in infinitum crescat.

Sed contra, in quibuscumque invenitur perfectio unius rationis, in eis sunt eadem principia consequendi perfectionem illam. Sed in angelis et hominibus est beatitudo unius rationis. Cum ergo homines ad beatitudinem sine merito non perveniant, videtur quod nec angeli.

Præterea, secundum Bernardum[1], in hoc fuit peccatum angeli quod gloriam sine merito habere voluit. Non autem hoc fuisset ei peccatum, si ad hoc ordinatus esset ut beatitudinem haberet quam non mereretur. Ergo videtur quod non habuerunt beatitudinem sine merito.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod sustinendo angelos in gratia fuisse creatos, planum est ad hoc respondere : quia sic certissime meritum præmium præcessisset. Si autem in gratia creati non sunt, sed gratia fuit eis simul data cum gloria, tunc sunt tres opiniones.

Quidam enim dicunt quod suam beatitudinem nullo modo meruerunt, nec fuit eis data gratia ad merendum, sed ad beate vivendum. Hoc autem non videtur conveniens, quia beatitudo habet rationem præmii : præmium autem sine merito esse non potest, sicut nec pœna sine culpa.

Alii dicunt quod per opera quæ sunt post confirmationem, quibus nobis ministrant, merentur beatitudinem quam prius acceperunt, sicut aliquis miles meretur munus sibi a rege collatum posterius militando. Sed hoc etiam, simpliciter loquendo, non videtur conveniens, quia beatitudo habet

1. *Tract. de gradibus humilitatis et superbiæ*, cap. x, § 31, etc., col. 354, t. 2 ; *Serm.* xi *in ps. Qui habitat in adjutorio*, § 4, col. 160, t. 3, etc.

rationem termini ; meritum autem, cum sit tendens in aliud, habet rationem viæ ; unde non videntur se posse compati, ut aliquis beatus in statu merendi existat. Sed secundum quid potest sustineri, ut scilicet mereri intelligantur non præmium essentiale, quod est eorum beatitudo, sed præmium accidentale, quod est gaudium de illis qui per eorum officia salvantur.

Et ideo videtur cum aliis dicendum quod meritum in eis non præcessit præmium tempore, sed natura : quod facile intelligi potest ex his quæ supra dicta sunt. Sicut enim actus liberi arbitrii est dispositio ad gratiam, ita actus informatus est meritum gloriæ. Unde unus et idem conversionis motus est præparatio ad gratiam secundum quod est ex libero arbitrio, et meritorius gloriæ, secundum quod est gratia informatus : et iterum fruitionis actus, secundum quod completur per habitum gloriæ (*a*).

Ad primum ergo dicendum, quod non est necessarium meritum præcedere præmium tempore, sed natura tantum : quilibet enim actus meritorius habet aliquod præmium sibi adjunctum, sicut et quilibet actus inordinatus habet pœnam, ut dicit Augustinus, in lib. I *Confess.*, cap. XII, col. 670, t. I.

Ad secundum dicendum, quod, etsi superiores non mittantur, nihilominus tamen per eos regulantur inferiores in suis ministeriis ; et ideo meritum respectu accidentalis præmii commune est.

Et per hoc patet responsio ad tertium. Et præterea ordines distinguuntur secundum gradum in præmio essentiali, quod per ministeria non augetur.

Ad quartum dicendum, quod actus ministerii angelorum habent efficaciam merendi ratione effectus, scilicet salutis hominum quibus ministrant, de quo redundat in eis gaudium, quod est accidentale præmium.

## EXPOSITIO TEXTUS

« Averti[1], odio habere vel invidere. » Videtur hoc etiam esse impossibile : quia sicut nihil amatur nisi bonum vel in ratione boni, ita nihil odio habetur nisi ratione mali. Sed in Deo nulla

1. Supple « fuit ».

(*a*) Aliter in *Summa* : « Non simul potest (actus) informari gratia imperfecta, quæ est principium merendi, et gratia perfecta, quæ est principium fruendi. »

est ratio mali. Ergo odio haberi non potest. Sed contra est quod dicitur in psal. LXXVII, 23 : *Superbia eorum qui te oderunt, ascendit semper.*

Ad quod dicendum, quod ipsum Deum, secundum id[1] quod est, nullus odio habere potest ; sed ratione alicujus effectus ejus, qui contrariatur voluntati inquantum est puniens vel prohibens, vel aliquid hujusmodi ; sicut lux per se non potest odiri ab oculo, sed inquantum excæcat oculum infirmum[2].

« Non ita quod prius data subtraheretur[3], sed quia nunquam est apposita ut converterentur » ; ex quo videtur quod in gratia creati non sunt. Sed hæc sunt verba Magistri, cujusmodi[4] opinionis videtur fuisse.

---

1. Parm. omittit : « id. »
2. Parm. omittit : « sicut lux per se non potest odiri ab oculo, sed inquantum excæcat oculum infirmum. »
3. Al. : « substrahuntur. »
4. Parm. : « qui hujus. »

# DISTINCTIO VI

*Quod de majoribus et de minoribus quidam ceciderunt, inter quos unus fuit celsior, scilicet Lucifer*

Præterea sciri oportet, quoniam sicut de majoribus et minoribus quidam perstiterunt, ita de utroque gradu quidam corruerunt : inter quos unus fuit omnibus aliis cadentibus excellentior, nec inter stantes aliquis fuit eo dignior, sicut testimoniis auctoritatum monstratur. Ait enim Job, cap. XL, 14 : *Ipse est principium viarum Dei ;* et in Ezechiele legitur, cap. XXVIII, 12 : *Tu signaculum similitudinis, plenus scientia et perfectione, decorus in deliciis paradisi Dei fuisti ;* quod exponens Gregorius, *Super Job*, lib. XXXII *Moral.*, c. XXIII, § 47, col. 665, t. II, ait : « Quanto magis in eo subtilior est natura, eo magis in illo imago Dei similis insinuatur impressa[1]. » Item in Ezechiele, cap. XIII, 13, legitur : *Omnis lapis pretiosus operimentum ejus ;* id est, omnis Angelus quasi operimentum ejus erat ; quia, ut dicit Gregorius, XXXII *Moral.*, c. XXIII, § 48, col. 665, t. II[2], in aliorum comparatione cæteris clarior fuit. Unde et vocatus est Lucifer, sicut testatur Isaias, XIV, 12 : *Quomodo*, inquit, *cecidisti, Lucifer, qui mane oriebaris ?* Qui non unus ordo, sed unus spiritus accipiendus est : qui, teste Isidoro[3], postquam creatus est, eminentiam naturæ et profunditatem scientiæ suæ perpendens, in suum Creatorem superbivit intantum quod etiam Deo se æquare voluit, ut in Isaia, cap. XIV, 13, dicitur : *In cælum ascendam, super astra cæli exaltabo solium meum,... et ero similis Altissimo.* Similis quidem Deo esse voluit, non per imitationem, sed per æqualitatem potentiæ.

*Unde et quo dejectus fuit merito suæ superbiæ*

Et tantæ superbiæ merito de cælo, id est de empyreo cælo[4], in quo cum aliis fuerat, dejectus est in istum caliginosum aerem, cum omnibus suæ pravitatis consortibus. Nam, ut

1. « Quo subtilior est in natura, eo in illo similitudo Dei plenius credatur expressa. » Migne. Verius indicaretur *Homil.* XXXIV, § 7, col. 1250, t. 2, in qua legitur : « Quo in eo subtilior est natura, eo in illo imago Dei similius insinuetur expressa. »
2. Parm. : « *Hom.* XXXIV *in Ev. super Luc.*, XV », in qua nil simile, dum expresse *Super Job* in loco indicato legitur.
3. Quid simile in lib. I *Sentent.*, cap. X, col. 554, t. 6, legitur.
4. Al. deest : « cælo. »

Joannes ait in Apocal., cap. XII, draco de cælo cadens, secum tertiam partem stellarum traxit : quia Lucifer aliis major non solus cecidit, sed cum eo alii multi, qui ei in malitia consenserunt : eosque cadentes hujus caliginosi aeris habitaculum recepit. Et hoc ad nostram probationem factum est, ut sint nobis causa exercitationis. Unde Apostolus, Ephes., VI, 12 : *Colluctatio est nobis adversus principes et potestates mundi hujus, et adversus rectores tenebrarum harum, contra spiritualia nequitiæ in cælestibus ;* quia dæmones, qui sunt spirituales et nequam, in hoc turbulento aere, nobis propinquo, quod cælum appellatur, habitant ; unde et diabolus aeris princeps dicitur.

### *Quod non est concessum eis habitare in cælo vel in terra*

Non enim est eis concessum habitare in cælo, quia clarus locus est et amœnus ; nec in terra nobiscum, ne homines nimis infestarent, sed juxta apostoli Petri doctrinam[1] in epistola canonica traditam, in aere isto caliginoso, qui eis quasi carcer usque ad tempus judicii deputatus est. Tunc autem detrudentur in barathrum inferni, secundum illud Matth., XXV, 41 : *Ite maledicti in ignem æternum, qui præparatus est diabolo et angelis ejus.*

### *Quod dæmones alii aliis præsunt, et habent etiam alias prælationes*

Et sicut inter bonos angelos alii aliis præsunt, ita et inter malos alii aliis prælati sunt, et alii aliis subjecti. Quamdiu enim durat mundus, angeli angelis, et homines hominibus, et dæmones dæmonibus præsunt ; sed in futuro omnis evacuabitur prælatio, ut docet Apostolus, I ad Cor., XV. Habent quoque secundum modum scientiæ majoris vel minoris, prælationes aliis majores vel minores. Quidam enim uni provinciæ, alii uni homini, alii etiam uni vitio præsunt. Unde dicitur spiritus superbiæ, spiritus luxuriæ et hujusmodi : quia de illo vitio maxime potest homines tentare a quo denominatur. Inde est etiam quod nomine dæmonis divitiæ vocantur, scilicet mammona : est enim nomen dæmonis mammona, quo nomine vocantur divitiæ secundum syram linguam. Hoc autem non ideo est, quod diabolus in potestate habeat dare vel auferre divitias

1. Nihil tale in epistolis Petri ; sed in secunda oppositum potius indicatur, nempe quod *rudentibus inferni detractos in Tartarum tradidit cruciandos in judicium reservari :* etsi ex his ultimis verbis implicite colligi possit, quod usque ad judicii diem quo totaliter in Tartarum relegabuntur, perambulent circa nos, juxta illud etiam ex Epist. I. c. V : *Adversarius vester diabolus tanquam leo rugiens circuit*, etc. Nicolas.

cui velit; sed quia eis utitur ad hominum tentationem et deceptionem.

### *An omnes dæmones sint in hoc aere caliginoso, an aliqui sint in inferno*

Solet autem quæri utrum omnes in isto aere caliginoso sint, an jam aliqui sint in inferno. Quod in infernum quotidie descendant aliqui dæmonum verisimile est, quia animas illuc cruciandas deducunt; et quod illic aliqui semper sint, alternatis forte vicibus, non procul est a vero, qui illic animas detinent, atque cruciant. Quod autem malorum animæ illuc descendant atque ibi puniantur, ex eo constat quod Christus ad inferos descendit, ut justos qui ibi tenebantur educeret. Si enim justi illuc descendebant, multo magis injusti : et sicut tradit auctoritas[1], cum justos eduxit, iniquos ibi reliquit. Momordit enim infernum, non absorbuit.

### *Quidam putant Luciferum in inferno religatum ex quo tentavit Christum et victus est; quem primum hominem tentasse et vicisse dicunt.*

De Lucifero autem quidam opinantur quod[2] ibi religatus sit, et ad nos tendandos non habeat nunc accessum : quia in Apocalypsi, cap. xx, 7, legitur : *Cum consummati fuerint mille anni, solvetur Satanas de carcere suo, et exiet, et seducet gentes ;* quod erit novissimo tempore antichristi, quando erit tanta tribulatio, Matth., xxiv, ut etiam, si fieri potest, moveantur electi. Quem ibi religatum dicunt ab eo tempore quo tentavit Christum in deserto, vel in passione, et victus est ab eo. Ipsum putant primum hominem tentasse et vicisse, et secundo Deum; sed ab eo victum esse, et ideo in inferno religatum. Alii autem putant, ex quo cecidit, pro peccati sui magnitudine illic fuisse demersum.

### *Quod Lucifer modo non habet potestatem quam habebit tempore antichristi*

Sed sive in infernum demersus sit, sive non, credibile est non eum habere facultatem accedendi ad nos, quam habebit in tempore antichristi, in quo fraudulenter ac violenter operabitur. Et ideo forte dicitur tunc solvendus, quia tunc dabitur ei a Deo potestas tentandi homines, quam modo non habet.

1. Gregorii, *Hom.* xxii *in Evang.*, § 6, col. 1177, t. 2.
2. Al. : « nec ibi. »

*Quod dæmones semel victi a sanctis non accedunt amplius ad alios*

Aliis quoque qui a sanctis juste et pudice viventibus vincuntur, potestas alios tentandi videtur adimi. Unde Origenes, *Hom.*, XV *in Josue*, super cap. XII, § 6, col. 903, t. II : « Puto, inquit, sane quod sancti repugnantes adversus istos intentores et vincentes, minuant exercitum[1] dæmonum, vel quod quam plurimos eorum interimant, ne ultra fas sit illi spiritui qui ab aliquo sancto caste et pudice vivente victus sit, impugnare iterum alium hominem. » Hoc autem quidam putant intelligendum tantum de illo vitio in quo superatus est : ut si de superbia aliquem virum sanctum tentat, et vincitur, ulterius non liceat ei illum vel alium de superbia tentare.

## DIVISIO TEXTUS

Ostensa divisione malorum angelorum a bonis per aversionem et conversionem, hic incipit determinare ea quæ consequuntur aversos et conversos, secundum quod in eis conveniunt vel differunt ; et dividitur in partes tres : in prima determinat ea quæ consequuntur eos quantum ad naturæ conditionem[2] ; in secunda, ea quæ pertinent ad potestatem, VII dist., ibi : « Supra dictum est quod angeli qui perstiterunt, per gratiam confirmati sunt ; » in tertia, ea quæ pertinent ad corporum assumptionem, VIII dist., ibi : « Solet in quæstione versari apud doctos, utrum angeli omnes, boni scilicet ac mali, corporei sint. » Prima in duas : in prima determinat veritatem ; in secunda movet quæstionem ex determinatis, ibi : « Solet autem quæri utrum omnes in isto aere caliginoso sint. » Circa primum duo facit : primo ponit eorum conditionem quantum ad naturæ gradum ante peccatum ; in secunda conditionem eorum post peccatum, ibi : « Et tantæ superbiæ merito de cælo... dejectus est in istum caliginosum aerem. » Et primo quantum ad locum ; secundo quantum ad prælationis gradum, qui gradum naturalium sequitur, ibi : « Et sicut inter bonos angelos alii aliis præsunt, ita et inter malos alii aliis prælati sunt. »

« Solet autem quæri utrum omnes in isto aere caliginoso sint. » Hic movet quæstionem quantum ad ea quæ dicta sunt de loco : et primo determinat eam in communi ; secundo in speciali, ibi : « De Lucifero autem quidam opinantur quod ibi religatus sit. » Ubi primo determinat eam quantum ad

1. Al. : « exercitium. »
2. Parm. : « cognitionem. »

primum angelum ; secundo quantum ad alios, ibi : « Aliis quoque, qui a sanctis juste et pudice viventibus vincuntur' potestas alios tentandi videtur adimi. »

# QUÆSTIO PRIMA

Hic quinque quæruntur : 1° de quo ordine fuit supremus angelus inter peccantes qui Lucifer dicitur ; 2° qualiter peccatum aliorum ad ejus peccatum se habeat ; 3° de loco eis post peccatum debito ; 4° si est inter eos prælationis gradus ; 5° de pugna eorum ad nos.

## *ARTICULUS PRIMUS*

### *Utrum Lucifer fuerit supremus omnium angelorum*[1]

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Lucifer non fuit supremus omnium : quia ad eum, secundum Ezech., XXVIII 14, dicitur : *Tu cherub extentus et protegens.* Sed ordo cherubim, secundum Dionysium, cap. VII *De cælest. hierar.*, col. 206, t. I, et Gregorium, *Hom.* XXXIV *in Evang.*, § 7, col. 1249, t. II, non est supremus ordo. Ergo videtur quod non fuit de supremo ordine.

2. Præterea, Damascenus, *De orth. fid.*, lib. II, cap. IV, col. 874, t. I, dicit de ipso, quod præerat terrestri ordini. Sed inferioribus ministeriis, secundum Dionysium, *De cæl. hierar.*, cap. VII, IX, XIII, t. I, præficiuntur[2] inferiores ordines. Ergo videtur quod fuerit de inferioribus ordinibus.

3. Præterea, natura cujuslibet angeli ordinata est ad beatitudinem. Sed non est probabile quod divina ordinatio in natura nobilissima totius universi frustrata sit. Ergo videtur quod iste angelus qui cæteris superior fuit a beatitudine non cecidit.

4. Præterea, peccatum non potest esse in natura aliqua nisi habente possibilitatem, quæ consequitur eam secundum quod ex nihilo est. Sed superior angelus quanto Deo, qui est actus purus, vicinior fuit, tanto minus de potentialitate[3] habuit. Ergo videtur quod peccatum in eo minime locum habere potuit.

1. I p. *Summæ theol.*, q. LXIII, art. 7.
2. Parm. : « præferuntur. »
3. Parm. : « possibili. »

Sed contra est quod dicitur Ezech., xxxi, 8 : *Omne lignum paradisi Dei non est assimilatum illi neque** *pulchritudini ejus*. Sed per lignum paradisi significantur angeli. Ergo videtur quod angelo peccanti, ad quem verba prædicta referuntur, nullus angelorum æquari potuit.

Præterea, Gregorius dicit in *Littera*[1] quod in aliorum comparatione cæteris clarior fuit. Sed ordo claritatis est secundum gradum naturæ. Ergo peccans angelus cæteris altior fuit.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod hanc quæstionem Augustinus movet, XI[2] *Super Gen. ad litteram*, cap. xvii, col. 438, t. 3, et indeterminatam relinquit, eo quod de his quæ pertinent ad angelos, pauca voluit asserendo tradere. Sed postmodum Gregorius[3] expresse determinat quod fuit altior cæteris, non solum peccantibus, sed etiam stantibus, cui consentit communis sententia : quæ quidem probabilis est tum propter multas auctoritates quæ hoc figurative exprimere videntur, tum etiam ex hoc quod non est probabile creatoris æqualitatem aliquo modo illum spiritum appetiisse qui etiam alteri creaturæ subjectus erat. Unde oportet quod ille qui hoc appetiit, cæteris fuerit altior.

Ad primum ergo dicendum, quod dona inferiorum ordinum, quibus nominantur, sunt etiam in superioribus ordinibus eminenter ; unde superior ordo nomine inferioris nominari potest ; et ideo dico quod angelus ille non dicitur cherub quia de ordine cherubim fuerit, sed magis de ordine seraphim. Dicitur autem cherub ad exprimendum qualitatem culpæ : quia enim per elationis vitium cecidit, inde a scientia nominatur, quam nomen cherub designat ; de qua dicit Apostolus, I Corinth., viii, 1 : *Scientia inflat*.

Ad secundum dicendum, quod, secundum quosdam, Damascenus loquitur recitando opinionem quorumdam, et non veritatem asserendo. Vel dicendum, quod quamvis inferiorum ordinum sit præferri terrestribus secundum hoc quod operationes immediate exequuntur, tamen etiam illi qui sunt superiores terrestribus præponuntur[4] in hoc quod inferiores illuminant, et eorum actus dirigunt.

Ad tertium dicendum, quod divina ordinatio de nulla crea-

* *Illi et*.

1. XXXII *Moral.*, c. xxiii, § 48, col. 665, t. 2.
2. Parm. : « I *Super Gen.*, etc. »
3. Ut in *Littera*, ex lib. XXXII *Moral.*, cap. xxiii, col. 665, t. 2, dictum est.
4. Parm. : « præsunt. »

tura frustrari potest : quia etiam si deficiat ab uno ordine, relabitur in alium ordinem, ut in I lib. dictum est. Unde Boetius in IV *De Consol.* : « Ordo enim quidam cuncta complectitur, ut qui ab assignata ordinis ratione decesserit, hoc licet in alium tamen ordinem relabatur, in regno providentiæ liceat[1]. »

Ad quartum dicendum, quod angeli non agunt secundum necessitatem naturæ : et ideo ille in quo est minor dispositio ad peccatum potest plus peccare ; et ideo peccatum etiam primi angeli cæteris gravius fuit, inquantum in eo minus fuit flexibilitas ad peccandum.

## *ARTICULUS II*

### *Utrum peccatum primi angeli fuerit occasio peccandi aliis*[2]

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum primi angeli non fuerit occasio peccandi aliis. Illud enim quod est deformatum non potest occasionaliter movere ad suam imitationem. Sed statim ut angelus peccavit, deformatus est. Ergo non movit alios ad suam imitationem.

2. Præterea, non videtur quod aliis occasionem peccandi daret nisi trahendo eos ad consensum sui desiderii, quod fuit ut cæteris creaturis, sicut Deus, præferretur. Sed in hoc alii non videntur consensisse : quia, ut sancti[3] dicunt, per superbiam peccaverunt : dignius autem[4] est superiori subesse, id est Deo, quam inferioribus, id est angelis ; et illud quod est dignius secundum æstimationem, ad minus est magis a superbiente desideratum. Ergo videtur quod supremus aliis non persuaserit casum.

3. Præterea, inter alias causas una assignatur reparationis hominis, quia per alium cecidit ut sic congrue per alium resurgeret. Sed inferiorum angelorum casus non est reparabilis.

1. Parm. omittit : « Unde Boetius, in IV *De consol.* : « Ordo enim quidam cuncta complectitur, ut qui ab assignata ordinis ratione decesserit, hoc licet in alium tamen ordinem relabatur, in regno providentiæ liceat. »

2. I p. *Summæ theol.*, q. LXIII, art. 8.

3. Sic enim Augustinus, Gregorius, Bernardus, ut ex eorum dictis jam patet ; Hieronymus, *In c.* XIV *Isaiæ*, ad hæc : *In cælum conscendam*, col. 161, t. 4 ; Isidorus, lib. I *Sentent.*, cap. x, § 7, etc., col. 555, t. 6.

4. Al. : « enim. »

Ergo videtur quod non ad suggestionem superioris angeli ceciderunt.

4. Præterea, sicut mali per aversionem ceciderunt, ita et boni per conversionem confirmati sunt. Sed non ponitur in bonis angelis unus causa conversionis alterius. Ergo videtur quod nec ponendum sit in malis unum esse causam ruinæ alterius.

Sed contra, Apoc., XII, dicitur, quod draco, de cælo cadens, secum traxit tertiam partem stellarum. Sed trahere pertinet ad causam aliquo modo moventem. Ergo videtur quod primus angelus alios ad peccandum commoverit.

Præterea, Job, XLI, 25, dicitur de diabolo in figura Leviathan, quod *ipse est rex super omnes* filios superbiæ*. Sed secundum Philosophum, in V *Metaph.*, text. com. 16, rex dicitur primus, inquantum movet per suam voluntatem et imperium sibi subjectos. Ergo videtur quod primus angelus alios ad peccandum traxerit.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod circa hoc est multiplex opinio. Quidam enim dicunt quod inter peccatum primi angeli et aliorum non attenditur aliquis ordo nisi secundum quantitatem culpæ, quia peccatum primi angeli cæteris gravius fuit. Sed illud non videtur conveniens, propter hoc quod ex modo loquendi in Scriptura designatur aliqua causalitas primi angeli ad peccatum aliorum.

Et ideo alii dicunt quod præcessit tam gravitate quam causalitate, et etiam temporis duratione. Sed hoc videtur inconveniens : quia, secundum Damascenum, lib. II, cap. IV, col. 878, t. I, quod est in hominibus mors, hoc est in angelis casus ; unde sicut morientes in peccatis statim damnationi subjicientur, ita etiam angelus peccans statim suam damnationem accepit, et a bonorum consortio ejectus est ; unde alios non potuisset ad peccandum trahere.

Et ideo dicendum quod peccatum primi angeli aliorum peccata præcessit, non tantum quantitate culpæ, sed etiam causalitate, non tamen duratione ; quod quomodo contingat, sic potest videri. Ipse primus angelus, ut dictum est prius, voluit hoc consequi ut sicut natura alios præcellebat, ita eis quodammodo causa fuisset ultimam perfectionem consequendi : et quia ipse motus desiderii indivisibilis fuit et non continuus, ideo principium ejus non præcessit terminum ipsius : et ideo motus alicujus causatus ab ipso, qui incepit in termino ejus, simul omnino fuit cum ipso, secundum quod

* *Universos.*

hoc quod desideravit, attentavit ut ad actum perduceret, aliis suum desiderium exponendo ; et simul cum hoc fuit aliorum visio, et perversus desiderii consensus. Et simile contingit in omnibus operationibus instantaneis, quarum una est causa alterius, quod sunt simul tempore, sicut illuminatio aeris et visio coloris, et discretio rei visæ, etiam quantum ad sensibilia per accidens.

Ad primum ergo dicendum, quod deformitas consecuta est in primo angelo ex actu suo, simul cum actu aliorum. Visio autem inferiorum angelorum non ferebatur in angelum primum, secundum quod ex actu in ipso relinquebatur deformitas, sed secundum quod ex ipso actus procedebat : quæ enim conjuncta sunt tempore, per actum animæ separantur, et præcipue quando unum naturaliter præcedit alterum.

Ad secundum dicendum, quod inferiores angeli etiam per superbiam peccaverunt, et tamen superiori subesse voluerunt : unde aliquid appetebant sibiipsis ex quo superbiebant, ut scilicet ipsimet secundum possibilitatem naturalium suorum[1] gloriam acquirerent, tamen sub Deo, et non sub superioribus angelis ; et quod eam in alios angelos inferiores transfunderent : et aliquid appetebant ipsi superiori, in quo sibi consentiebant, ut scilicet dictam dignitatem assequeretur : quia eadem ratio erat de uno et de omnibus. Et est simile de illis qui pari ratione se habent ad aliquid acquirendum, et ideo omnes in unum conspirantes, quilibet sibi et aliis desiderat.

Ad tertium dicendum, quod ista non est propria causa quare peccatum angeli fuit irremissibile ; sed est aliqua congruitas, ut peccatum hominis magis remedietur. Et præterea non est simile, quia homo peccavit per alium tentantem : sed inferiores angeli per alium occasionem præstantem.

Ac quartum dicendum, quod conversio efficaciam habuit per gratiam, quæ non est ex aliqua creatura, sed in aversionem sufficienter virtus creaturæ potest. Præterea non est[2] remotum quin conversio unius angeli esset occasio et exemplum conversionis aliorum ; immo videtur ex hoc quod dicitur Apoc., XII, 7 : *Michael et angeli ejus præliabantur cum dracone.*

1. Parm. : « istorum. »
2. Parm. : « a veritate remotum quod. »

## *ARTICULUS III*

### *Utrum angelis post casum convenienter assignetur locus*[1]

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter assignetur locus ipsis angelis malis post casum. Illi enim qui ex loco nullam impressionem recipit, æqualiter convenit omnis locus. Sed dæmones, cum sint incorporeæ substantiæ, non recipiunt aliquas impressiones locales et corporales, quia nec illuminantur lumine corporali, nec infrigidantur. Ergo videtur quod nihil sit dictu, quod eis unus locus magis quam alius debeatur.

2. Præterea, peccantibus non debetur nisi locus carceralis et pœnalis. Sed secundum Philosophum, in II *Cæli et mundi*, text. com. 73, Pythagoras[2] locum ignis dixit esse carcerem. Ergo videtur quod ibi deberent esse post peccatum, et non in aere.

3. Præterea, locus debet esse proportionatus locato. Sed dæmones per peccatum sunt obtenebrati. Ergo videtur quod debeatur eis locus circa terram, quæ est corpus opacum.

4. Præterea, cum dæmonibus debeatur perpetua pœna, non debet eis concedi a Deo locus quem desiderent : quia desiderium completum mitigat pœnam. Sed dæmones libenter volunt hic esse nobiscum : unde leguntur frequenter petivisse ne in infernum mitterentur. Ergo videtur quod semper debeant in inferno esse.

5. Præterea, peccatum dæmonis est gravius quam peccatum hominis. Sed animæ damnatorum statim ad inferna descendunt, nec hic nobiscum remanere permittuntur. Ergo videtur quod nec dæmones.

6. Præterea, ut dicitur Jac., III, in quadam Glossa[3], dæmones, quocumque vadunt, secum ignem inferni portant. Sed ignis ille, cum sit corporalis, agit ex necessitate naturæ. Ergo videtur quod ad nos nunquam accedant : quia omnia quæ circa nos sunt comburerentur.

7. Præterea, quorum est unum pondus in corporibus, est

1. I p. *Summæ theol.*, q. LXIV, art. 4.
2. Non de ipsomet Pythagora, sed solummodo de quibusdam Pythagoreis in Italia degentibus id Philosophus dicit, ut præced. text. 72, sive c. XIII, et apud S. Thom., lect. 20, expressissime videre est. Nicolaï
3. Parm. : « Jacobi, II. » Ex Beda, *In Jacob.*, c. III, v. 6, col. 27, t. 4, desumptum est.

unus locus, sicut omnium gravium centrum, in quod tendunt suo motu. Sed secundum Augustinum, lib. XI *De civit. Dei*, cap. XXVIII, idem est amor in spiritibus quod pondus in corporibus. Cum ergo omnes dæmones per effectum unius vitii peccaverint, videtur quod unus locus tantum eis debeatur.

Sed contra est quod in *Littera* dicitur.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod angelo secundum suam essentiam locus non debetur, ut in I lib. dictum est[1], sed solum quantum ad operationem : vel per modum congruentiæ sicut in opere contemplationis, vel per modum neccessitatis, sicut in his quæ circa nos operantur. Operatio autem angeli secundum naturam suam, cum sit intellectualis substantia, est contemplari : unde omnes in loco contemplationi congruenti, scilicet in cælo empyreo, creati sunt. Operatio autem gloriæ non differt ab operatione naturæ eorum, nisi sicut perfectum ab imperfecto ; et ideo idem locus debetur angelis conditis et gloriosis. Sed quantum ad statum culpæ vel miseriæ, potest eorum operatio tripliciter attendi : aut secundum lucem naturæ, quæ in eis remansit, quamvis obtenebrata per peccatum ; vel quantum ad culpæ tenebras, et sic debetur eis locus tenebrosus et pœnalis : vel quantum ad ordinem divinæ sapientiæ, quod ex eorum malitiis bonum elicitur, causa scilicet nostri exercitii ; et quantum ad hæc tria competit eis aer, præcipue quantum ad mediam sui partem : quia inquantum est diaphanus per naturam lucis consonat eorum naturæ perfectæ ; quantum autem ad turbulentiam competit eis ut pœnalis contra culpam ; inquantum vero propinquus nobis, competit ad exercitium. Sed inferni locus competit eis contra culpam, inquantum est horridus et tenebrosus ; nostra autem habitatio competit eis propter nostrum exercitium.

Ad primum ergo dicendum, quod non dicuntur esse in loco quasi ex loco corporali aliquid recipientes, sed quasi circa locum operantes aliquid proprietatibus loci consonum.

Ad secundum dicendum, quod inter alia corpora generabilia et corruptibilia ignis est subtilissimus, et plus habet de luce : unde angelis obtenebratis non competit : unde magis Deus et boni angeli secundum metaphoras ab igne sumptas describuntur, ut dicit Dionysius, in fine *Cælest. hierar.*, § 2, col. 327, t. I, Pythagoras autem loquitur de igne quem in medio universi ponebat, ut ibidem dicitur, et hunc

1. Dist. XXXVII.

nos dicimus esse ignem inferni, qui est horridus et tenebrosus, et locus pœnalis dæmonum.

Ad tertium dicendum, quod pars aeris juxta terram est lucidior et calidior ea quæ est media regio[1] aeris : quia ex reflexione radiorum solis multiplicatur splendor et calor in aere qui est juxta terram : unde vapores resoluti ex aqua et terra elevantur, et ubi invenitur minor calor propter distantiam a loco reflexionis, vapor ille dimittitur naturæ suæ, unde infrigidatur et condensatur, sicut aqua calefacta separata a calefaciente : et propter hoc locus ille est frigidus et tenebrosus, et exinde descendunt pluviæ et grandines, et venti, et hujusmodi. Et ideo ratio supponebat falsum.

Ad quartum dicendum, quod ex hoc quod circa nos sunt, nullo modo eorum pœna minuitur ; nisi quod sibi pœnale æstimant non posse nobis nocere, sicut quando in inferno sunt.

Ad quintum dicendum, quod error Græcorum est ponentium nullam animam ante diem judicii neque in infernum neque in cælum ire : et est derivatus a fabulis pythagoricis poetarum, qui ponebant animas occisorum circuire sepulcrum usque ad vindictam mortis, et iterum non redire ad comparem stellam ante completum periodum vitæ, quæ ante terminum in naturalia[2] morte finita est. Sed quod statim animæ damnatorum ad inferna descendant, probatur in *Littera* ex justis, qui illuc descendebant, et Job, XXI, 13 : *Ducunt in bonis dies suos, et in puncto ad inferna descendunt.* Luc., XV, 22 : *Mortuus est dives, et sepultus est in inferno.* Et similiter quod sancti statim in cælos ascendant, probatur ex hoc quod habetur II Corinth., V, 1 : *Scio* enim quod si terrestris domus nostra hujus habitationis dissolvatur, quod ædificationem ex Deo habemus.* Et tamen utrique circa nos aliquando apparent ad utilitatem nostram, sicut angeli beati huc ad nos accedunt. Nec est simile de animabus damnatorum et dæmonibus ; quia dæmones secundum gradum naturæ suæ constituti erant supra nos, ut ex eis aliqua utilitas nobis proveniret ; nec hoc omnino per eorum peccatum deperire debuit : unde dati sunt nobis in exercitium, quod animabus non competit.

Ad sextum dicendum, quod quidam dicunt pœnam sensibilem ipsorum dæmonum dilatam esse usque ad diem judicii ;

* *Scimus.*

1. Parm. : « in media regione. »

2. Parm. : « immatura. »

sed hoc videtur esse et contra sanctorum auctoritates, et contra rationem divinæ justitiæ, quæ statim animas damnatorum pœnæ infernalis ignis adjudicat, quarum tamen peccatum non est majus peccato dæmonum. Et ideo alii dicunt quod in igne infernali semper ardent, quem etiam semper secum deferunt ; non tamen ignis ille alia corpora comburit, quia agit ut instrumentum divinæ justitiæ in illa tantum quæ ad talem pœnam addicta sunt. Sed cum sint incorporei, non videtur probabile quod ignem corporalem secum deportent. Unde dicendum quod semper igne infernali ardent, non tamen eis semper præsente secundum locum, quia non agit corporali modo calefaciendo et desiccando, sed modo spirituali : unde non requiritur determinata distantia, sicut in actione corporali.

Ad septimum dicendum, quod tria dicta loca debentur cuilibet dæmoni secundum diversas conditiones, ut dictum est.

## *ARTICULUS IV*

### *Utrum in dæmonibus sit ordo*[1]

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod in dæmonibus non sit ordo. Dicitur enim Job, x, 22, quod in terra *miseriæ et tenebrarum nullus ordo sed sempiternus horror inhabitat.* Illius autem terræ dæmones sunt incolæ. Ergo in eis non est aliquis ordo.

2. Præterea, in quibuscumque est ordo prælationis, est aliqua concordia pacis. Sed dæmones videntur esse discordes : quia, ut dicitur Prov., xiii, 10, *inter superbos semper jurgia sunt.* Ergo, etc.

3. Præterea, ordo prælationis cujuslibet est secundum aliquam regulam juris. Sed voluntas dæmonum nullo jure dirigi potest. Ergo non potest in eis esse ordo prælationis.

4. Præterea, superiores dæmones gravius peccaverunt secundum quod naturalia meliora acceperant, per quæ stare possent. Sed illi qui magis peccaverunt, gravius debent puniri. Ergo non videtur probabile quod prælationem super alios acceperint.

5. Præterea, inter homines damnatos non ponitur aliquis ordo prælationis. Sed hominum damnatorum et dæmonum

1. I p. *Summæ theol.*, q. cix, art. 1.

est una damnatio. Ergo videtur quod nec in dæmonibus sit aliquis ordo.

Sed contra est quod dicitur Job, XLI[1], 8, de squamis Leviathan, per quas membra diaboli significantur, quod *una uni** *adhærebit*[2], *et tenentes se nequaquam separabuntur*. Ergo videtur quod sit inter eos aliqua concordia et ordo prælationis

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod ordinem prælationis in dæmonibus esse congruit eorum naturæ, divinæ sapientiæ ei propriæ nequitiæ. Ex natura enim quidam aliis superiores fuerunt : et quia peccatum naturam non tollit, consequitur etiam post peccatum, ut quidam aliis superiores remaneant. Ad sapientiam etiam divinam pertinet ut quæ a Deo sunt ordinata sint ab eo a quo *omnis potestas* est, ut dicitur Rom., XIII ; et ideo potestas dæmonum ad exercendum homines, et puniendos damnatos, a Deo est ; et ideo ordinata per gradus prælationis debet esse. Similiter ex nequitia sua humano generi adversantur : amicos autem esse eos qui unius inimici sunt, consequitur : et ideo ut magis hominibus noceant, quasi ad invicem confœderantur[3], ut concorditer et ordinate impugnent.

Ad primum ergo dicendum, quod ibi omnino removebitur[4] ordo in finem beatitudinis, a quo irrecuperabiliter ceciderunt ; erit tamen in eis ordo potestatis, quæ magis a Deo quam ab ipsis est.

Ad secundum dicendum, quod, quantum in ipsis est, dæmones nunquam concordiam haberent, sed ad aliquid unum efficiendum concordant : non enim est probabile quod benevolentiam aliquam ad invicem habeant, sed solum concordiam ad actum aliquem.

Ad tertium dicendum, quod sicut in quolibet malo oportet aliquid boni remanere, cum non totum per malum corrumpatur ; ita etiam in actibus injustitiæ potest aliquis ordo juris remanere, sicut patet in latronibus, qui, alios injuste spoliantes, inter se aliquam formam justitiæ habent, dum sibi invicem fidem servant ; et ita in dæmonibus esse potest.

Ad quartum dicendum, quod per potestatem habitam, in nullo eorum pæna mitigatur ; quin potius quanto sunt superiores officio, tanto etiam graviori sunt subjecti tormento :

* *Alteri.*

1. Hic, pro secunda vice, edit. Parm. habet Job, LXI, cum non sint in libro Job nisi quadraginta duo capitula.
2. Al. : « adhæret. »
3. Al : « considerantur. »
4. Al. forte « removetur », ut et infra « est ».

unde dicitur Sapient., VI, 7 : *Potentes potenter tormenta patientur*. Nec potestas eis datur in præmium, sed in divinæ sapientiæ obsequium.

Ad quintum dicendum, quod homines non sunt sibi invicem præeminentes secundum ordinem naturæ, et etiam non ordinantur damnati in exercitium aliorum vel in punitionem ; et ita non est similis ratio de dæmonibus et hominibus.

## *ARTICULUS V*

### *Utrum dæmones qui vincuntur a sanctis detrudantur in infernum*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod dæmones qui a sanctis vincuntur non retrudantur in infernum. Infligere enim pœnam ei qui in pugna succumbit est incitare ad acrius impugnandum. Sed hoc non pertinet ad Dei misericordiami Ergo, etc.

2. Præterea, Christus efficacius vicit suum tentatorem quam alii sancti. Sed Lucifer, qui Christum tentavit, non est omnino a tentationis officio seclusus, : quia tempore antichist. gravissime homines tentabit. Ergo multo minus alii.

3. Præterea, quanto pauciores sunt tentatores, tanto levior est tentatio. Cum ergo continue a sanctis aliqui dæmones vincantur, si a tentatione qui vincuntur cessarent, in fine mundi levissima esset tentatio ; quod falsum est. Ergo et primum.

4. Præterea, dæmones sunt ordinati a Deo ad nostrum exercitium. Si ergo omnino a tentationis exercitio cessarent, omnino ad nihil ordinati essent : quod non competit divinæ sapientiæ, quia nihil inordinatum relinquit. Ergo, etc.

Sed contra, pugnantibus debet institui æqualis conditio a justo judice. Sed dæmones non vincentes nostrum exercitium minuunt. Ergo videtur quod similiter sit e converso.

Præterea, hoc potest probari ex[1] justitia humana, quæ pugilem victum ad pugnam ulterius non admittit.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod omnes concedunt dæmonem victum aliquo modo a tentatione cessare ; sed circa hoc, scilicet qualiter cesset, sunt tres opiniones. Quidam enim dicunt quod hoc modo repellitur, quod nec ipsum nec alium tentare possit, nec de eodem nec de alio peccato. Quidam vero dicunt quod potest tentare de alio peccato, non

1. Parm. omittit : « ex. »

autem de eodem, nec ipsum vincentem nec alios : et hæ duæ ponuntur in *Littera*. Alii vero dicunt quod[1] ex quo aliquis perfecte de uno vitio dæmonem tentantem vincit, non potest de eodem vitio ab eo tentari, sed de alio potest ; alios autem tentare potest et de eodem vitio et de alio. Hæc autem opinio habet causam magis manifestam : quia ille dicitur perfecte diabolum vincere de aliquo vitio in quo omnino vincuntur passiones ad vitium illud inclinantes, sicut est in illis in quibus acquiritur habitus virtutis consuetudinalis ; et tunc non remanet magna pronitas ad peccatum illud ; et ideo a diabolo non tentatur de hoc peccato, qui vires ejus cognoscit. Aliarum autem opinionum ratio potest esse, quia cum charitas bona opera communia faciat in tota Ecclesia, ex victoria unius omnes aliquod commodum reportant, dum eorum hostes minuuntur[2]. Quid tamen horum verius sit, incertum[3] est : quia nec ratione nec auctoritate multum confirmari potest.

Ad primum ergo dicendum, quod dæmonum voluntas semper manet in eadem obstinatione ad nocendum hominibus ; et ideo magis prodest quod removeantur a pugna, quia per hoc potestas impugnandi compescitur, quorum iniqua voluntas non minuitur nec augetur.

Ad secundum dicendum, quod illi qui etiam ponunt dæmones ab omni tentatione cessare, intelligunt ad tempus determinatum, post quod iterum ad pugnam redeunt.

Et per hoc patet responsio ad tertium.

Ad quartum dicendum, quod malum eorum semper est ordinatum per pœnam, quam et ipsi semper sustinent, et in inferno damnatis infligunt.

## EXPOSITIO TEXTUS

« Draco de cælo cadens secum traxit tertiam partem stellarum. » Per draconem intelligitur ipse Lucifer ; per causam suasio, qua aliis suum desiderium expressit ; per stellas angeli naturali luce fulgentes, quorum tertia pars cecidisse dicitur, non quantum ad numerum, sed quantum ad qualitatem ; quia qui remanserunt, sunt Deo adhærentes assistendo et ministrando ; et alii per aversionem ceciderunt.

« Adversus principes et potestates mundi hujus. » Sciendum

1. Al. : « modo. »
2. Parm. : « vincuntur. »
3. Parm. : « incertum. »

quod quamvis probabile sit aliquos cecidisse de singulis ordinibus, non tamen dæmones nominantur ab illis ordinibus quorum nomina sumuntur ex donis gratiæ gratum facientis, sicut seraphim nominantur ab incendio charitatis, et throni ab inhabitatione divina ; sed ab aliis quorum nomina sumuntur ex gratiis gratis datis, quæ ad scientiam et potentiam pertinent.

« Quamdiu[1] durat mundus. » Contra, semper remanebunt in diverso gradu naturæ et pœnæ. Ergo semper remanebit ordo. — Et dicendum quod dicitur cessare prælatio bonorum et malorum spirituum quantum ad actus quos circa nos exercent, vel custodiendo vel tentando.

---

1. Al. : « At quandiu. »

# DISTINCTIO VII

*Quod boni angeli sunt a Deo confirmati per gratiam, ut peccare non possint, et mali ita obdurati in malo ut bene vivere nequeant.*

Supra dictum est[1] quod angeli qui perstiterunt, per gratiam Dei confirmati sunt, et qui ceciderunt a gratia Dei deserti sunt : et boni quidem intantum confirmati sunt per gratiam quod peccare nequeunt ; mali vero per malitiam adeo sunt obstinati quod bonam voluntatem habere sive bene velle non valent ; etsi bonum sit quod aliquando volunt. Volunt enim aliquando aliquid fieri quod Deus vult fieri, et utique bonum est et justum fieri ; nec tamen bona voluntate illud volunt, nec bene illud volunt.

*Quod utrique liberum arbitrium habent, nec tamen ad utrumque flecti possunt*

Sed cum nec boni peccare possint, nec mali bene velle vel bene operari, videtur quod jam non habeant liberum arbitrium, quia in utramque partem flecti non possunt, cum liberum arbitrium ad utrumque se habeat. Unde Hieronymus, in *Tract. de prodigo filio, Epist.* XXI, col. 393, § 40, t. I, *ad Damasum Papam*, dicit : « Solus Deus est in quem peccatum cadere non potest ; cætera, cum sint liberi arbitrii, in utramque partem flecti possunt. » Hic dicere videtur, quod omnis creatura in libero arbitrio constituta, potest flecti ad bonum et ad malum. Quod si est, ergo et boni angeli et mali ad utrumque flecti possunt. Ergo et boni possunt fieri mali, et mali boni. Ad quod dicimus, quia boni tanta gratia confirmati sunt ut nequeant fieri mali, et mali adeo in malitia obdurati sunt ut non valeant fieri boni ; et tamen utrique habent liberum arbitrium : quia et boni non aliqua cogente necessitate, sed propria ac spontanea voluntate, per gratiam quidem adjuti, bonum eligunt et malum respuunt, et mali similiter spontanea voluntate a gratia destituti, bonum vitant, et malum sequuntur. Et mali quidem habent liberum arbitrium, sed depressum atque corruptum, quod surgere ad bonum non valet.

1. Dist. v.

### *Quod boni post confirmationem liberius habent arbitrium quam ante*

Boni vero arbitrium multo liberius habent post confirmationem quam ante. Ut enim Augustinus tradit in *Enchir.*, cap. cv, col. 281, t. VI, : « non ideo carent libero arbitrio, quia male velle non possunt ; multo quippe liberius est arbitrium quod non potest servire peccato. Neque culpanda est voluntas, aut voluntas non est, aut libera dicenda non est, qua beati esse sic volunt ut esse miseri non solum nolint, sed nec prorsus velle possint. » Non possunt itaque boni angeli velle malum, vel velle esse miseri : neque hoc habent ex naturæ sed ex gratiæ beneficio : ante gratiæ namque confirmationem potuerunt peccare angeli, et quidam etiam peccaverunt, et dæmones facti sunt. Unde Augustinus in lib. II *Contra Maximinum*, c. xii[1], § 2, col. 768, t. VIII : « Creaturarum natura cælestium mori potuit, quia peccare potuit. Nam et angeli peccaverunt et dæmones facti sunt, quorum diabolus est princeps; et qui non peccaverunt, peccare potuerunt. Et cuicumque creaturæ rationali præstatur ut peccare non possit, non est hoc naturæ propriæ, sed Dei gratiæ. Ideoque solus Deus est qui non gratia cujusquam, sed natura sua nec potuit, nec potest, nec poterit peccare. » Ecce hic insinuatur quod angeli ante confirmationem peccare potuerunt, sed post confirmationem non possunt. Et quod potuerunt, fuit eis ex libero arbitrio, quod est eis naturale ; quod vero modo non possunt peccare, non est eis ex natura, id est ex libero arbitrio, sed ex gratia : ex qua gratia etiam est ut ipsum liberum arbitrium jam non possit servire peccato.

### *Quod post confirmationem angeli non possunt ex natura peccare sicut ante, non quod debilitatum sit eorum arbitrium, sed confirmatum.*

Non ergo post confirmationem angeli de natura sicut ante peccare potuerunt : non quod liberum arbitrium eorum debilitatum sit per gratiam, sed ita potius confirmatum ut jam per illud non possit bonus angelus peccare : quod utrique non est ex ipso libero arbitrio, sed ex gratia Dei. Quod ergo Hieronymus ait : « Cætera, cum sint liberi arbitrii, possunt flecti in utramque partem : » accipi oportet secundum statum in quo creata sunt. Talis enim et homo, et angelus creatus est quod ad utrumque flecti poterat ; sed postea boni angeli per gratiam ita confirmati sunt ut peccare non possint, et mali ita vitio obdurati ut bene vivere nequeant. Similiter etiam illud Isidori, lib. I *Sentent.*, c. x, § 2, col. 554, t. III, intelligendum est : Angeli mutabiles sunt natura, immutabiles sunt gratia ; quia

1. Parm. : « cap. xxiii. »

ex natura in primordio suæ conditionis mutari potuerunt sive ad bonum sive ad malum ; sed post gratiam ita bono addicti sunt ut inde mutari nequeant. Ad hoc enim repugnat gratia, non natura.

*Quod mali angeli vivacem sensum non perdiderunt, et quibus modis sciant*

Et licet mali angeli ita per malitiam sint obstinati, vivaci tamen sensu non penitus sunt privati. Nam, ut tradit Isidorus ubi supra, triplici acumine scientiæ vigent dæmones, scilicet subtilitate naturæ, experientia temporum, revelatione supernorum spirituum. De hoc etiam Augustinus ait, lib. II *Super Gen.*, cap. XVII, § 37, col. 278, t. III : « Spiritus mali quædam vera de temporalibus rebus noscere permittuntur, partim subtilitate sensus, partim experientia temporum callidiores, propter tam magnam longitudinem vitæ, partim sanctis angelis, quod ipsi ab omnipotenti Deo discunt, jussu ejus sibi revelantibus. Aliquando autem iidem nefandi spiritus, et quæ ipsi acturi sunt, velut divinando prædicunt. »

*Quod magicæ artes virtute et scientia diaboli valent : quæ virtus et scientia est ei data a Deo, vel ad fallendum malos, vel ad monendum vel exercendum bonos.*

Quorum scientia atque virtute etiam magicæ artes exercentur : quibus[1] tamen tam scientia quam potestas a Deo data est, vel ad fallendum fallaces, vel ad monendum fideles, vel ad exercendam probandamque justorum patientiam. Unde Augustinus, in lib. III *De Trinitate*, c. VII, col. 875, t. VIII : « Video, inquit, infirmæ cognitioni quid possit occurrere, cur scilicet ista miracula etiam magicis artibus fiant : nam et magi Pharaonis serpentes fecerunt, et alia, Exod., VII et VIII. Sed illud est amplius admirandum, quo modo magorum potentia, quæ serpentes facere potuit, ubi ad muscas minutissimas, scilicet sciniphes, ventum est, omnino defecit, qua tertia plaga Ægyptus cædebatur. Ibi certe defecerunt magi dicentes : *Digitus Dei est hic.* Ubi intelligi datur, nec ipsos quidem angelos transgressores et aereas potestates in unam istam caliginem tanquam in sui generis carcerem, ab illius sublimis æthereæ puritatis habitatione detrusos, per quos magicæ artes possunt quidquid possuut, aliquid valere nisi de supra data potestate. Dat autem vel ad fallendum fallaces, sicut in Ægyptios et ipsos etiam magos data est, ut in eorum spirituum operatione judicarentur[2] admirandi a quibus fiebant a Dei veritate damnandi ; vel ad monendum fideles, ne tale aliquid facere pro

1. Al. : « quibusdam » ; item « quibus tamen non tam scientia », etc.
2. Al. : « viderentur. »

magno desiderent, propter quod etiam nobis in Scriptura sunt prodita ; vel ad exercendam probandamque et manifestandam justorum patientiam. »

### *Quod transgressoribus angelis non servit ad nutum materia rerum visibilium*

« Nec putandum est[1] istis transgressoribus angelis ad nutum servire hanc visibilium rerum materiam ; sed Deo potius, a quo hæc potestas datur, quantum incommutabilis judicat. »

### *Quod non sunt creatores, licet per eos magi ranas et alia fecerunt : sed solus Deus*

« Nec sane creatores illi mali angeli dicendi sunt, quia per illos magi ranas et serpentes fecerunt. Non enim ipsi eas creaverunt. Omnium quippe rerum quæ corporaliter visibiliterque nascuntur, occulta quædam semina in corporeis hujus mundi elementis latent, quæ Deus originaliter eis indidit. Ipse enim creator est omnium rerum qui creator est invisibilium seminum : quia quæcumque nascendo ad oculos nostros exeunt, ex occultis seminibus accipiunt progrediendi hic primordia, et incrementa debitæ magnitudinis, distinctionesque formarum ab originalibus, ut ita dicam, regulis sumunt. »

### *Sicut parentes non dicuntur creatores filiorum, nec agricolæ frugum, ita nec boni angeli nec mali, etsi per eorum ministerium fiant creaturæ.*

« Sicut ergo nec parentes dicimus creatores hominum, nec agricolas creatores frugum, quamvis eorum extrinsecus adhibitis motibus ad ista creanda Dei virtus interius operatur, ita non solum malos, sed nec bonos angelos fas est putare creatores ; sed pro subtilitate[2] sui sensus et corporis semina istarum rerum nobis occultiora noverunt, et ea per congruas temperationes elementorum latenter spargunt ; atque et ita gignendarum rerum, et accelerandorum incrementorum præbent occasiones. Sed nec boni hæc nisi quantum Deus jubet, nec mali hæc injuste faciunt, nisi quantum ipse juste permittit. Nam iniqui malitia voluntatem suam habent injustam, potestatem autem non nisi juste accipiunt, sive ad suam pœnam, sive ad aliorum, vel pœnam malorum, vel laudem bonorum. »

1. Cap. VIII, paulo plenius in Aug. textu.
2. Al. : « pro utilitate. »

### *Sicut justificationem mentis, ita creationem rerum solus Deus operatur, licet creatura exterius serviat*

« Sicut ergo mentem nostram justificando formare non potest nisi Deus, prædicare autem extrinsecus Evangelium etiam homines possunt, non solum boni per veritatem, sed etiam mali per occasionem : ita creationem rerum visibilium Deus interius operatur ; exteriores autem operationes, atque contemperationes sive occasiones ab angelis tam bonis quam malis, vel etiam hominibus adhibentur. » « Sed hæc[1] ab hominibus tanto difficilius adhibentur, quanto eis desunt sensuum subtilitates, et corporum mobilitates membris terrenis et pigris. Unde qualibuscumque angelis vicinas causas ab elementis contrahere, quanto facilius est, tanto mirabiliores in hujusmodi operibus eorum existunt celeritates. Sed non est creator nisi qui principaliter ista format, nec quisquam hoc potest nisi unus creator Deus. » « Aliud est[2] enim ex intimo ac summo causarum cardine condere, ac ministrare creaturam, quod facit solus creator Deus ; aliud autem pro distributis ab illo viribus et facultatibus aliquam operationem forinsecus admovere, ut tunc vel tunc, sic vel sic exeat quod creatur. Ita quippe originaliter ac primordialiter in quadam textura elementorum cuncta jam creata sunt ; sed acceptis opportunitatibus postea prodeunt. »

### *Quod angeli mali multa possunt per naturæ vigorem quæ non possunt propter Dei vel bonorum angelorum prohibitionem, id est quia non permittuntur.*

Illud quoque sciendum est, quod angeli mali quædam possunt per naturæ subtilitatem quæ tamen non possunt propter Dei vel bonorum angelorum prohibitionem ; id est, quia non permittuntur illa facere a Deo, vel ab angelis bonis. Possent utique sciniphes fecisse qui ranas serpentesque fecerunt. Quædam vero non possunt facere, etiam si permittantur ab angelis superioribus, quia non permittit Deus. Unde Augustinus in lib. III *De Trinitate*, cap. IX, § 18, col. 878, t. VIII : « Ex ineffabili potentatu Dei fit ut quod possent mali angeli si permitterentur, ideo non possunt quia non permittuntur : neque enim occurrit alia ratio cur non potuerunt facere sciniphes qui ranas serpentesque fecerunt, nisi quia major aderat dominatio prohibentis Dei per Spiritum sanctum quod etiam magi confessi sunt, dicentes, Exod., VIII, 9 : *Digitus Dei est hic*. Quid autem possint per naturam, nec tamen possint propter prohibitionem, et quid per ipsius naturæ suæ conditionem facere non sinantur,

1. Cap. IX, § 17, col. 878, t. 8.
2. Cap. IX, § 16, col. 877, t. 8.

homini explorare difficile est, immo impossibile. Novimus hominem posse ambulare, et neque hoc posse, si non permittatur; volare autem non posse, etiam si permittatur. Sic et illi angeli quædam possunt facere, si permittantur ab angelis potentioribus ex imperio Dei ; quædam vero non possunt, etiamsi ab eis permittantur : quia ille non permittit a quo illis est talis naturæ modus, qui etiam per angelos suos illa plerumque non permittit quæ concessit ut possint. »

## DIVISIO TEXTUS

Determinatis his quæ pertinent ad naturæ conditionem quantum ad bonos et malos angelos communiter, hic consequenter tractat ea quæ pertinent ad eorum potestatem et virtutem ; et dividitur in partes duas : in prima determinat eorum potestatem respectu operationum quas in seipsis habent ; in secunda, respectu illarum operationum quas in alia exercent, ibi : « Quorum scientia atque virtute etiam magicæ artes exercentur. » Circa primum duo facit : primo ostendit eorum virtutem respectu operationum voluntatis vel liberi arbitrii ; in secunda respectu operationis intellectus, ibi : « Et licet mali angeli ita per malitiam sint obdurati, vivaci tamen sensu non sunt penitus privati. » Circa primum duo facit : primo determinat veritatem ; secundo inducit quamdam quæstionem : quam primo movet, ibi : « Sed cum nec boni[1] peccare possint, nec mali bene velle, vel bene operari ; videtur quod jam non habeant liberum arbitrium » ; secundo determinat eam, ibi : « Ad quod dicimus », etc. Circa quod primo confirmat illud verum quod in objectione supponebatur, scilicet quod boni angeli et mali habent liberum arbitrium ; secundo respondet objectionem, ibi : « Quod ergo Hieronymus ait..., accipi oportet secundum statum in quo creata sunt. »

« Quorum scientia atque virtute etiam magicæ artes exercentur. » Hic ostendit eorum virtutem in operationibus quas in subjectam materiam exercent ; et circa hoc tria facit : primo enim ostendit hujus virtutis principium collativum, et finem. Secundo ostendit operandi modum, ibi : « Nec putandum est, istis transgressoribus angelis ad nutum servire hanc visibilium rerum materiam. » Tertio ostendit impedimentum utendi[2] sua virtute, ibi : « Illud quoque sciendum est quod angeli mali quædam possunt per naturæ subtilitatem, quæ tamen non possunt propter Dei vel bonorum, angelorum prohibitionem. » Circa secundum tria facit :

1. Al. : « Sed est mihi boni, » etc.
2. Al. : « iterandi » ; Parm. : « operandi. »

primo excludit duplicem modum falsum ; secundo ostendit modum verum, ibi : « Omnium quippe rerum quæ corporaliter visibiliterque nascuntur, occulta quædam semina in corporeis mundi hujus elementis latent » ; tertio proponit exemplum primo in corporalibus actibus[1], ibi : « Sicut ergo nec parentes dicimus creatores hominum....., ita non solum malos sed nec bonos angelos fas est putare creatores » ; secundo in spiritualibus, ibi : « Sicut ergo mentem nostram justificando formare non potest nisi Deus..., ita creationem rerum visibilium Deus interius operatur. »

## QUÆSTIO PRIMA

Hic est triplex quæstio : prima de statu liberi arbritii in bonis et in malis angelis ; secunda de cognitione malorum ; tertia de virtute eorum.

Circa primum quæruntur duo : 1° de confirmatione bonorum angelorum ; 2° de obstinatione malorum.

### *ARTICULUS PRIMUS*

*Utrum angeli boni possint peccare*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod angeli boni[2] possint peccare. Quia, secundum Philosophum, IX *Metaph.*, text. 10, potestates rationales sunt ad opposita. Sed liberum arbitrium quod in angelis bonis manet, est rationalis potestas, quia est facultas rationalis et voluntatis, secundum Augustinum, cap. xi, col. 933, t. X. Ergo videtur quod si possunt bene velle, quod etiam possint peccare.

2. Præterea, sicut corruptibile nunquam mutatur ut fiat æternum, ut dicit Philosophus in I *Cæli et mundi*, text. 130 et seq., ita videtur quod mobile nunquam fiat immobile. Sed liberum arbitrium angeli fuit in statu creationis mobile in peccatum. Ergo nunquam factum est immobile.

3. Præterea, quanto aliqua virtus magis est determinata ad unum, minus est libera, sicut patet in virtutibus naturalibus quæ per necessitatem agunt. Sed arbitrium angeli est liberius post confirmationem quam ante, ut in *Littera* dicitur. Ergo videtur quod non sit determinatum tantum ad bonum sed possit etiam in peccatum.

1. Parm. : « actionibus. »
2. Parm. omittit : « boni. »

4. Præterea, nulla ratio laudabilitatis subtrahenda est a bonis angelis. Sed hæc est ratio laudis in hominibus quod non peccent cum peccare possint ; sicut[1] Eccli., XXXI, 10, in laudem boni viri dicitur : *Qui potuit transgredi et non est transgressus*. Ergo videtur quod hoc etiam in angelis sit.

Sed contra, immobilitas est de ratione felicitatis, ut dicit Philosophus, in I *Ethic.*, cap. XI, Non enim æstimandum est felicem esse chamelaeonta quemdam[2]. Sed si peccarent, moverentur a statu rectitudinis. Ergo beati angeli peccare non possunt.

Præterea, motus non est in termino, sed in via ad terminum. Angeli autem non sunt viatores. Ergo moveri in peccatum non possunt.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod sicut Deus per naturam suam habet quod peccare non possit, ita et hoc angelus habet per gratiam confirmationis : quod sic patet. Principium mutationis et causa est rei possibilitas ; nec defectus esse potest nisi per potentiam incompletam. Illud ergo cui nihil admiscetur de potentia secundum naturam suam nec mutari nec deficere potest : illud autem cui admiscetur potentia quæ tamen tota per actum completur, potest quidem, quantum in se est, deficere et mutari secundum quod esse et completionem suam non nisi ab alio habet ; sed ratione perfectæ receptionis, quæ nihil potentiæ imperfectum relinquit, habet immobilitatem et indeficientiam. Hujusmodi autem exemplum sumi potest in naturalibus et intellectualibus. Invenitur autem in naturalibus quorumdam potentia naturalis omnino completa et per suum esse et per suam formam ; et ideo esse indeficiens habent, sicut patet in corporibus cælestibus, quorum potentia non est susceptiva alicujus alterius esse vel formæ, unde elongata sunt a privatione et per consequens a corruptione. Sed materia aquæ non tota completur per formam aquæ hoc modo ut reducatur in omnem perfectionem possibilem per eam ; unde simul cum forma aquæ manet privatio formæ aeris, et ideo hæc corruptibilia sunt. Et similiter patet in intellectualibus : quia principium immediatum naturaliter cognitum determinat potestatem totam rationis. Ante enim quam ad ipsum deveniatur per inquisitionem resolventem, ita adhæretur uni parti, ut relinquatur quædam pronitas ad partem aliam per modum dubitationis : sed quando resolvendo pervenitur ad primum

1. Al. deest « sicut ».
2. Parm. omittit : « quemdam. »

principium per se notum, firmatur ad unum cum impossibilitate alterius. Similiter est de voluntate angeli beati, ad quam[1] ita se habet lumen gratiæ vel gloriæ, et virtus, sicut forma[2] vel actus in naturalibus et finis ultimus, sicut[3] principium primum in speculativis : quia secundum Philosophum, VI et VII *Ethic.*, c. VIII, et II *Phys.*, text. 91, finis in voluntariis operationibus est sicut principium in speculativis. Unde cum per lumen gloriæ perfecte ultimo fini conjungantur per fruitionem plenam, ejus bonitate affecti toti in contrarium deflecti non possunt.

Ad primum ergo dicendum, quod rationalis potestas dicitur esse oppositorum, quæ sub electione cadunt, quorum proprie est liberum arbitrium. Electio autem non est de fine, sed de his quæ sunt ad finem : et hæc non eliguntur nisi secundum regulam finis quæ est in æstimatione ; et ideo de fine non potest voluntas contrarie se habere. Voluntas enim non potest esse de miseria neque de malo inquantum hujusmodi, sed semper est de bono et de beatitudine : ad quam tamen consequendam possunt homines diversas vias eligere, scilicet secundum quod in illis melius existimant se posse felicitatem consequi ; unde potest esse error in elcetione eorum quæ sunt ad finem ipsum ; et ideo apud illos quorum est indeficienter recta æstimatio finis, sicut apud angelos, qui ipso fine perficiuntur, impossibile est esse voluntatem alicujus eorum quæ a fine deordinant, cujusmodi est voluntas peccati. Sed tamen possunt velle hoc vel illud, quorum neutrum a fine deordinat ; et sic salvatur proprietas rationalis potestatis, inquantum possunt hoc facere vel non facere ; quamvis non possint in hæc opposita, bonum et malum.

Ad secundum dicendum, quod non est possibile ut in eodem subjecto succedant sibi corruptibilitas et incorruptibilitas, vel mobilitas et immobilitas, ita quod utrumque reducatur in ejus principia naturalia. Et sic etiam dicimus, quod liberum arbitrium angeli, quod per naturam mobile erat, non est factum per naturam immobile, sed per gloriam.

Ad tertium dicendum, quod potestas angeli nunquam determinatur ad unum nisi in actibus conjungentibus fini, quin possit hoc facere vel non facere, aut hoc vel illud facere ;

1. Parm. : « quem. »
2. Parm. : « formæ. »
3. Parm. : « in moralibus, et principium. » Sed sensus est : « lumen gratiæ vel gloriæ se habet sicut forma vel actus... et finis ultimus sicut principium... ad voluntatem angeli beati. »

non tamen potest propter hoc peccare : quia, secundum Anselmum, in lib. *De libero arbitrio*, cap. I, col. 489, t. I, posse peccare non est liberum arbitrium nec pars libertatis : quia liberum arbitrium est libertas eligendi hoc vel illud eorum quæ in finem ducunt.

Ad quartum dicendum, quod laudabilitas non dependet essentialiter a potestate peccandi, sed a voluntate adhærente bono : alias virtuosus, in quo est minor mobilitas ad peccandum, esset minus laudabilis in actu suo, quam carens virtute et bonum operans. Sed potestas peccandi est signum laudabilitatis respectu laudantium, inquantum ostendit non coacte voluntatem bono adhærentem.

## *ARTICULUS II*

### *Utrum dæmones possint bonum facere*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod dæmones possint bonum facere et non sint obstinati in malo. Natura enim intellectualis ordinata est ad beatitudinem, cujus facta est capax. Sed in dæmonibus manet natura post peccatum. Ergo non sunt adeo obstinati quin possint bonum velle et beatitudinem consequi.

2. Præterea, Dionysius dicit, IV cap. *De div. nom.*, § 23, col. 726, t. I, quod dæmones bonum appetunt, ut esse, vivere et intelligere. Sed bona appetendo habet quis bonam voluntatem. Ergo videtur quod dæmones bonam voluntatem habere possint.

3. Præterea, synderesis in dæmonibus non est extincta : alias vermem conscientiæ non haberent : sed actus synderesis est remurmurare malo ; hoc autem bonum est. Non ergo omnis eorum actus malus est.

4. Præterea, Jacob. II, 19, dicitur, quod *dæmones credunt et contremiscunt*. Sed utrumque horum bonum est. Ergo eorum aliquis bonus est actus.

5. Præterea, omni actu peccati aliquis in malitia crescit, et in merito majoris pœnæ. Si ergo dæmones omni actu suo peccant, videtur quod pœna eorum in infinitum crescat, cum obstinatio reatum pœnæ non tollat : aliter enim ex sua malitia commodum reportarent. Ergo pœna eorum in infinitum crescit, quod est inconveniens.

Sed contra, Augustinus[1], in lib. *De fide ad Petrum*, cap. III,

1. Fulgentius, col. 687.

§ 31, dicit : « Dæmones nec mala voluntate carere possunt, nec pœna. » Sed ex mala voluntate nunquam procedit nisi actus malus. Ergo videtur quod omnis eorum actus malus sit.

Præterea, sicut angeli beati[1] per conversionem effecti sunt boni, ita dæmones per aversionem facti sunt mali. Sed angeli beati malum facere non possunt, ut prius dictum est. Ergo nec dæmones bonum.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod in dæmone est natura bona a Deo creata, sed voluntas mala : cujus malitiæ ipsi sunt causa ; et ideo omnis actus naturæ eorum bonus est, sed actus voluntatis eorum est malus. Actum autem malum contingit esse dupliciter : aut quantum ad substantiam actus, sicut malus actus voluntatis est fornicari vel mentiri ; aut quantum ad modum agentis, sicut cum quis appetitu laudis dat eleemosynas. Possunt ergo dæmones aliquem bonum actum ex genere facere, nullo tamen modo bona voluntate : cujus obstinationis ratio diversimode assignatur.

Quidam enim dicunt quod liberum arbitrium angeli medium est inter divinum et humanum, in hoc quod divinum immobile est ante electionem et post, humanum vero mobile ante et post ; angelicum vero mobile ante, sed immobile post. Sed hæc ratio supponit illud cujus causa quæritur, scilicet immobilitatem post angelorum electionem. Et præterea secundum hoc non posset assignari ratio confirmationis et obstinationis hominum defunctorum.

Alia ratio assignatur, quia cum angelus sit indivisibilis, ad quodcumque se convertit, totaliter convertitur. Sed hæc videtur insufficiens : quia quamvis sit indivisibilis in essentia, est tamen divisibilis virtute, secundum quod virtus ejus ad multa se extendit, et hoc est secundum objecta ; et secundum quod magis et minus alicui se applicat, et hoc est secundum intensionem et remissionem actus. Unde non oportet quod sua operatio procedat ab eo secundum totam suam virtutem, cum sit dominus sui actus.

Alia ratio sumitur per hoc quod homo per alterum cecidit ; unde decuit quod haberet reparatorem, per quem resurgeret : angelus vero per seipsum ; et ideo impossibile est ejus ruinam reparari : quia per se non potuit resurgere, nec decuit alium reparatorem habere. Sed hoc etiam non videtur sufficiens : quia per se vel per alium cadere sunt circumstantiæ peccati, quæ in infinitum aggravare non possunt, ut peccato recupera-

1. Parm. omittit : « beati. »

bilitas auferatur. Et præterea etiamsi homo nunquam reparatus esset, non tamen propter hoc obstinatus esset, ut patet in infidelibus, qui reparationis beneficium non consequuntur, quorum non omnes actus peccata sunt, ut infra dicetur[1] : et ita etiamsi casus dæmonis sit irreparabilis, non ex hoc sequitur obstinatio voluntatis in malo qualis in ipso est.

Alia ratio est, quia angelus peccavit contra deiformem intellectum ; homo autem contra dictamen rationis, ut patet ex Dionysio, in IV cap. *De div. nom.* ; et ideo peccatum angeli fuit multo gravius et irrecuperabilius : quia ratio est intellectus quasi obumbratus, secundum quod dicit Isaac in lib. *De definitionibus*, quod ratio oritur in umbra intelligentiæ. Sed hoc etiam non videtur sufficiens, quia intellectus angelicus et ratio humana non improportionabiliter distant, sicut recuperabile et irrecuperabile ; cum utrumque finitum sit.

Alia ratio assignatur, quia natura hominis tota corrupta est per peccatum ejus in quo originaliter erat, non autem tota natura angelica ; unde magis indigebat reparatione humana natura quam angelica. Sed hoc non videtur sufficiens : quia, secundum hoc, si, primo homine non peccante, aliqui de filiis ejus peccassent, eorum peccatum irreparabile foret. Et præterea in quolibet angelo est natura secundum speciem ab alio differens ; et ideo, eo peccante, tota natura suæ speciei vitiata est.

Et ideo oportet aliter dicere, ut inveniatur eadem ratio obstinationis in hominibus damnatis et in angelis peccantibus : quia, secundum Damascenum, lib. II *Fid. orth.*, cap. IV, col. 878, t. I, quod est in angelis casus, hoc est in hominibus mors. Dicendum est ergo, quod sicut impossibile est a voluntate indeclinabiliter adhærente recto fini procedere opus peccati : ita e contrario impossibile est a voluntate adhærente inconvertibiliter perverso fini aliquod rectum opus provenire. Peccatum autem voluntatis contingit dupliciter circa finem ; vel ex passione deducente rationem ab actuali consideratione recti finis, et talis peccator pœnitens est passione cessante ; vel ex malitia, quæ, secundum Philosophum in VII *Ethic.*, cap. VIII, est corruptiva finis. Dicitur enim ex malitia peccare qui ex electione pravi finis peccat, eo quod qualis est secundum habitum, talis finis videtur ei ; ut qui habet habitum luxuriæ, delectationem veneream sibi ponit finem. Et cum error circa finem in operabilibus sit sicut error circa prima principia in speculativis, circa quæ errantem

1. Dist. XXXI.

non contingit ex aliis magis notis dirigi ; oportet quod sic peccans sit impœnitens, ut dicit Philosophus ibidem. Ergo de peccato nullus potest pœnitere, nisi vel passione cessante, vel habitu remoto, quo malum finem eligebat. Removeri autem habitum non est possibile nisi in eo qui est in statu viæ et mutabilitatis. Unde quandocumque aliquis devenit ad terminum viæ, non potest deflecti ab eo fine cui adhæsit, sive sit bonus sive malus. Finis autem viæ hominis est mors sua ; finis autem angeli est terminus electionis suæ, qua bono adhæsit vel malo. Unde sicut homines post mortem in bono confirmantur vel in malo, ita et angeli post conversionem vel aversionem. Datur autem homini longior via quam angelo, quia erat magis a Deo distans, et oportebat quod in ejus cognitionem inquirendo perveniret ; angelus autem statim deiformi intellectu sine inquisitione in divina pervenire potuit.

Ad primum ergo dicendum, quod in dæmonibus remanet naturalis potentia ad bonum, ut remota et indisposita, et per contrarium habitum depravata, qua possent benefacere, si vellent ; sed velle non possunt, quia habitus malitiæ ab ejus voluntate removeri non potest, quia jam in statu viæ non est.

Ad secundum dicendum, quod cum in angelis natura sit bona, oportet quod naturalis appetitus eorum bonus sit ; qui tamen per circumstantias depravatur, quas apponit deliberativa voluntas, inquantum volunt esse et vivere sub tali deformitate peccati, sicut luxuriosus desiderat vivere in sua turpi delectatione.

Ad tertium dicendum, quod secundum quosdam synderesis in dæmonibus non remurmurat culpæ, sed pœnæ ; et in hoc magis peccant, ordinationi divinæ justitiæ renitentes. Sed hoc non videtur verum, quia impossibile est quod aliquid non renitatur suo contrario. In synderesi autem sunt universalia principia juris naturalis ; unde oportet quod remurmuret omni ei quod contra jus naturale fit. Sed tamen istud murmur est actus naturæ. In dæmonibus enim voluntas perversa repugnat, secundum quam claudunt suas virtutes inspectivas a boni[1] consideratione, ut dicit Dionysius in IV cap. *De div. nom.*, § 23, col. 723, t. I.

Ad quartum dicendum, quod quamvis isti actus in se boni sint, non tamen bene fiunt, quia coacte et non ex electione bonum quocumque operantur.

Ad quintum dicendum, quod quidam dicunt quod eorum

1. Parm. : « ab omni. »

culpa et pœna crescere potest usque ad diem judicii. Sed hoc non videtur verum : quia cum non sint in statu viæ, sicut non in bonum, ita nec in pejus mutari possunt. Unde dicendum quod eorum culpa vel superbia dicitur crescere, non quantum ad intensionem malitiæ, sed quantum ad multiplicitatem actus. Pœna etiam essentialis non crescit, sed accidentalis, quæ est ex multitudine damnatorum sicut est etiam de præmio bonorum angelorum.

## QUÆSTIO II

Deinde quæritur de cognitione dæmonum ; et circa hoc quæruntur duo : 1° utrum dæmones vigeant acumine scientiæ ; 2° de divinatione quæ per eos fit.

### *ARTICULUS PRIMUS*

*Utrum dæmones sint acutæ scientiæ*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod dæmones non sint acuti scientia, sicut in *Littera* dicitur. Sicut enim dicit Dionysius in IV cap. *De div. nom.*, § 23, col. 726, t. I, « malum dæmonis est furor irrationalis, amens concupiscentia, et phantasia proterva. » Hæc autem omnia habitudinem cognitionis important. Ergo videtur quod scientiæ acumine non polleant.

2. Præterea, secundum philosophos natura substantiarum intellectivarum perficitur intellectu et voluntate. Sed sicut voluntas perficitur per appetitum boni, ita intellectus per cognitionem veri. Cum ergo voluntas eorum non possit in bonum, videtur quod nec intellectus in verum.

3. Præterea, revelatio supernorum spirituum fit per illuminationem. Sed dæmones, cum sint in perpetuis tenebris, illuminari non possunt. Ergo nec aliqua cognoscere possunt revelatione bonorum angelorum.

4. Præterea, cognitio per experientiam longi temporis est accipientis scientiam a rebus, quia ex multis memoriis fit unum experimentum, ut in principio *Metaphys.* dicitur ; memoria vero a sensu oritur. Angeli autem cognitio non est ex rebus accepta. Ergo per experientiam longi temporis cognitionis acumen non habent.

Sed contra est quod in *Littera* auctoritatibus sanctorum probatur : quod etiam eorum nomen ostendit, quia dæmones dicuntur quasi sapientes. Item Dionysius dicit, IV cap. *De*

*div. nom.*, § 23, col. 726, t. I : « Data autem angelica dona nequaquam mutata esse dicimus, sed manere integra et splendidissima. » Sed inter alia attributa naturalia angelorum unum fuit perspicacitas intelligentiæ. Ergo hoc adhuc in eis manet.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod cum peccatum non tollat naturam, sed tantum diminuat habilitatem ad bonum, secundum quod facit magis a gratia distare, oportet in dæmonibus lumen intellectuale perspicuum remanere, quia natura eorum intellectualis est. Cognitio autem eorum de rebus est duplex. Quædam enim sunt quorum cognitio per causas naturales vel signa haberi non[1] potest ; et talia non nisi revelatione supernorum spirituum cognoscunt. Quædam vero sunt quorum cognitio per naturam haberi potest ; et hoc dupliciter : vel per causas determinatas ad effectus naturales : et talia cognoscunt per subtilitatem naturæ suæ, inquantum in eis resplendent similitudines totius ordinis universi ; vel per aliqua signa, ex quibus ut in pluribus potest alicujus cognitio haberi, sicut medici prognosticantur de sanitate vel de morte : et talia cognoscunt per experientiam temporum, secundum quod talibus signis pluries tales effectus concurrerunt.

Ad primum ergo dicendum, quod furor, et concupiscentia, et phantasia non sunt in dæmonibus proprie, sed metaphorice, cum pertineant ad sensitivam partem, quæ non est in angelis. Omnis enim defectus animæ qui in nobis accidit, vel est ex phantasia quantum ad cognitionem, cujus proprium est falsitas, secundum Philosophum, in IV *Metaph.*, text. 34, vel ex passionibus irascibilis et concupiscibilis, quantum ad affectionem : et ideo voluntas dæmonum inordinate detestans et appetens aliquid, dicitur furor et concupiscentia ; et intellectus suus deordinatus, dicitur phantasia. Hæc autem deordinatio intellectus est ex prava voluntate : et ideo dicitur phantasia proterva, quia protervus est qui pertinaciter verum impugnat. Irrationalitas autem et amentia, furor et concupiscentia important obliquitatem voluntatis a recto judicio intellectus vel rationis ; et ignorantiam non speculationis, sed electionis, secundum quam omnis malus est ignorans.

Ad secundum dicendum, quod voluntas est domina sui actus magis quam intellectus, qui ipsa rei veritate[2] compellitur ; et ideo secundum actum voluntatis homo dicitur malus vel bonus, quia actus voluntatis est actus hominis, quasi in

1. Parm. : « nondum. »
2 Al. : « ipsa in veritate. »

ejus potestate existens ; non autem secundum actum intellectus, cujus ipse non est dominus.

Ad tertium dicendum, quod revelatio supernorum[1] spirituum facta dæmonibus, non est per modum illuminationis, ita quod lumen intellectuale dæmonis vigoretur per applicationem claritatis luminis angelici, sed per modum locutionis ; ita quod sibi exponuntur cognoscibilia quædam per modum quo prius non exponebantur, sicut infra patebit, dist. XI.

Ad quartum dicendum, quod quamvis cognitionem a rebus non accipiat dæmon, tamen acuitur ejus scientia per longitudinem temporis : per speciem enim rei quam habet innatam cognoscit rem, et ea quæ in re sunt ; sed antequam determinetur causa contingens, et præcipue ad utrumlibet, non est in ea effectus ejus, unde non potest[2] in ipsa cognosci ; qui tamen, cognita ipsa, cognoscitur quando jam ad effectum determinata est.

## *ARTICULUS II*

### *Utrum per dæmones possit fieri divinatio*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod per dæmones divinatio fieri non possit. Prænuntiatio enim futurorum divinitatis est signum : unde dicitur Isaiæ, XLI, 23 : *Ventura quoque annuntietis, et dicemus quod* dii estis.* Sed dæmones sunt omnino divinitatis expertes. Ergo per eos divinatio de futuris fieri non potest.

2. Præterea, bonorum prophetarum est veritatem de futuris prædicere, ut dicitur Hier., XXVIII, quod iste est propheta quem misit Dominus, cujus verbum evenit. Si ergo homines virtute dæmonum vera de futuris divinando prænuntiant, videtur quod qui per revelationem dæmonum prophetant, veri prophetæ dicendi sint.

2. Præterea, non est cognitio rei nisi per speciem ejus. Sed species eventus futuri non potest per dæmonem in anima fieri, nisi dæmon species causaret. Ergo videtur quod per ipsum divinatio fieri non possit.

4. Præterea, mentem hominis nullus formare potest, nisi solus Deus, ut Augustinus in *Littera* dicit. Sed non potest

* *Annuntiate quæ ventura sunt, et sciemus quia.*

1. Parm. : « supremorum. »

2. Al. : « determinetur determinate contingens, et præcipue ad utrumlibet, non est in eo effectus ejus : unde potest, » etc.

cognitio alicujus accipi nisi mens alicujus lumine formetur. Ergo videtur quod per dæmones præcognitio futurorum accipi non possit.

5. Sed contra, in dæmonibus est potentior virtus intellectiva quam in hominibus. Sed homo potest alteri denuntiare quod scit futurum. Ergo et dæmones. Sciunt autem quædam futura, cum etiam quorumdam futurorum cognitio ab hominibus habeatur, ut ab astrologis et medicis. Ergo per dæmones divinatio fieri potest.

6. Præterea, quando anima retrahitur a motibus exterioribus circa corpus, ut in somno, quorumdam futurorum præcognitionem accipit : non enim omnino negandum est divinationem fieri in somniis, ut dicit Philosophus in lib. *De somno et vigilia.* Sed dæmones circa regimen corporis non occupantur. Ergo videtur quod futurorum cognitionem, et habere, et aliis conferre possint.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod futurorum quædam sunt determinata in suis causis, quædam vero non habent causas determinatas, sicut quæ sunt ad utrumlibet. Quilibet autem effectus, secundum quod in causa sua determinatur, in ea potest cognosci. Si enim determinatur in ea ut ex qua necessario contingat, certitudinarie cognoscetur : sicut sunt ea quæ circa motum cæli accidunt, ut ortus et occasus, et eclipses, et conjunctiones luminarium : quæ omnia multo melius dæmones sciunt per species causarum innatas, quam astrologus per artem. Si autem determinentur in causis ut ex quibus frequenter contingant, cum potestate tamen deficiendi in minori parte propter impedimentum ex parte agentis, vel ex parte recipientis actionem ; eorum præcognitio non certitudinalis, sed conjecturalis haberi potest : et hoc modo astrologus prædicit quædam futura quæ consequuntur ex motibus cæli in istis inferioribus, quæ tamen impediri possunt propter defectum inferiorum causarum ; et hæc præcognitio tanto magis ad certitudinem accedit, quanto ad unum effectum plures causæ concurrentes cognoscuntur, et quanto virtus causæ melius scitur ; unde dæmones subtilissimi sunt in talium futurorum præcognitione. Sed ea quæ non habent causas determinatas, ut quæ sunt ad utrumlibet, vel in minori parte, non possunt cognosci in causis suis, sed in seipsis tantum, ut præsentia sunt : unde eorum præcognitio solius Dei est, cui ab æterno præsentia sunt, ut in I dictum est[1], et cui Deus revelare voluerit : et talium futurorum cogni-

1. Dist. XXXVIII.

tionem nec homines nec dæmones habere possunt, nisi revelatione supernorum spirituum. Ea vero quæ ipsi dæmones præcognoscunt revelare possunt, non quidem objiciendo se animæ sicut in speculum, in quo videntur quæ in speculo relucent, ut quidam dicunt : quia anima humana, ad minus secundum statum viæ, non videt ea quæ sunt a materia separata, nisi quatenus ex phantasmatibus in eorum cognitionem venit. Nec iterum species quæ sunt in intellectu angelico sunt proportionatæ intellectui humano, cum multo simpliciores sint et universaliores. Unde sicut species quæ sunt in intellectu imaginatio non potest comprehendere, nec sensus species quæ sunt in imaginatione, ita nec intellectus humanus, secundum statum viæ, species quæ sunt in intellectu angelico. Sed angelus bonus vel malus aliter ea quæ cognoscit revelare potest, scilicet per applicationem luminis sui ad phantasmata, sicut applicatur lumen intellectus agentis, ut ex eis quædam intentiones in intellectu eliciantur ; et quanto lumen fuerit fortius et perfectius, tanto plures et certiores cognitiones elicientur. Et ideo ex phantasmatibus illustratis lumine angelico resultat aliquorum cognitio in intellectu possibili hominis, ad quam eliciendam illustratio intellectus agentis humani non sufficeret, cum lumen ejus sit debilius lumine angeli.

Ad primum ergo dicendum, quod futura, secundum quod habent determinationem in causis suis, accedunt ad rationem præsentium, inquantum jam quodammodo sunt determinata in causis suis : et ideo eorum præcognitio non proprie dicitur divinatio ; ut quando medicus prædicit sanitatem futuram, et astrologus eclipsim vel pluviam, et aliquod hujusmodi ; nisi forte apud eum quem latet ordo causæ ad causatum : unde in illis quæ omnibus nota sunt, nullus dicit divinationem esse, ut solem oriri cras ; sed divinatio proprie est eorum quæ causas determinatas non habent : hæc enim præcognoscere, solius Dei est, a cujus actus usurpatione divini vocantur qui futuris prænuntiandis intendunt.

Ad secundum dicendum, quod falsi prophetæ distinguuntur a veris quantum ad tria ad minus. Primo quantum ad revelationis auctorem : quia boni prophetæ futura prædicunt divino lumine, mediantibus bonis angelis inspirati ; sed falsi prophetæ vel sequuntur spiritum suum, nihil videntes, sed mendacia confingentes, vel per revelationem immundi spiritus. Secundo quantum ad intentionem prænuntiationis : quia falsorum prophetarum finis est aliquod lucrum temporale ;

unde dicitur Ezech., XIII, 19 : *Violant* me ad populum meum propter pugillum hordei et fragmen panis ;* vel saltem ipsius dæmonis revelantis intentio perversa est, qui deceptionem intendit : sed prophetarum bonorum tota intentio in rectum finem ordinatur. Tertio quantum ad certitudinem prænuntiatorum : quia bonorum prophetia innititur divinæ præscientiæ, quæ omnium futurorum eventus intuetur ; sed prænuntiatio malorum prophetarum innititur præscientiæ dæmonum, quæ conjecturalis est.

Ad tertium dicendum, quod dæmon potest aliquod ignotum manifestare sine causatione novæ speciei dupliciter : aut ex speciebus in imaginatione servatis, diversimode compositis et divisis, et fortiori lumine illustratis, alias intentiones eliciendo ; aut etiam novas species in imaginatione formando secundum aliquam transmutationem organi corporalis.

Ad quartum dicendum quod solus Deus format mentem hominis justificando ; non tamen solus immediate intellectuali lumine illustrat, nisi intelligatur de lumine connaturali, quod a solo est.

Ad quintum dicendum, quod astrologi non possunt prænuntiare eventus, nisi quia reducuntur ad motum cæli sicut ad causam, vel per se, sicut transmutationes quæ accidunt in corporalibus, ut tempestates, et sterilitates, et pestilentiæ[1] et hujusmodi, quæ tamen impediri possunt fortioribus motibus supervenientibus, ut dicit Philosophus in lib. *De som. et vig.*, vel per accidens sicut ad transmutationem corporis disponitur animus ad aliquos actus magis quam ad alios, sicut ex naturali complexione quidam sunt proni ad luxuriam vel ad iram, et hujusmodi ; non tamen talis dispositio corporis animæ necessitatem inducit. Unde in his quæ ex libero arbitrio dependent, maxime eorum judicia falluntur. Similiter etiam medici ex signis exterius apparentibus causas inferiores cognoscunt ex quibus sequitur sanitas vel mors, vel semper, vel in majori parte. Et hæc omnia dæmones præcognoscere possunt. Non autem omnia futura sunt talia.

Ad sextum dicendum, quod divinationes, etiam quæ in somniis sunt, reducuntur in aliqua signa vel causas naturales. Hoc autem contingit dupliciter. Uno modo in his quorum causa est in ipso somniante ; et hoc contingit dupliciter : vel ita quod ipsum somnium est causa eventus futuri, sicut

* *Violabunt.*

1. Parm. : « pestilentias. »

quando quis, propter hoc quod in somno videt, movetur ad aliquid faciendum ; vel est signum futuri cujus causa in ipso est, sicut quando quis somniat se comedere dulcia, significatur quod phlegma dulce in eo dominetur : ex quo medicus potest aliquem eventum futurum conjicere vel morbi vel salutis. Si autem neutro modo se habeat tunc non est nisi per accidens, sicut contingit per accidens me cogitante de adventu alicujus illum venire. Alio modo in his quæ causam habent extra somniantem ; et in his eventus frequenter rei somniatæ se habet ad somnium ut per accidens, quandoque tamen somnium est signum eventus futuri. Hoc autem contingit dupliciter. Uno modo ex parte illa qua cognitionem a corpore accipit, inquantum imprimitur in ipsum virtus corporis cælestis : ex motibus enim corporum cælestium relinquuntur quædam impressiones et motus, quæ sunt signa motuum cælestium in corporibus inferioribus : et secundum quod isti motus perveniunt ad imaginationem, figurantur imagines illorum effectuum ad quos disponunt motus cælestes, secundum similitudinem magis vel minus expressam, secundum quod virtus imprimens est fortior vel debilior, et secundum quod virtus recipiens est magis disposita vel minus, et magis quieta ab aliis occupationibus : et propter hoc hujusmodi sentiuntur in dormiendo, quia anima vacat ab exterioribus motibus, et præcipue in nocte, et circa horam digestionis completæ : et per hunc modum quædam animalia præcognoscunt quædam futura, secundum quod est necessarium ad eorum sustentationem, sicut pisces tempestatem futuram motibus suis prænuntiant, dum de loco ad locum moventur ; et similiter etiam in formicis, et multis aliis animalibus, ut ad sensum patet, quorum imaginationes sunt magis quietæ quam humanæ propter multiplices motus rationis. Alio modo secundum quod anima cognitionem accipit ex influentia luminis substantiæ separatæ, vel Dei vel angeli, cui vehementius conjungitur quanto magis ab occupatione corporis cessat : et propter hoc revelationes in somniis fiunt, et in illis præcipue quorum anima corporis affectionibus non subditur : et quanto eorum imaginatio magis obedit intellectui, tanto figurantur in ea expressiores similitudines ; et propter hoc virtutes morales multum faciunt ad scientiam, et præcipue virtus castitatis, ut dicit Commentator in VII *Physic.*, comm. 20 ; castitas enim præcipue inter virtutes morales corpus animæ obediens reddit.

## QUÆSTIO III

Deinde quæritur de virtute dæmonum in operando ; et circa hoc quæruntur duo : 1° utrum possint aliquos veros effectus operari in materia corporali ; 2° utrum eorum auxilio et consilio uti liceat.

### *ARTICULUS PRIMUS*

*Utrum dæmones possint inducere in materia corporali verum effectum corporalem*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod dæmones verum effectum corporalem inducere nequeant. Quia dicitur II Thess., II, 9, quod antichristus veniet in signis mendacibus. Sed tunc maximam potestatem dæmones habebunt. Ergo videtur quod nullo modo possint aliquem effectum verum inducere.

2. Præterea, id quod datum est in manifestationem et confirmationem fidei, non debet concedi fidei adversariis. Sed operatio signorum data est ad confirmationem fidei, ut habetur Marci, ult. : *Illi autem profecti prædicaverunt ubique Domino cooperante, et sermonem confirmante sequentibus signis.* Ergo videtur quod non subsit dæmonum potestati miracula facere.

3. Præterea, omnis alteratio reducitur in motum localem, ut in VIII *Phys.*, text. 55 et 56, probatur, quorum primus est motus cæli. Sed dæmones motum cæli variare non possunt : quia hoc solius Dei est, ut Dionysius dicit in *Epistola ad Polycarpum*, § 2, col. 1079, t. I. Ergo videtur quod nullam transmutationem in corporibus inferioribus facere possint de forma in formam.

4. Præterea, id quod subjacet virtuti corporali non habet virtutem imprimendi in corpora. Sed dæmones subduntur virtutibus stellarum ; unde etiam malefici constellationes determinatas observant ad invocandum dæmones. Ergo videtur quod non habeant virtutem imprimendi in corpora.

5. Præterea, dæmones non operantur nisi per modum artis. Sed ars non potest dare formam substantialem ; unde dicitur in cap. De mineris[1] : « Sciant auctores alchimiæ species trans-

1. Non de « numeris » ut prius habebatur in edit.

formari non posse. » Ergo nec dæmones formas substantiales inducere possunt.

Sed contra est quod dicitur Exodi, VII, quod magi Pharaonis, virtute dæmonum operantes, virgas in serpentes verterunt.

Præterea, fortius agit in id quod minus est forte. Sed virtus dæmonis est fortior virtute corporali. Ergo possunt corpora transmutare propria virtute.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod circa hoc potest esse duplex error. Unus fuit gentilium, quorum virtute magi operabantur, deos esse : et ita per modum creationis posse novos effectus producere ; et iste est secundus modus quem ponit in *Littera* Magister. Alius est Avicennæ, qui ponit quod materia corporalis multo fortius obedit conceptioni substantiæ separatæ quam qualitatibus contrariis agentibus in natura : quia agentia naturalia sunt tantum disponentia ad formam quæ est ex influentia substantiæ separatæ. Unde ad conceptionem substantiæ separatæ, etiam præter ordinem motus cæli, sequitur aliquis effectus in inferioribus. Et ponit exemplum de anima humana, ad cujus conceptionem totum corpus movetur vel in libidinem ad imaginationem mulieris amatæ, vel ad carendum[1] ex imaginatione et timore casus ; et hic est primus modus qui tangitur in *Littera*, quod materia corporalis deserviat dæmonibus ad nutum.

Huic autem positioni contradicitur et a philosophis et a theologis. A philosophis quidem : quia dicunt quod motus cæli est instrumentum intelligentiæ moventis ; unde non nisi eo mediante potest provenire effectus in inferioribus ab intelligentia. A theologis etiam contradicitur : quia formæ corporales non sunt ex influentia dæmonum, sed ex influentia Dei, qui eas in potentia materiæ posuit, et educere in actum potest sine adminiculo alicujus inferioris agentis, secundum quod in actum educuntur secundum cursum naturæ ex determinatis agentibus naturalibus. Unde hujus positionis est falsum fundamentum.

Et ideo dicendum, quod dæmones virtute propria nullam formam in materia influere possunt, nec accidentalem nec substantialem, nec reducere eam in actum, nisi adminiculo proprii agentis naturalis ; sicut enim[2] artifex non propria virtute, sed virtute ignis appositi calefacit, ita dæmones ad

1. Parm. : « cadendum. »
2. Al. : « etiam. »

determinata passiva possunt conjungere determinata[1] activa, ut sequatur effectus ex causis quidem naturalibus, sed præter consuetum cursum naturæ, propter multitudinem et vehementiam virtutis activæ rerum aggregatarum, et propter habilitatem passivorum : et ideo effectus qui non sunt in potestate alicujus virtutis activæ naturalis producere non possunt, ut suscitare mortuum, vel aliquid hujusmodi, secundum veritatem ; sed in præstigiis tantum, ut infra dicetur.

Ad primum ergo dicendum, quod tempore antichristi aliqua vera mirabilia[2] fient virtute dæmonum, permissione divina, in illis tamen ad quæ virtus dæmonis se extendit ; tamen dicuntur omnia mendacia ex parte finis, quia ad decipiendum sunt.

Ad secundum dicendum, quod signa facta per bonos possunt distingui ab illis quæ per malos fiunt, tripliciter ad minus. Primo ex efficacia virtutis operantis : quia signa facta per bonos virtute divina, fiunt in illis etiam ad quæ virtus activa naturæ se nullo modo extendit, sicut suscitare mortuos, et hujusmodi ; quæ dæmones secundum veritatem facere non possunt, sed in præstigiis tantum, quæ diu durare non possunt. Secundo ex utilitate signorum : quia signa per bonos facta, sunt de rebus utilibus, ut in curatione infirmitatum, et hujusmodi ; signa autem per malos facta, sunt in rebus nocivis vel vanis, sicut quod volant in aere, vel reddunt membra hominum stupida, et hujusmodi : et hanc differentiam assignat beatus Petrus[3] in *Itinerario Clementis*. Tertia differentia est quantum ad finem ; quia signa bonorum ordinantur ad ædificationem fidei et bonorum morum ; sed signa malorum sunt in manifestum nocumentum fidei et honestatis. Et quantum ad modum differunt : quia boni operantur miracula per invocationem divini nominis pie et reverenter ; sed mali quibusdam deliramentis, sicut quod incidunt se cultris, et hujusmodi turpia

1. In Parm. deest : « determinata. »
2 Parm. : « miracula. »
3. Vel ex persona Petri Clemens in eo libro quem « Itinerarium Petri » nuncupavit ; et hic vocatur « Itinerarium Clementis », quia scriptum est a Clemente, ut et apud Clementem « Itinerarium Petri », quia varia ejus itinera describit. At circuitus quidem Petri a se fuisse scriptos, et ab aliis tamen depravatos testatur Clemens ipse apud Epiphanium, hæres. xxx. Sed an idem sit « Itinerarium Petri » et « circuitus Petri », non satis liquet. Certe Itinerarium Petri apocryphum censuit Gelasius Papa in concilio romano, ut videre est in Decretis, dist. xv, cap. iii, col. 73. Sed sunt in apocryphis quoque aliqua innoxia et legitima, quæ usurpari possint, quale illud est quod hic usurpat S. Thomas. — Nicolaï.

faciunt. Et ita signa per bonos facta, manifeste possunt discerni ab his quæ virtute dæmonum fiunt.

Ad tertium dicendum, quod talem alterationem præcedit aliquis motus localis, inquantum virtutes activas colligunt, et determinatas passivis opponunt ; sed talis motus localis non reducitur in motum cælestem, quia non est secundum aliquam virtutem moventem naturalem, sed inquantum obedit virtuti dæmonis ad motum localem ; quod est virtute naturæ suæ, quæ supra corpora potest : non quidem ut aliquam formam influat, sed ut localiter moveat : quia motus localis non est secundum acquisitionem alicujus quod in re sit quæ movetur, quia locus est extrinsecus locato.

Ad quartum dicendum, quod corpora cælestia non habent aliquam impressionem in dæmones, ut eis subdantur ; sed ideo advocati sub certa constellatione veniunt, quia sciunt virtutem illius constellationis juvare ad effectum qui requiritur ; vel propter hoc ut homines inducantur ad venerandum aliquod numen in stellis, ex quo idololatriæ ritus procedit.

Ad quintum dicendum, quod ars virtute sua non potest formam substantialem conferre, quod tamen potest virtute naturalis agentis, sicut patet in hoc quod per artem inducitur forma ignis in lignis. Sed quædam formæ substantiales sunt quas nullo modo ars inducere potest, quia propria activa et passiva invenire non potest, sed in his potest aliquid simile facere ; sicut alchimistæ faciunt aliquid simile auro quantum ad accidentia exteriora, sed tamen non faciunt verum aurum : quia forma substantialis auri non est per calorem ignis quo utuntur alchimistæ, sed per calorem solis in loco determinato, ubi viget virtus mineralis : et ideo tale aurum non habet operationem consequentem speciem : et similiter in aliis quæ eorum operatione fiunt.

## *ARTICULUS II*

### *Utrum uti auxilio dæmonis ad effectus corporales sit malum*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod uti auxilio dæmonum in talibus operationibus non sit malum. Ipse enim Paulus Corinthium fornicarium tradidit *Satanæ in interitum carnis*, ut dicitur I Corinth., v, 5. Sed in hoc non dicitur peccasse. Ergo uti licet obsequio dæmonum.

2. Præterea, licet auxilium accipere etiam a peccatoribus, ut eleemosynam vel aliquid hujusmodi. Sed in dæmonibus

non est invenire nisi naturam, quæ bona est, et peccatum. Ergo videtur quod auxilio eorum uti liceat.

3. Præterea, Deus contulit virtutes verbis et rebus. Sed virtute quorumdam verborum et rerum dæmones advocantur, et quasi compelluntur. Ergo videtur quod eorum auxilio uti liceat.

4. Præterea, id quod vergit in aliquam utilitatem et nulli derogat, non videtur esse peccatum. Sed per invocationes dæmonum frequenter multa utilia fiunt, sicut patet in inventione rerum amissarum. Ergo videtur quod in talibus uti liceat eorum auxilio.

Sed contra, Deuter., XVIII, præcepit Dominus omnes incantatores et maleficos interfici. Mors autem corporalis non infligitur sine gravi peccato. Ergo videtur quod graviter peccant qui talibus intendunt.

Præterea, Augustinus dicit *Super Genes.*, lib. II, c. XVII, col. 278, t. III, omnes divinationes esse fugiendas et cavendas. Ergo, etc.

Solutio. — Respondeo dicendum quod ea quæ sunt supra facultatem humanam et naturæ, a solo Deo requirenda sunt; et ideo sicut graviter peccat qui illud quod est Dei, creaturæ impendit per *idololatriæ cultum*, ita graviter peccant qui ea quæ a Deo expetenda sunt, auxilio dæmonum implorant : et hujusmodi est vaticinatio de futuro ; unde dicitur Isa., VIII, 19 : *Numquid non populus a Deo suo requiret* Et similiter etiam in aliis operibus magicis ; in quibus complementum operis ex virtute dæmonum expectatur : in his enim omnibus est apostasia a fide per pactum initum cum dæmone, vel verbo tenus, si invocatio intersit, vel facto aliquo etiam si sacrificia desint : non enim *potest* homo *duobus dominis servire*, ut dicitur Matth., VI, 24.

Ad primum ergo dicendum, quod Paulus et quidam alii sancti leguntur aliqua per dæmones fecisse, non pacto cum eis inito, sed sicut virtutem divinam in eos exercentes, sicut etiam potestatum cælestium officium dicitur dæmones arcere.

Ad secundum dicendum, quod peccatores, quandiu in hac vita vivunt, possunt fieri membra Christi, quantumcumque videantur in malitia obstinati ; et ideo ex charitate diligendi sunt, et ab eis beneficia recipi possunt et impendi, dummodo contra charitatem non sint : sed postquam a corpore in damnationem decedunt, idem est judicium de eis et de dæmonibus.

Ad tertium dicendum, quod non est credendum aliquibus virtutibus corporalibus dæmones subjacere ; et ideo non coguntur invocationibus et factis quibusdam maleficis, nisi

inquantum per hoc cum eis fœdus initur, secundum quod dicitur Isa., XXVIII, 15 : *Percussimus fœdus cum morte, et cum inferno fecimus pactum.*

Ad quartum dicendum, quod nulla utilitas esse potest pro qua aliquid faciendum sit quod in Dei vergat injuriam : quod contingit quando illud quod ipsius est, non ab ipso quæritur, sed dum ejus adversario fœdus initur.

## EXPOSITIO TEXTUS

« Boni vero arbitrium multo liberius habent post confirmationem quam ante[1]. » Sed contra, liberum arbitrium est quod cogi non potest. Sed negationes non recipiunt magis et minus. Ergo nec liberum arbitrium.

Ad quod dicendum, quod quamvis negatio, secundum illud quod est, magis vel minus non recipiat, tamen dicitur intendi et remitti, quatenus habet causam in subjecto ; sicut qui caret substantia oculi, magis dicitur cæcus quam ille cujus visus dicitur ab humore aliquo impeditus ad pupillam confluente : et ideo dici potest libertas arbitrii major et minor, secundum modum naturæ in qua est.

« Occulta quædam semina[2] in corporeis hujus mundi elementis latent. » Per hæc semina intelliguntur virtutes activæ existentes in rebus ex virtute cælesti, et ex qualitatibus activis et passivis : quia semen, in II *Phys.*, text. 31, computatur inter causas activas.

---

1. Al. tantum : « Boni vero argumentum, » etc.
2. Al. : « scientia, » etc.

# DISTINCTIO VIII

*Utrum angeli omnes corporei sint ; quod quibusdam visum est, quibus Augustinus consentire videtur dicens omnes angelos ante casum habuisse corpora tenuia et spiritualia, sed in casu mutata in deterius malorum corpora, et ut in eis possent pati.*

Solet etiam in quæstione versari apud doctos, utrum angeli omnes, boni scilicet et mali, corporei sint, id est corpora habeant sibi unita. Quod aliqui putant, innitentes verbis Augustini, qui dicere videtur, quod angeli omnes ante confirmationem vel lapsum corpora aerea habuerint de puriore ac superiore aeris parte formata, ad faciendum habilia, non ad patiendum : et angelis bonis, qui perstiterunt, talia conservata sunt corpora, ut in eis possint facere et non pati : quæ tantæ sunt tenuitatis ut a mortalibus videri non valeant, nisi supervestita aliqua grossiori forma, qua assumpta, videntur, depositaque videri desinunt ; angelis vero malis mutata sunt in casu corpora in deteriorem qualitatem spissioris aeris. Sicut enim a loco digniori in inferiorem locum, id est caliginosum aerem, dejecti sunt ; ita illa corpora tenuia transformata sunt in deteriora et spissiora in quibus pati possunt a superiori elemento, id est ab igne. Et hoc Augustinus sensisse videtur *Super Gen.*, lib. III, cap. x, col. 284, t. III[1], ita dicens : « Dæmones aerea dicuntur animalia, quia corporum aereorum natura vigent, nec per mortem dissolvuntur : quia prævalet in eis elementum aptius ad faciendum quam ad patiendum. Ad patiendum enim humor et humus : ad faciendum aer et ignis aptitudinem præbent. Transgressores vero angeli cum principe suo nunc diabolo, tunc archangelo, non mirum si post peccatum in hanc caliginem detrusi sunt. Neque etiam hoc mirum est si conversi sunt ex pœna in aeream qualitatem, qua possent ab igne pati ; caliginosa tamen aeris tenere tantum permissi sunt, qui eis quasi carcer sit usque ad tempus judicii. » Ecce his verbis videtur Augustinus id tradere quod quidam opinantur de corporibus angelorum. Hoc autem eum aliqui dixisse astruunt, non ita sentiendo, sed opinionem aliorum referendo ; quod ex ipsis verbis dijudicare volunt quibus ait : « Dæmones dicuntur aerea animalia ; » non ait sunt, ita enim quidam dicebant. De habitatione vero caliginosi aeris in quem detrusi sunt, non opinando, sed rei veritatem asserendo eum tradidisse dicunt, quod istius locutionis dis-

1. Ad marginem Venetæ edit. ann. 1593 notatur : « Verum lib. VIII *De civ. Dei*, c. xvi, t. 7, suam de hac re aperit sententiam. »

tinctio ostendit. Dicunt, quoque plurimos tractatores in hoc convenire, atque id concorditer docuisse, quod angeli incorporei sunt, nec corpora habent sibi unita. Assumunt autem aliquando corpora, Deo præparante, ad impletionem ministerii sui sibi a Deo injuncti, eademque post expletionem deponunt, in quibus corporibus hominibus apparuerunt atque locuti sunt; et aliquando quidem locuti sunt ex persona Dei sine distinctione alicujus personæ; aliquando ex persona Patris, vel Filii, vel Spiritus sancti.

*Quod Deus in corporalibus illis antiquis formis apparuit*

Nec dubitandum est Deum in corporalibus formis apparuisse hominibus, sicut Augustinus in II lib. *De Trin.*, cap. v, vi, vii, etc., col. 848, t. VIII, ostendit conferens diversa Scripturæ testimonia, ex quibus Deum in corporeis formis hominibus apparuisse probat; et aliquando ex persona Dei sine distinctione, aliquando sub distinctione personarum sermonem factum esse eis.

*De perplexa quæstione quam ponit Augustinus, quærens an ad exhibendum has corporales apparitiones creatura nova sit formata, an angeli qui ante erant fuerint missi; et si ipsi missi sunt, utrum, servata qualitate sui spiritualis corporis, aliquam speciem corporalem de corpulentiori materia assumpserint, an suum proprium corpus mutaverint in speciem suæ actioni aptam.*

Sed ubi Deum hominibus in corporalibus imaginibus apparuisse asserit, perplexam quæstionem proponit, lib. II *De Trin.*, cap. vii, col. 853, et lib. III, cap. i, col. 870, t. VIII, quam nec solvit, quærens utrum in illis corporalibus apparitionibus creatura aliqua crearetur ad illud opus tantum, in qua Deus hominibus appareret; an angeli qui ante erant, ita mitterentur, ut manentes in suis spiritualibus corporibus assumerent ex corpulenta inferiorum elementorum materia aliquam speciem corporalem, quam coaptatam quasi aliquam vestem mutarent in quaslibet species corporales veras quidem, an corpus suum proprium verterent in species aptas actionibus suis per virtutem sibi a Deo datam. Ait enim Augustinus ita in III *De Trin.*, cap. i, col. 870, t. VIII : « Quærendum est in illis antiquis corporalibus formis et visis, utrum ad hoc opus tantum creatura formata sit in qua Deus, sicut tunc oportuisse judicavit, humanis ostenderetur aspectibus; an angeli, qui jam erant, ita mittebantur ut ex persona Dei loquerentur, assumentes corporalem speciem de creatura corporea in usum ministerii sui, aut ipsum corpus suum, cui non subduntur, sed subditum regunt, mutantes atque vertentes in species quas vellent accommodatas atque aptas actionibus suis secundum attributum sibi a Creatore

potentiam. Sed fateor excedere vires intentionis meæ, utrum angeli, manente spirituali corporis sui qualitate per hanc occultius operantes, assumant ex inferioribus elementis corpulentioribus corpus, quod sibi coaptatum quasi aliquam vestem, mutent et vertant in quaslibet species corporales, et ipsas veras, sicut aqua vera in vinum verum conversa est a Domino, Joan., II, an ipsa propria corpora sua transforment in id quod volunt accommodatum ad id quod agunt. Sed quid horum sit, quoniam homo sum, nullo experimento comprehendere valeo, sicut angeli qui hæc agunt. » Attende, lector, quia quæstionem propositam non solvit, sed indiscussam relinquit, utrum angeli qui mittebantur, servatis suis propriis spiritualibus corporibus, supervestirentur aliqua corpulentiori specie, in qua possent videri ; an ipsum corpus mutarent, et transformarent in quamcumque vellent speciem in qua possent cerni. In quibus verbis videtur Augustinus attestari, angelos esse corporeos, ac propria et spiritualia habere corpora.

### *Quod Deus in specie qua Deus est, nunquam mortalibus apparuit*

Cæterum hæc velut nimis profunda atque obscura relinquentes, illud indubitanter teneamus, quod Deus in specie essentiæ suæ nunquam mortalibus apparuit, sicut famulo suo Moysi dicit, Exod., XXXIII, 20 : *Non videbit me homo, et vivet ;* et in Evangelio Joannis, cap. I, 18 : *Deum nemo vidit unquam.* Visibile enim quidquam non est quod non sit mutabile. Ideo « substantia sive essentia Dei quoniam nullo modo mutabilis est, nullo modo potest per seipsam esse visibilis. Proinde illa omnia quæ Patribus visa sunt, cum Deus illis præsentaretur, per creaturam facta esse manifestum est. Et si nos latet quo modo ea ministris angelis fecerit Deus, per angelos tamen esse facta dicimus[1]. » « Audeo iterum fiducialiter dicere, nec Deum Patrem, nec Verbum ejus, nec Spiritum sanctum ejus qui est unus Deus, per id quod est invariabile atque idipsum est, ullo modo esse mutabilem, ac per hoc multo minus visibilem[2]. »

### *Utrum dæmones intrent corpora hominum substantialiter et illabantur cordibus, an id per effectum dicatur*

Illud etiam consideratione dignum[3] videtur, utrum dæmones, sive corporei sive incorporei sint, hominum substantialiter intrent corpora, eorumque animabus illabantur ; an ideo intrare dicantur, quia malitiæ suæ effectum ibi exercent Dei permis-

1. Hæc ex Aug., lib. III *De Trinit.*, c. XI, col. 881, t. 8, desumpta sunt.
2. *Ibid.*, c. X, § 21, col. 881, t. 8.
3. Al. : « dignissimum. »

sione, opprimendo atque vexando eas vel in peccatum pro voluntate sua trahendo. Quod in homines introeant, atque ab eis expulsi exeant, Evangelium aperte declarat, commemorans dæmonia in quosdam ingressa, et per Christum ejecta, Matth., VIII, et Marc, I[1]. Sed utrum secundum substantiam fuerint ingressa, an propter mali effectum dicantur ingressa, non adeo perspicuum est. De hoc autem Gennadius in *Definitionibus ecclesiasticorum dogmatum*, cap. L, col. 1221, t. VIII : *Op.* Aug., ait : « Dæmones per energicam operationem non credimus substantialiter illabi animæ ; sed applicatione et oppressione uniri. Illabi autem menti, illi soli possibile est qui creavit, qui natura subsistens incorporeus, capibilis est suæ facturæ. » Ecce hic videtur insinuari quod substantialiter non illabantur dæmones vel introeant corda hominum vel corpora, Beda quoque super illum locum apostolicorum Actuum, cap. V, col. 954, t. III, ubi Petrus ait Ananiæ : *Cur tentavit*, vel implevit, *Satanas cor tuum ?* dicit : « Notandum, quod mentem hominis juxta substantiam nihil implere possit nisi creatrix Trinitas ; quia tantummodo secundum operationem et voluntatis instinctum anima de his quæ sunt creata, impletur. Implet ergo Satanas cor alicujus, non quidem ingrediens in eum et in sensum ejus, neque introiens aditum cordis, siquidem potestas hæc solius Dei est ; sed callida et fraudulenta deceptione animam in effectum malitiæ trahens per cogitationes et incentiva vitiorum, quibus plenus est. Implevit autem Satanas cor Ananiæ non intrando, sed malitiæ suæ virus inferendo. » Idem, *In cap.* XXVIII *Act.*, super illud, *Vipera*, etc. : « Spiritus immundus flamma virtutum de cordibus fidelium expulsus, doctoribus veritatis luctantibus venenum persecutionem infundit[2]. » His auctoribus ostenditur quod dæmones non substantialiter intrant corda hominum, sed propter malitiæ suæ effectum ; de quibus pelli dicuntur cum nocere non sinuntur.

## DIVISIO TEXTUS

Hic determinat Magister de angelis bonis et malis, quantum ad corporum assumptionem ; et dividitur in partes duas : in prima determinat de eis quantum ad assumptionem corporum ; secundo quantum ad impressionem in nos, ibi :

1. Nicolaï sequentia subnectit cruculis distincta. Ut Matth., VIII, vers. 31 : *Si ejicis nos hinc*, etc., et mox : *At illi exeuntes*, etc. Matth., XII, vers. 43 : *Cum immundus spiritus exierit ab homine.* Matth., XVII, vers 17 : *Exiit ab eo dæmonium* ; et Marc, I, vers. 23 : *Exi de homine ;* itemque Marc, V : *Exi, spiritus immunde ;* Luc, X, vers. 11 : *Exibant dæmonia a multis*, etc.
2. Non legitur in Comm. Bedæ apud Migne.

« Illud etiam consideratione dignum videtur, utrum dæmones... hominum substantialiter intrent corpora. » Prima dividitur in partes duas : in prima determinat de apparitione angelorum in corporalibus formis, utrum sit per corpus assumptum, vel naturaliter unitum ; in secunda determinat de apparitione divina, ibi : « Nec dubitandum est Deum in corporalibus formis apparuisse hominibus. » Ubi duo facit : primo dicit Deum apparuisse in corporalibus formis ; secundo ostendit Deum nunquam in sua essentia visibiliter apparuisse, ibi : « Cæterum hæc velut nimis[1] profunda atque abscura, linquentes, illud indubitanter teneamus, quod Deus in specie essentiæ suæ nunquam mortalibus apparuit. » Circa primum duo facit : primo ostendit Deum in visibilibus[2] formis apparuisse ; secundo inquirit dictæ apparitionis modum, ibi : « Sed ubi Deus hominibus in corporalibus imaginibus apparuisse asserit, perplexam quæstionem proponit. »

## QUÆSTIO PRIMA

Hic sex quæruntur : 1° utrum angeli habeant corpora naturaliter unita ; 2° si non habeant, utrum assumant ; 3° si sic, qualiter sibi corpora assumant ; 4° quas operationes per ea exerceant ; 5° qualiter in nos imprimere possint ; 6° quomodo Deus in formis corporalibus appareat.

### *ARTICULUS PRIMUS*

*Utrum angeli habeant corpora unita*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod angeli corpora unita habeant. Augustinius enim in lib. VIII[3] *De civ. Dei.* c. XVI, col. 241, t. VII, inducit verba Apuleii definientis dæmones sic : « Dæmones sunt genere animalia, animo passiva, mente rationalia, corpore aerea, tempore æterna ; » nec hanc definitionem improbat. Ergo videtur quod habeant corpora aerea naturaliter unita.

2. Præterea, Gregorius dicit in *Homilia Epiphaniæ*, col. 1110, t. II, quod Judæis annuntiavit Christi incarnationem rationale animal, id est angelus. Sed animal est compositum ex anima et corpore. Ergo videtur quod angeli habeant corpora naturaliter unita.

1. Al. : « hoc velit unus. »
2. Non, ut in Parm. : « invisibilibus. »
3. Parm. : « lib. VII. »

3. Præterea, illud quod in se est incorporeum, respectu nullius potest corporeum dici : quia hæc sunt prædicata[1] absoluta : quod enim absolute album est, respectu nullius est nigrum. Sed secundum Damascenum, lib. II *Fid. orthod.*, c. III, col. 867, t. I, et Gregorium, II *Moral.*, c. III, col. 556, t. I, angeli in comparatione Dei corporei sunt. Ergo in se incorporei non sunt.

4. Præterea, nobilius est quod in se habet vitam et alteri confert, quam quod alterum non vivificat, quamvis in seipso vivat. Sed vita angeli est nobilior quam animæ. Ergo videtur quod multo fortius habeat corpus unitum quod vivificet quam anima.

Sed contra est quod Dionysius dicit, IV cap. *De div. nom.*, col. 694, t. I, quod angeli sicut incorporales[2] et immateriales intelliguntur.

Præterea, omnis substantia vivificans corpus naturaliter sibi unitum habet potentias aliquas quæ sunt actus alicujus partis corporis. Si ergo angelus uniatur naturaliter corpori tanquam vivificans illud, oportet quod habeat potentias affixas organis, sicut sunt potentiæ animæ sensitivæ et nutritivæ, quæ si in angelo ponantur, non differret angelus ab homine.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod angeli neque boni neque mali habent corpora naturaliter unita : hoc enim esse non potest, nisi essent formæ illorum corporum vel saltem motores proportionati illis corporibus ; et cum sint perfectioris naturæ ipsis animabus, oporteret quod corpora nobiliora haberent. Inter omnia autem corpora generabilia et corruptibilia est nobilissimum corpus humanum, quasi maxime accedens ad similitudinem cælestis corporis propter æqualitatem complexionis ; unde oporteret illa corpora esse corpora cælestia : et sic rediret error philosophorum ponentium angelos esse formas orbium et multiplicari secundum eorum numerum : quod tamen probabilius longe esset quam eos habere corpora aerea naturaliter unita, quod videtur Augustinus dicere ; quamvis dicatur hoc non nisi ex hypothesi eum dixisse, ut utens[1] positionibus Platonicorum, contra quos disputabat.

Ad primum ergo dicendum, quod Apuleius falsum dixit, nec Augustinus contra hoc disputabat, quia pauca de angelis asserere voluit.

Ad secundum dicendum, quod secundum Dionysium, in II cap. *Cæl. hier.*, § 4, col. 143, t. I, proprietates animales

1. Parm. : « prædicatio est. »
2. Parm. addit : « ita. »

et humanæ dicuntur de angelis per modum eminentiorem : quia quod habet natura inferior habet et superior, nec eodem modo, sed eminentius ; unde dicitur angelus animal, non quia compositus ex anima et corpore, sed ex eo quod habet virtutem cognoscendi sensibilia, non tamen per modum sensibilem, sed intellectualem.

Ad tertium dicendum, quod angeli dicuntur corporei in comparatione ad Deum, quia conveniunt cum corporibus in quadam proprietate, quæ est loco definiri, in quo corpora a Deo distant ; non quod aliquo modo naturam corporalem habeant.

Ad quartum dicendum, quod quanto aliquid habet esse vel vitam magis absolute, tanto nobilius est ; et ideo cum omnis forma habeat esse in conjunctione ad materiam, nobilior est vita illius quod corpori non unitur quam id quod corporis forma est. Sed quod influit vitam per modum efficientis tantum, et non sicut forma conjuncta, hoc nobilius est, Sed hoc neque animæ neque angelo convenit, sed Deo tantum.

## *ARTICULUS II*

### *Utrum angeli assumant corpora*[2]

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod angeli corpora non assumant. Omnis enim assumptio terminatur ad aliquam unionem. Sed angeli non possunt esse uniti corporibus. Ergo nec corpora assumere.

2. Præterea, sicut se habet spiritus unitus ad separationem, ita spiritus separatus ad unionem. Sed spiritus unitus, scilicet anima, non potest separari secundum suam voluntatem. Ergo nec spiritus separatus conjungitur corpori per assumptionem.

3. Præterea, si assumant corpora, hoc non est nisi propter eorum operationes, quia ad esse suum corporibus non egent nec quantum ad principium, nec quantum ad finem ; sicut animæ rationales egent corporibus quantum ad principium, quia creantur in corpore ; sed non quantum ad finem, quia remanent post corpus. Sed omnis virtus quanto magis est a corpore separata, tanto est fortior in operationibus suis, ut patet in anima rationali. Ergo videtur quod nullo modo corpora assumant.

1. Parm. : « utentem. »
2. I p. *Summæ theol.*, q. LII, art. 2.

4. Præterea, cum angeli non possint esse formæ corporum, ut dictum est, non possunt corporibus conjungi nisi sicut motor mobili. Sed hoc modo conjunguntur omni ei circa quod operantur. Ergo si hoc esset corpus assumere, quandocumque essent circa nos, corpus assumerent[1], quod non dicitur.

5. Præterea, quodcumque corpus assumit angelus, in illo est. Sed omne corpus, cum sit indivisibile, plures partes habet, et quod primo et per se est in aliquo, est in qualibet parte ejus, ut probatur in VI *Physicorum*, text. 31 : quia si esset in una parte tantum, non diceretur in toto esse nisi ratione partis. Cum ergo angelus non possit esse in pluribus locis simul, ut in I dictum est, videtur quod corpus non assumat.

Sed contra, illud quod per se incorporeum est videri non potest. Sed angeli frequenter hominibus visibiliter apparuerunt ut in sacra Scriptura legitur. Cum ergo sint incorporei, ut dictum est, videtur quod corpus assumant.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod hic est quorumdam error, dicentium angelos nunquam corpus assumere, et omnia quæcumque de apparitionibus angelorum Scriptura loquitur in præstigiis facta esse dicunt, vel secundum visionem imaginariam. Sed quia sancti communiter dicunt angelos etiam corporali visione hominibus apparuisse, quibus[2] Scripturæ textus concordare videtur, ideo absque dubio dicendum est, angelos quandoque corpora assumere, in quibus ab hominibus videntur. Quod qualiter sit, videndum est. Cum enim natura spiritualis superior sit natura corporali, oportet quod natura corporalis sibi obediat : non autem quantum ad formarum susceptionem ; quia prima inchoatio formarum in materia, secundum quod in ea dicuntur esse habilitates quædam ad formam, est ab opere creatoris, sed eductio earum in actum est per virtutem agentium naturalium determinatorum : sed quantum ad motum localem, per quem nulla forma ponitur in re mota, obedit corpus virtuti spirituali ; et secundum hoc quod virtus spiritualis movet aliquod corpus, conjungitur sibi sicut motor mobili. Sed ulterius quando angelus hoc corpus motum format per modum in præcedentibus dictum, ut appareant in eo aliquæ proprietates visibiles invisibilibus ejus proprietatibus congruentes ; tunc dicitur illud corpus assumere ; unde quandoque apparent in figura hominis vel leonis, et hujusmodi,

1. Parm. : « Si hoc esset, corpus assumerent », et omittit : « assumere, quandocumque essent circa nos corpus. »
2. Al. : « cui. »

per quorum proprietates intelliguntur ipsæ virtutes spirituales angelorum.

Ad primum ergo dicendum, quod talis assumptio terminatur ad aliquam unionem quæ est motoris ad motum, ut nautæ ad navem ; non autem ut formæ ad materiam.

Ad secundum dicendum, quod spiritus conjunctus, scilicet anima, unitur corpori ad unum esse ut forma ejus ; et ideo non potest separari per voluntatem, sed per naturam, facta indispositione circa corpus. Sed spiritus separatus potest per voluntatem conjungi corpori non sicut forma, sed sicut instrumento ; unde virtute naturæ suæ potest assumere et deponere illud quando vult, sicut et homo suum instrumentum.

Ad tertium dicendum, quod virtus angeli non impeditur per corpus assumptum : quia non assumitur ut materia proportionata formæ, nec etiam juvatur ; sed tamen assumit ad consolationem eorum quibus apparet per instrumentum, ut ex visibilibus in invisibilium cognitionem manuducantur.

Ad quartum dicendum, quod ad assumptionem corporis non sufficit motus ; sed oportet quod sit formatio, ut dictum est.

Ad quintum dicendum, quod angelus assumens corpus est totus in qualibet ejus parte, nec tamen est in pluribus locis : quia totum hoc quod uno motu movetur comparatur ad ipsum sicut unus locus indivisibilis : quia non est in loco nisi per operationem, ut in I lib. dictum est.

## ARTICULUS III

### *Utrum corpora assumpta ab angelis habeant veram naturam quam ostendunt*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod angeli assumant corpora habentia[1] secundum veritatem illam naturam quæ videtur. Nuntios enim veritatis non decet aliqua fictio. Sed ostendere illud quod non est verum est quædam fictio. Ergo videtur quod veram naturam habeant illarum rerum corpora assumpta.

2. Præterea, proprietates humanæ non inveniuntur nisi in vero corpore humano. Sed hujusmodi apparitiones fiunt, secundum Dionysium, in *Cæl. hierarch.*, cap. xv, col. 327, t. I, ut ex visibilium proprietatibus, de invisibilibus instruamur. Ergo videtur idem quod prius.

1. Parm. : « corpora illa... quæ habent. »

3. Præterea, non sunt eædem proprietates diversorum ordinum. Sed assumptio corporalium figurarum est ad ostendendum invisibiles proprietates angelorum. Ergo videtur quod non debeant in eadem figura app arere angeli superiorum ordinum et inferiorum ordinum.

4. Præterea, quæritur de qua materia assumant, et videtur quod non de aere. Corpus enim quod angeli assumunt habet determinatam figuram et est distinctum ab aliis corporibus. Sed aer non est figurabilis nisi secundum figurationem corporis alterius, eo quod cum sit maxime humidum, minime suis terminis terminatur sed alienis ; unde et una pars aeris alteri continuatur. Ergo videtur quod non assumant corpus aereum.

5. Item videtur quod nec terrenum. Angeli enim apparentes statim disparent. Sed hoc non potest fieri in corpore grosso terrestri. Ergo non hujusmodi corpus assumunt.

6. Præterea, constat quod inter nos et cælum est ignis medius, qui est maxime activus in inferiora corpora. Si ergo de inferioribus elementis corpus assumerent, videtur quod quando in cælum ascendunt, corpora eorum cremarentur.

7. Præterea, Dionysius, in xv cap. *Cæl. hier.*, § 2, col. 327, t. I, dicit quod inter alia corpora ignis maxime repræsentat proprietates spiritualium substantiarum. Sed propter eorum cognitionem fit corporum assumptio, ut dictum est. Ergo videtur quod semper de igne corpus assumant.

8. Præterea, corpus cæleste est nobilissimum corporum. Sed nobili motori debetur nobile mobile. Ergo videtur quod corpus quod ad motum assumunt sit de natura quintæ essentiæ.

Solutio. — Respondeo, quod qualitas corporis assumpti ab angelis potest dupliciter inquiri : vel quantum ad veritatem naturæ quam habet, vel quantum ad materiam de qua corpus assumit. Quantum ad primum dicendum est, quod corpus assumptum ab angelo non habet veritatem illius naturæ quæ ostenditur ; unde etsi aliquando augelus bonus vel malus moveat corpus alicujus veri animalis, non dicitur proprie illud assumere ; sicut non dicitur angelus assumpsisse linguam asinæ, per quam locutus est ad Baalam, nec dæmon corpus hominis quem vexat ; cujus ratio est, quia proprietates quæ secundum veritatem sunt in aliquo corpore, ducunt in cognitionem principiorum subjecti, et non actu in cognitionem substantiæ spiritualis ; quæ ductio est totus finis visibilium formationum secundum Dionysium. Unde quantum ad finem apparitionis, oportet ut sint illæ proprietates secundum similitudinem tantum, ut non intelligatur

illis subesse aliqua res, nisi angelus ; ut quasi corpus angeli esse videatur, et proprietates ejus sint proprietates angeli. Si autem quæratur de secundo, quale sit quantum ad materiam, dicendum est quod materia corporis assumpti ab angelo potest considerari dupliciter : vel quantum ad principium assumptionis vel quantum ad terminum. Si quantum ad principium, sic dico, sicut in *Littera* dicitur, quod assumit de aere, propter hoc quia aer maxime transmutabilis est, et convertibilis in quæcumque et hujus signum est, quod quidam nitentes[1] corpus a dæmone assumptum scindere gladio vel perfodere, id efficere non valuerunt, quia partes aeris divisi statim continuantur. Sed propter hoc quod aliquam figuram recipere possunt competentem angelo apparenti, oportet quod quantum ad terminum assumptionis aer iste sit in aliquo modo[2] inspissatus, et ad proprietatem terræ accedens, servata tamen aeris veritate : quod efficere possunt tum per motum localem congregando partes, tum etiam per semina in elementis respersa, ut prius dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut in locutionibus metaphoricis non est falsitas, eo quod non proferuntur ad significandum res quibus nomina sunt imposita, sed magis illa in quibus dictarum rerum similitudines inveniuntur ; ita etiam in apparitionibus angelorum non est fictio, quia figuræ illæ non ostenduntur ad significandum esse naturale illius rei, sed proprietates angeli.

Ad secundum dicendum, quod quamvis veræ proprietates hominis non sint nisi in corpore naturali, tamen similitudines illarum proprietatum in aliis esse possunt ; et tales similitudines sufficiunt ad finem apparitionis.

Ad tertium dicendum, quod secundum Dionysium, in fin. *Cæl. hier.*, col. 327, t. I, in eadem figura quandoque ostenditur superior et inferior angelus ; quia una res habet diversas proprietates, per quarum quasdam potest superiores repræsentare, et per alias inferiores. Præter ea eædem etiam proprietates sunt superiorum et inferiorum, quamvis diversimode, secundum Dionysium.

Ad quartum dicendum, quod aer aliquo modo inspissatus potest figurari et ab alio aere distingui.

Ad quintum dicendum, quod est aliquo modo terrestre, inquantum habet terræ proprietatem per condensationem ; sed illa densitas subito dissolvitur remotis causis densitatis.

1. Parm. : « videntes... volentes. »
2. Parm. omittit : « modo. »

Ad sextum dicendum, quod cum non assumant corpora nisi propter nos, non est probabile quod corpora assumpta in cælum empyreum deferant, neque eis utantur, nisi quatenus oportet ad operationes quas circa nos exercent.

Ad septimum dicendum, quod in corporibus assumptis a bonis angelis apparent proprietates ignis, præcipue quantum ad splendorem, sicut et proprietates hominis ; non tamen oportet quod hujusmodi corpora materialiter de igne assumantur.

Ad octavum dicendum, quod cum corpus cæli sit incorruptibile, non potest dividi nisi secundum imaginationem ; nec etiam recipit peregrinas impressiones, unde ex eo non potest corpus angeli formari.

## *ARTICULUS IV*

### *Utrum angeli possint comedere in corporibus assumptis*

Ad quartum sic procediturt. 1. Videtur quod angeli in corporibus assumptis comedere possint. Legitur enim Gen., cap. XVIII, quod Abraham angelis sibi apparentibus cibos apposuerit. Sed ipse cognovit eos esse angelos, quod ipsa collocutio cum eis habita ostendit. Ergo videtur quod comedere possint.

Sed contra hoc est quod expressissimum argumentum dominicæ resurrectionis est ipsius Christi resurgentis comestio : unde dicitur Actuum, x, 40 : *Dedit eum manifestum fieri non omni populo, sed testibus præordinatis a Deo, nobis qui manducavimus et bibimus cum illo.* Sed actus qui spiritui potest convenire, non est argumentum corporalis resurrectionis. Ergo angeli corpora assumentes non vere comedunt.

### QUÆSTIUNCULA II

Item, videtur quod possint generare. Dicitur enim Genes., VI, 2 : *Videntes autem filii Dei filias hominum quod essent pulchræ, acceperunt sibi uxores ex omnibus quas elegerant ;* et hoc Josephus, lib. I *Antiq. jud.*, cap. IV, exponit de dæmonibus incubis. Ergo videtur quod generare possint.

Sed contra est, quod completur generatio per virtutem formativam quæ est in semine ex corpore vivo resoluto. Sed corpus assumptum a dæmonibus et ab angelis non est vivum, ut dictum est. Ergo videtur quod generare non possint.

2. Si dicatur, quod generant, per hoc quod idem dæmon succubus ad virum est recipiens ab eo quod postmodum in

mulierem transfundit, factus incubus ad eam ; contra est, quod semen non habet virtutem generandi nisi quamdiu calor animæ in eo retinetur, quem oportet exhalare per magnam distantiam delatum. Ergo videtur quod per istum modum generatio fieri non possit.

3. Præterea, si fieret generatio talis per modum istum, non esset nisi secundum virtutem illius seminis. Ergo ex hoc non sequeretur quod geniti essent majoris virtutis quam alii homines, ut innuitur ex his quæ sequuntur ibi, 4 : *Isti sunt potentes a sæculo viri famosi.*

## Quæstiuncula III

Item, videtur quod possunt sentire. Assumunt enim corpora habentia diversa organa sensibilia. Sed hoc frustra esset, nisi per oculos viderent et per aures audirent. Ergo, etc.

Sed contra est, quod sentire per organa corporalia est accipientis cognitionem a rebus : quod angelis non convenit, ut dictum est. Ergo, etc.

## Quæstiuncula IV

Item, videtur quod possint localiter moveri, per id quod legitur Tobiæ, vi, et deinceps de angelo qui comitatus est Tobiam per multa terrarum spatia.

Sed contra est, quia quod conjungitur alicui solum ut motor si in se sit immobile, non movetur ad modum ejus, sicut patet in motoribus orbium, secundum philosophos. Sed angelus, inquantum in se est, est substantia spiritualis immobilis. Ergo videtur quod ad motum corporis, cui sicut motor tantum conjungitur, non moveatur.

## Questiuncula V

Item, videtur quod loquantur, ex multis Scripturæ locis, quæ frequenter eos hominibus locutos commemorat.

Sed contra est, quia in omni locutione exprimuntur quædam intentiones intellectæ. Sed hujusmodi intentiones non possunt pervenire de intellectu ad vocem, nisi aliquo mediante quod est proportionatum ad hujusmodi suscipienda, sicut imaginatio humana. Ergo videtur quod per corpus inanimatum assumptum vel per corpus brutum loqui non possunt.

Solutio I. — Respondeo dicendum, quod, ut prædictum est, angeli corporibus assumptis vitam non influunt, sed

tantum motum : et ideo considerandum est quod omnes operationes quæ sequuntur corpus vivum, inquantum vivum, non possunt angelis in corporibus assumptis convenire ; sed tantum illæ quæ consequuntur corpus mobile inquantum hujusmodi, ut movere, impellere, dividere et hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod comedere, secundum completam rationem sui, non dicit solum divisionem cibi et trajectionem in os ; sed et istum actum procedere a virtute potente digerere[1] et convertere in nutrimentum : et ideo angeli non vere comederunt, sed fuit[2] ibi vera divisio cibi, et trajectio[3] in corpus assumptum ; qui postmodum non est conversus in corpus illud, sed virtute angeli aliqua[4] dissolutus est in præjacentem materiam. Christus autem vere comedit, quamvis cibus conversus non fuerit : quia illa decisio cibi fuit habentis virtutem nutritivam et conversivam. Abraham autem etsi in fine cognoverit eos esse angelos, non tamen est inconveniens quod hoc eum in principio latuerit : vel si cognoverit, in alicujus mysterii commendationem eis cibos apposuit.

Solutio II. — Ad id quod secundo quæritur, dicunt quidam quod dæmones in corporibus assumptis nullo modo generare possunt ; nec per filios Dei angelos incubos significari dicunt, sed filios Seth, et per filias hominum eas quæ de stirpe Caïn descenderunt. Sed quia contrarium a multis dicitur, et quod multis videtur non potest omnino falsum esse, secundum Philosophum, in VII *Ethic.*, cap. xiv, et in fine *De somm. et vig.*[5], ideo potest dici quod per eorum actum completur generatio, inquantum semen humanum apponere possunt in loco convenienti ad materiam proportionatam, sicut etiam semina aliarum rerum colligere possunt ad complendum aliquos effectus, ut in præcedenti distinctione dictum est ; ut attribuatur id tantum eis quod est motus localis, non autem ipsa generatio cujus principium non est virtus dæmonis, aut corporis ab eo sumpti, sed virtus illius cujus semen fuit ; unde et genitus non dæmonis, sed alicujus hominis filius est.

Et sic patet responsio ad primum quod contra objicitur.

Ad secundum dicendum, quod cum hic dæmones velocissime moveantur propter victoriam virtutis moventis super rem

1. Al. : « dirigere. »
2. Al. : « comedunt, sed fuit, » item « sed fit. »
3. Al. : « tractatio. »
4. Al. forte superfluit : « aliqua. »
5. Sive *De divinatione per somnium*, cap. i.

motam, possunt aliqua ponere ad conservationem seminis, ne calor vitalis evaporet.

Ad tertium dicendum, quod dæmones possunt scire virtutem seminis decisi ex dispositione ejus a quo decisum est, et similiter mulierem proportionatam ad seminis illius susceptionem, et etiam constellationem juvantem ad effectum corporalem, scilicet optimæ complexionis in genito : quibus omnibus concurrentibus, possibile est genitos corpore magnos esse vel fortes.

Solutio III. — Ad id quod tertio quæritur, dicendum est quod angeli nullo modo vident per oculos corporis assumpti, quia hæc est operatio potentiæ corporis viventis ; unde partes corporis assumpti non sunt organa sensibilia, sed similitudinem eorum habentia ad ostendendum angelorum spirituales virtutes ; unde Dionysius, in fin. *Cæl. hier.*, § 3, col. 330, t. I, ex omnibus partibus humani corporis docet proprietates angelicas considerare ; unde non frustra assumuntur.

Solutio IV. — Ad id quod quarto quæritur, dicendum est quod moventur per accidens, motis corporibus in quibus sunt : quia definitive sunt in illis corporibus, ita quod non alibi. Deus autem non movetur ad motum alicujus corporis : quia ita est in uno quod etiam in alio : sicut anima non movetur per accidens ad motum manus, sed ad motum totius corporis. Similiter etiam motor orbis conjungitur orbi secundum totum[1], secundum philosophos, et non uni parti tantum ; quamvis virtus ejus primo appareat in parte dextera unde incipit motus, et ideo non movetur per accidens, quia totus orbis non movetur extra locum suum, nisi hoc modo quod sit in alio loco ratione et non subjecto.

Solutio V. — Ad id quod quinto quæritur dicendum, quod loqui proprie est per formationem vocum ex percussione aeris respirati, determinatis organis, ad exprimendum aliquem intellectum ; et ideo locutio corporalis angelis convenire non potest in corporibus assumptis, secundum completam significationem, cum non habeant vera organa corporalia ; sed est aliqua similitudo locutionis, inquantum intelligunt, et intellectum exprimunt quibusdam sonis, qui proprie non sunt voces, sed similitudines vocum ; sicut etiam quædam animalia non respirantia dicuntur vocare[2], et etiam quædam instrumenta, ut dicit Philosophus, in II *De anima*,

1. Parm. omittit : « secundum totum. »
2. Scilicet « vocem edere ».

text. 87. Intentiones autem intellectæ ab angelo efficiuntur in illis sonis non eædem numero sed secundum similitudinem significationis per motus determinatos ab intellectu, sicut similitudo artis efficitur in materia, ut domus.

## ARTICULUS V

### *Utrum dæmones possint esse intra corpora hominum*

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod dæmones intra corpora hominum esse non possint. Dicit enim Glossa[1], *Super* illud *Habac.*, II, 20 : *Dominus in templo sancto suo*, quod dæmones simulacris exterius præsidere possunt, non autem interius adesse. Ergo multo minus intra humana corpora.

2. Præterea, duo spiritus creati non possunt esse in eodem loco, ut in primo dictum est. Sed anima est in qualibet parte corporis. Ergo videtur quod in nulla parte ejus possit esse dæmon.

3. Præterea, secundum Damascenum, lib. II, cap. III, col. 870, t. I, angelus est ubi operatur. Sed sicut operatur in corpore, ita etiam habet aliquam operationem circa animam. Ergo sicut intra animam non est, ita nec intra corpus.

4. Præterea, videtur quod in sensus corporales imprimere non possit præstigiis deludendo. Illa enim forma quæ videtur oportet quod sit alicubi. Sed non potest esse tantum in sensu : quia sensus non habet aliquam speciem nisi a rebus acceptam : nec iterum potest esse in re quæ videtur sic quod mulier videatur equa : quia duæ formæ substantiales non possunt esse in eodem ; et præterea res illa videretur talis ab omnibus : nec iterum in aere circumstante, qui susceptibilis figuræ non est, nec semper unus et idem circa rem illam manet, præcipue quando movetur. Ergo videtur quod hujusmodi ludificationes per dæmones fieri non possint.

5. Sed contra, videtur quod etiam in animam illabi possunt. Quia ea quæ sunt in corde, nullus scire potest, nisi cordis intima penetret. Sed dæmones sciunt cogitationes malas peccatorum : quas apud Deum accusant, et ex quibus occasionem tentandi sumunt. Ergo videtur quod animæ illabantur.

6. Præterea, ipsi immittunt malas cogitationes, ut dicitur in psal. LXXIX, 49 : *Immissiones per angelos malos.* Ergo videtur quod intellectum penetrare possint.

7. Præterea, ipsi etiam dicuntur incentores malorum.

1. Ex Hieronymo, col. 1306, t. 6.

Sed incendere pertinet ad affectum cujus est amare. Ergo videtur quod etiam in voluntatem nostram imprimere possint et eam intrare.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod angeli boni et mali ex virtute naturæ suæ habent potestatem transmutandi corpora nostra sicut etiam alia corpora naturalia ; et quia ubi operantur ibi sunt, ideo nostris corporibus illabuntur, et per consequens etiam impressionem habent in potentias affixas organis, quarum operationes immutantur ad immutationem organorum, sicut est sensus, imaginationis et hujusmodi ; sic etiam per accidens eorum operatio resultat in intellectum, cujus objectum est phantasia, sicut color visus, ut dicitur in III *De anima.* Sed tamen hoc non provenit usque ad voluntatem : quia voluntas neque quantum ad actum neque quantum ad objectum dependet ex organo corporali : quia objectum suum ab intellectu accipit secundum quod intellectus apprehendit aliquid in ratione boni.

Ad primum ergo dicendum, quod dæmon dicitur non intus adesse simulacro quasi virtus conjuncta, ita quod ex dæmone et simulacro fiat unum, sicut idololatræ putabant aliquod numen in imaginibus corporalibus esse.

Ad secundum dicendum, quod anima non est in corpore sicut in loco, sed sicut forma in materia ; et ideo non est unius rationis operatio quam anima in corpus efficit, et dæmon; unde sine confusione operationum utrumque simul in eadem corporis parte esse potest.

Ad tertium dicendum, quod esse intra aliquid, est esse intra terminos ejus. Corpus autem habet terminos duplicis rationis, scilicet quantitatis et essentiæ ; et ideo angelus operans intra terminos corporalis quantitatis, corpori illabitur ; non autem ita quod sit intra terminos essentiæ suæ, nec sicut pars, nec sicut virtus dans esse : quia esse est per creationem a Deo. Substantia autem spiritualis non habet terminos quantitatis, sed tantum essentiæ ; et ideo in ipsam non intrat nisi ille qui dat esse, scilicet Deus creator, qui habet intrinsecam essentiæ operationem ; aliæ autem perfectiones sunt superadditæ ad essentiam ; unde angelus illuminans non dicitur esse in angelo et in anima, sed extrinsecus aliquid operari.

Ad quartum dicendum, quod formæ quæ videntur in istis præstigiis, non sunt nisi in sensu. Hoc autem potest dupliciter contingere per dæmonum operationem. Uno modo ut species quæ sunt in imaginatione servatæ operatione dæmonum ad organa sensuum fluant, sicut contingit in somno ;

et ideo, quando illæ species contingunt organa sensus exterioris, uniuntur[1] ac si essent res præsentes extra et actu sentirentur. Alius modus potest esse ex immutatione organorum, quibus immutatis, fallitur sensus judicium, sicut in eo qui habet gustum corruptum, cui omnia videntur amara. Hoc autem facere possunt virtute quarumdam rerum naturalium, sicut ad vaporationem cujusdam fumi trabes domus videntur serpentes, et multa experimenta hujusmodi inveniuntur.

Ad quintum dicendum, quod cogitationes cordium scire solius Dei est. Possunt tamen angeli aliquas earum conjicere ex signis corporalibus exterioribus, scilicet ex immutatione vultus[2], sicut dicitur :

In vultu legitur hominis secreta voluntas :

et ex motu cordis, sicut per qualitatem pulsus etiam a medicis passiones animæ cognoscuntur.

Ad sextum dicendum, quod mali angeli cogitationes immittunt, ut prius dictum est, illustrando phantasmata, ut secundum diversas eorum compositiones possint novæ intentiones ab eis accipi. Non tamen intellectus cogitur eas accipere : quia præter objectum et potentiam cognoscentem, exigitur ad actualem cognitionem intentio cognoscentis vel per sensum vel per intellectum. Sed boni angeli etiam directe in intellectum imprimere possunt : quia, secundum Augustinum[3], operantur in intelligentias nostras miris quibusdam modis. Hoc autem est inquantum lumen intellectus agentis nostri confortatur per intellectuale lumen ipsorum. Sed hoc dæmonibus non competit : quia quamvis naturale lumen eorum sit efficacius quam lumen intellectus nostri, tamen lumine gratiæ non sunt perfecti, sed tenebris culpæ obumbrati ; et ideo non intendunt judicium rationis nostræ rectificare per conformationem intellectualis luminis, sed aliqua nobis ostendere ex quibus decipiamur, quod faciunt phantasmata illustrando.

Ad septimum dicendum, quod dæmones dicuntur incentores, inquantum faciunt fervere sanguinem : et sic anima ad concupiscendum disponitur, sicut etiam quidam cibi libidinem provocant. In voluntatem autem imprimere solius Dei est, quod est propter libertatem voluntatis, quæ est domina sui actus, et non cogitur ab objecto, sicut intellectus cogitur

1, Parm. : « videntur. »
2. Al. : « virtutis » ; Nicolaï : « visus. »
3 *Enarr. in psal.* CXVIII, conc. 18, § 4, col. 1553, t. 4. Addit Nicolaï : « lib. X *De civ. Dei*, cap. XVI, et lib. XXI. »

demonstratione. Unde patet ex prædictis quod dæmones imprimunt in phantasiam, sed angeli etiam in intellectum; Deus autem solus in voluntatem.

## *ARTICULUS VI*

### *Utrum Deus apparuerit in figuris corporalibus*

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod ipse Deus in corporalibus figuris non apparuerit. Hujusmodi enim apparitiones factæ patribus in prophetis, factæ sunt mediantibus angelis, quorum etiam dispositione lex tradita est, ut dicitur Act., VII, et ad Hebr., II. Sed ille apparet qui immediate revelationem facit. Ergo videtur quod in hujusmodi formis corporalibus Deus non apparuerit.

2. Præterea, angelus apparens visibiliter assumit corpus in quo videtur. Sed Deus nunquam assumpsit corpus, nisi in unitate personæ. Ergo videtur, quod ipse in corporalibus figuris non videatur.

3. Præterea, angelus qui apparet in aliquo corpore, est in eo in quo prius non fuerat. Sed in illis creaturis in quibus apparere dicitur Deus non est nisi sicut prius fuerat, scilicet per essentiam, præsentiam et potentiam. Ergo videtur quod ipse non apparebat.

4. Præterea, si ipse Deus apparuerit, ergo videtur quod missio visibilis facta fuerit in Veteri Testamento, sicut etiam in Novo, quod a sanctis negatur.

Sed contra est, quod dicitur Exod., XX, 3, ubi Dominus loquitur ad populum dicens : *Non erunt tibi alii dii præter me** ; et frequenter etiam invenitur : *Ego Dominus.* Ergo videtur quod ipsemet Deus apparuerit.

Præterea, Isa., IV, 1, dicitur : *Vidi Dominum sedentem super solium excelsum et elevatum*, quod non potest convenire nisi ipsi Deo. Ergo videtur quod ipsum Deum viderit.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod Deus secundum essentiam suam corporalibus oculis nunquam videri potest nec etiam intellectu nisi a beatis, sed in corporalibus formis hominibus apparuit. Hæc autem apparitio facta est ministerio angelorum, ut dicit Augustinus in lib. III *De Trinitate*, cap. XI, etc., col. 881, t. VIII, quia divinæ illuminationes non veniunt in nos nisi mediante cælesti hierarchia, ut dicit Dionysius, cap. IV *Cæl. hier.*, etc., col. 178, t. I, Unde in omni-

* *Non habebis deos alienos coram me.*

bus illis apparitionibus corporalibus corpus formatum est et assumptum et motum ab angelo ; sed tamen in corpore assumpto per angelum dicitur apparere angelus, et aliquando Deus. Formatio enim et apparitio corporis assumpti, ut dicest, fit ad ostendendas proprietates spiritualium substantiarum. Quandoque enim angelus, qui immediate illuminat hominem, vult instruere eum de propria virtute quam ipse habet ; et tunc in corpore illo exprimit similitudines suæ virtutis ; et sic dicitur ille inferior angelus apparere. Aliquando autem vult instruere hominem de virtute divina, vel etiam superioris angeli, per quam operatur : et tunc format corpus assumptum ad exprimendam eminentiam divinæ majestatis vel etiam proprietates superioris angeli ; et tunc dicitur Deus apparere vel ille superior angelus ; et hoc etiam Gregorius dicit in Glossa Exodi[1], III, col. 191, t. I, assignans causam quare angelus qui loquebatur Moysi, quandoque vocatur angelus, quandoque Dominus.

Et per hoc patet responsio ad primum : quia non dicitur apparere ille angelus qui immediate corpus format, sed Deus, cujus proprietates in figura ostensi corporis significantur.

Et similiter ad secundum : quia quamvis angelus corpus formet vel moveat, non tamen ipse apparere dicitur, ratione jam dicta, sed Deus.

Ad tertium dicendum, quod Deus erat in illis creaturis novo modo, sicut signatum in signo.

Ad quartum dicendum, quod immissio visibilis divinæ personæ differt ab apparitione, de qua differentia dictum est in I, dist. XVI.

## EXPOSITIO TEXTUS

« Ad patiendum humor et humus ; ad faciendum aer et ignis aptitudinem habent. » Videtur hoc esse falsum : quia in aqua dominatur qualitas activa, scilicet frigidum ; et ita videtur magis esse activa quam aer in quo dominatur qualitas passiva, scilicet humidum. — Et dicendum quod ista objectio procedit, considerata actione et passione secundum qualitates activas et passivas. Sed aliter est, si consideretur secundum formas substantiales quæ sunt prima principia actionis ; quanto enim aliquid est magis subtile, magis est activum, quia plus habet de forma ; et grossum est magis passivum, quia plus habet de materia.

1. Ex præfat. *Moral.*, § 3, col. 517, t. 1.

« Sed ubi Deum hominibus in corporalibus imaginibus apparuisse asserit, perplexam quæstionem proponit. » Hic movetur quæstio habens tres partes secundum tres modos quibus potest divina apparitio æstimari. Unus modus est ut aliqua nova creatura creetur ad hoc quod in ea Deus appareat, et hoc verum est si per creationem intelligatur formatio corporis facta per ministerium angelorum. Secundus modus est ut angeli corpora naturaliter unita diversimode transforment ad exprimendum diversas similitudines. Tertius modus est ut supra corpora quæ habent, alia grossiora assumant, quasi indumenta in quibus videantur[1] : et utrumque istorum falsum est, quia supponit angelos habere corpora naturaliter unita.

« Visibile enim quidquam non est quod non sit mutabile. » Istud absolute verum est[2], si intelligatur de visu exteriori : quia omne visibile est corpus naturale, et omne corpus naturale est mobile vel secundum locum vel alio modo.

« Dæmones[3] per energicam operationem non credimus substantialiter illabi animæ. » « Energia » dicitur ab « en » quod est in, et « ergia » quod est labor, et « geos », quod est terra[4], et convenit his qui interius terrestri et melancholico humore laborant : quia tales usu rationis privantur ; ideo energumeni et etiam dicuntur illi qui interius a dæmone possidentur.

---

1. Parm. : « quibus induantur. »
2. Al. : « visibile est quidquid non est, » etc. Istud absolute verum non est. etc.
3. Al. : « Per energumenos, » etc.
4. « Inauspicata explicatio, nec satis græcæ voci respondens. » Nicolaï.

# DISTINCTIO IX

*De ordinum distinctione, et quot sint, et quid sint*

Post prædicta, superest cognoscere de ordinibus angelorum quid Scriptura tradat, quæ in pluribus locis novem esse ordines angelorum promulgat, scilicet angelos, archangelos, principatus, potestates, virtutes, dominationes, thronos, cherubim et seraphim. Et inveniuntur in istis ordinibus tria terna esse, et in singulis tres ordines, ut Trinitatis similitudo in eis insinuetur impressa. Unde Dionysius, lib. *De cæl. hier.*, cap. VI, col. 199, t. I, tres ordines angelorum esse tradit, ternos in singulis ponens. Sunt enim tres ordines superiores, tres inferiores, tres medii. Superiores, seraphim, cherubim et throni. Medii, dominationes, principatus, potestates. Inferiores, virtutes, archangeli et angeli.

*Quid appelletur ordo, et quæ sit ratio nominis cujusque*

Hic considerandum est quid appellatur ordo : deinde utrum ab ipsa creatione fuerit distinctio illorum ordinum. Ordo angelorum dicitur multitudo cælestium spirituum qui inter se in aliquo munere gratiæ assimilantur, sicut et in naturalium datorum munere conveniunt : verbi gratia, seraphim dicuntur qui præ aliis ardent in charitate ; seraphim enim interpretatur ardens, vel succendens. Cherubim, qui præ aliis in scientia eminent ; cherubim enim interpretatur plenitudo scientiæ. Thronus dicitur sedes ; throni autem vocantur, ut beatus Gregorius ait, *Hom.* XXXIV *in Evang.*, § 10, col. 1252, t. II, qui tanta divinitatis gratia replentur ut in eis sedeat Deus, et per eos judicia discernat atque informet. Dominationes vero vocantur qui principatus et potestates transcendunt. Principatus dicuntur qui sibi subditis, quæ sunt agenda, disponunt, eisque ad explenda divina ministeria[1] principantur. Potestates nominantur hi qui hoc cæteris potentius in suo ordine acceperunt, ut virtutes adversæ eis subjectæ eorum refrenentur potestate, ne homines tentare tantum valeant quantum desiderant. Virtutes vocantur illi per quos signa et miracula sæpe fiunt. Archangeli qui majora nuntiant, angeli qui minora.

1. Al. : « mysteria. »

*Quod hæc nomina non propter se, sed propter nos, eis data sunt, quæ sumpta sunt a donis gratiæ, quæ non habent singulariter, sed excellenter ; et a præcipuis nominantur.*

Hæc nomina non propter se, sed propter nos, eis data sunt. Qui enim sibi noti sunt contemplatione, innotescunt cognominatione, et nominantur singuli ordines a donis gratiarum, quæ non singulariter, sed excellenter, data sunt in participatione. In illa enim cælesti patria, ubi plenitudo boni est, licet quædam data sint excellenter, nihil tamen possidetur singulariter ; omnia enim in omnibus sunt, non quidem æqualiter, quia alii aliis sublimius possident, quæ tamen omnes habent. Cumque omnia dona gratiarum superiores ordines sublimius et perfectius perceperint, tamen ex præcipuis sortiti sunt vocabula, inferioribus cætera relinquentes ordinibus ad cognominationem ; ut seraphim, qui ordo excellentissimus æstimatur, tam dilectionem quam cognitionem divinitatis, et cætera virtutum dona, cæteris omnibus sublimius et perfectius percepit ; et tamen ab excellentiori dono, id est a charitate, nomen accepit ille superior ordo ; majus enim donum est charitas quam scientia, I Cor., XIII, Item majus est scire quam judicare : scientia namque infórmat judicium ; ideoque secundus ordo a secundo dono, id est a cognitione veritatis, appellatus est, scilicet cherubin : ita et de aliis intelligendum est. Assignatur ergo excellentia ordinum secundum excellentiam donorum ; et tamen, sicut Gregorius ait, ubi supra, § 14, col. 1255, illa dona omnibus sunt communia. Omnes enim ardent charitate, et scientia pleni sunt, et sic de aliis. Sed superiores aliis excellentius, ut jam dictum est, ipsa dona acceperunt, a quibus et nominantur. Unde Gregorius, ibidem : « In illa summa civitate quisque ordo ejus rei censetur nomine quam plenius accepit in munere. » Sed oritur hic quæstio talis. Si quisque ordo ab illo dono nominatur quod plenius possidet, tunc cherubin in scientia præeminet omnibus, quia a scientia nominatur. Sed qui magis diligit, plus cognoscit. Tantum enim, ut tradit auctoritas, cognoscit ibi quisque quantum diligit. Itaque seraphim non solum in charitate, sed etiam in scientia præeminent. Ideoque auctoritas illa sic videtur intelligenda, ut comparatio non referatur ad omnes ordines, sed ad quosdam, scilicet inferiores. Ille enim ordo non plenius seraphim accipit scientiam in munere, sed plenius aliis ordinibus, qui sunt inferiores. Nec nominatur quisque ordo ab omni re quam plenius aliis accepit sed ab aliqua rerum quas accepit. Vel potest comparatio referri non ad ipsos ordines, sed ad alia dona, nec ad omnia alia dona, sed ad quædam. Sicut enim homines cum plura habeant dona, quædam aliis excellentius possident ; ita forte et angeli quibusdam muneribus magis pollent, et aliis quibusdam minus.

### *Utrum hi ordines ab initio creationis ita distincti fuerint*

Jam nunc inquirere restat utrum isti ordines a creationis initio ita distincti fuerint. Quod ita fuerint distincti a primordio suæ conditionis, videtur testimonio auctoritatis insinuari, quæ tradit de singulis ordinibus aliquos cecidisse. De ordine namque superiori Lucifer ille fuit, quo nullus dignior conditus est. Apostolus etiam Ephes., vi, principatus et potestates tenebrarum nominat, ostendens de ordinibus illis cecidisse, qui cum in malis ministerium exerceant, non tamen penitus nominibus suorum ordinum privati sunt. Sed non videtur illud posse stare ; non enim tunc charitate ardebant, nec sapientia pollebant, neque in eis Deus sedebat ; si enim hoc habuissent, non cecidissent. Non ergo tunc erant seraphim vel cherubim vel throni. Ad quod dicimus, quia ante casum quorumdam non erant isti ordines, quia nondum habebant dona, in quorum participationibus conveniunt ; sed quibusdam cadentibus, aliis apposita sunt eisque qui ceciderunt collata fuissent eadem dona, si perstitissent. Ideoque Scriptura dicit de singulis ordinibus cecidisse aliquos : non quod fuerint in ordinibus, et postea corruerint ; sed quia si perstitissent, eorum aliqui in singulis fuissent ordinibus, qui et in naturæ tenuitate et in formæ perspicuitate differentes gradus habebant, sicut illi qui perstiterunt. Alii enim, ut supra diximus[1], superiores, alii inferiores conditi sunt : superiores, qui magis natura subtiles et sapientia amplius perspicaces ; inferiores, qui natura minus subtiles et intelligentia minus perspicaces facti sunt. Has autem invisibiles differentias invisibilium ille solus ponderare potuit qui omnia in numero, et mensura, et pondere disposuit, Sap., xi, id est, in seipso, qui est mensura omni re modum præfigens, et numerus omni rei speciem præbens, et pondus omnem rem ad stabilitatem trahens, id est terminans, et formans, et ordinans omnia, ut Augustinus dicit, lib. IV *De Gen. ad lit.*, cap. iii, col. 299, t. III.

### *Utrum omnes angeli ejusdem ordinis sint æquales*

Præterea considerari oportet utrum omnes angeli ejusdem ordinis sint æquales. Ita esse quibusdam placuit ; sed non est hoc probabile, nec assertione dignum. Quia Lucifer, qui fuit de collegio superiorum, ipsis etiam dignior extitit qui aliis excellentiores creati fuerant. Ex quo percipitur quod si perstitisset, in ordine superiori fuisset, et aliis ejusdem ordinis dignior extitisset. Sicut enim unus est ordo apostolorum, et alter martyrum, et tamen in apostolis alii aliis sunt digniores[2] ; similiter et in martyribus alii aliis sunt superiores, ita et in ordinibus angelorum recte creditur esse.

1. Dist. i.
2. Al. : « in apostolis aliis digniores. »

### *Quomodo dicat Scriptura, decimum ordinem ex hominibus compleri, cum non sint nisi novem ordines angelorum*

Notandum etiam quod decimus ordo legitur de hominibus restaurandus ; sed cum non sint nisi novem ordines, nec plures fuissent, etiam si illi perstitissent qui ceciderunt ; moventur lectores, quomodo Scriptura dicat, decimum ordinem compleri ex hominibus. Gregorius namque dicit, ubi supra, § 11, col. 1252, t. II, homines assumendos in ordinem angelorum, quorum alii assumuntur in ordinem superiorum, qui scilicet magis ardent charitate ; alii in ordinem inferiorum, qui scilicet minus perfecti sunt. Ex quo apparet non esse de hominibus formandum decimum ordinem, tanquam novem sint angelorum, et decimus hominum, sed homines pro qualitate meritorum statuendos in ordinibus angelorum. Quod ergo legitur decimus ordo complendus de hominibus, ex tali sensu dictum fore accipi potest quia de hominibus restaurabitur quod in angelis lapsum est, de quibus tot corruerunt, ut posset fieri decimus ordo. Propter quod Apostolus dicit, omnia restaurari in Christo quæ in cælis et quæ in terris sunt : quia per Christum redemptum est humanum genus, de quo fit reparatio ruinæ angelicæ. Tamen non minus salvaretur homo, si angelus non cecidisset.

### *Quod homines assumuntur juxta numerum stantium non lapsorum*

Non enim juxta numerum eorum qui ceciderunt, sed eorum qui permanserunt, homines ad beatitudinem admittuntur. Unde Gregorius, loco cit. : « Superna illa civitas ex angelis et hominibus constat : ad quam credimus tantos humani generis ascendere, quantos illic contingit angelos remansisse, sicut scriptum est in cantico Deuteronomii, cap. XXXII, 8 : *Statuit terminos populorum, juxta numerum angelorum Dei*[1]. »

### *Quod quidam putant, secundum numerum lapsorum angelorum, homines reparandos*

A quibusdam tamen putatur quod homines reparentur juxta numerum angelorum qui deciderunt ; ut illa cælestis civitas nec suorum civium numero privetur, nec majori copia regnet. Quod Augustinus in *Enchir.*, cap. XXIX, col. 246, t. VI, sentire videtur, asserens de hominibus plus salvari quam corruit de angelis, sed non minus, ita dicens : « Superna Hierusalem mater nostra, civitas Dei, nulla civium suorum numerositate fraudabitur ; aut uberiore etiam copia fortasse regnabit. Neque enim numerum aut sanctorum hominum aut immundorum dæmonum novimus, in quorum locum succedentes

1, Nicolaï : « Ita Septuaginta ; Vulgata vero : *Constituit terminos populorum juxta numerum filiorum Israel.*

filii catholicæ matris, quæ sterilis apparebat in terris, in ea pace de qua illi ceciderunt, sine ullo temporis termino permanebunt. Sed illorum civium numerus, sive qui est, sive qui fuit, sive qui futurus est, in contemplatione ejus artificis est qui vocat ea quæ non sunt, tanquam ea quæ sunt. » Ecce aperte dicit, non minus de hominibus salvari quam corruit de angelis; sed plus non asserit.

## DIVISIO TEXTUS

*Determinatis* his *quæ* pertinent ad statum creationis angelorum et ad distinctionem eorum per conversionem et aversionem, hic determinat ea quæ pertinent ad dignitatem bonorum ; et dividitur in partes duas : in prima determinat de *distinctione ordinum* ; *in* secunda determinat quosdam actus qui sequuntur ordines distinctos, x dist. : « Hic etiam investigandum est utrum omnes illi cælestes spiritus ad exteriora nuntianda mittantur. » Prima in duas : in prima determinat ordinum angelorum distinctionem ; in secunda ostendit quomodo homines assumuntur de ordine angelorum, ibi : « Est notandum quod decimus ordo[1] legitur de hominibus restaurandus. » Prima in tres : in prima ostendit ordinum distinctionem ; in secunda distinctionis principium quantum ad durationem, ibi : « Jam nunc inquirere restat utrum et isti ordines a creationis initio ita fuerint distincti » ; in tertia distinctionis modum quantum ad æqualitatem, ibi : « Præterea considerari oportet utrum omnes angeli ejusdem ordinis æquales sint. » Circa primum tria facit : primo ponit ordinum distinctionem ; secundo assignat distinctionis rationem, ibi : « Hic considerandum est quid appelletur ordo » ; tertio assignat causam nominationis ipsorum, ibi : « Hæc nomina non propter se, sed propter nos eis data sunt » ; et circa hoc duo facit : primo determinat veritatem ; secundo excludit objectionem, ibi : « Sed oritur hic quæstio talis. »

« Notandum est etiam, quod decimus ordo legitur de hominibus reparandus. » Hic ostendit quomodo homines ad angelorum ordines assumuntur ; et circa hoc duo facit : primo ostendit per quem modum assumuntur, utrum ad unum ordinem decimum, vel ad omnes novem ; secundo ostendit eorum qui assumuntur numerum, ibi : « Non enim juxta numerum eorum qui ceciderunt, sed eorum qui permanserunt, homines ad beatitudinem admittuntur » ; ubi duo facit : primo ostendit veritatem ; secundo excludit contrarietatem, ibi : « A quibusdam tamen putatur quod homines reparentur juxta numerum angelorum qui ceciderunt. »

1. Al. : « divinus ordo. »

# QUÆSTIO PRIMA

Hic quæruntur octo : 1º quid sit hierarchia ; 2º de actibus hierarchiæ ; 3º de distinctione hierarchiarum et ordinum ; 4º de nominatione ordinum distinctorum ; 5º de distinctione vel æqualitate personarum in uno ordine existentium ; 6º de connexione[1] hierarchiarum ; 7º de principio ordinum ; 8º de eorum restauratione per homines facta.

## *ARTICULUS PRIMUS*

### *Utrum definitio hierarchiæ data a Dionysio sit conveniens*

Ad primum sic proceditur : et ponitur definitio Dionysii in III cap. *Cælest. hierar.*, col. 163, t. I : « Hierarchia est divinus ordo et scientia et actio, deiforme, quantum possibile est, similans[2], ad inditas ei divinitus illuminationes proportionabiliter in Dei similitudinem conscendens. » 1. Videtur autem quod sit incompetens. Quia definitio nihil superfluum debet continere. Sed ipse alibi definiens hierarchiam dicit[3] : « Hierarchia est ad Deum, quantum possibile est unitas et similitudo. » Cum ergo in præassignata descriptione præter divinam similitudinem multa ponantur, videtur quod sint superflua.

2. Præterea, pars non debet poni in definitione totius, ad minus sicut genus. Sed ordo est pars hierarchiæ, cum unaquæque hierarchia tres ordines contineat. Ergo videtur inconvenienter dicere : « Herarchia est ordo. »

3. Præterea, in angelis non tantum est ordo secundum scientiam, sed etiam secundum alia dona et naturalia et gratuita ; quæ omnia excellentius sunt in superioribus quam in inferioribus. Ergo sicut ponit scientiam, debuit alia dona ponere.

4. Præterea, actio pertinet ad ministrantes. Sed hierarchia est communis ministrantibus et assistentibus. Ergo videtur quod describat commune per proprium ; quod est contra artem definitionum.

5. Præterea, idem non potest poni in diversis generibus non subalternatim positis. Ergo videtur, cum scientia, et actio, et ordo non subalternentur invicem, quod inconvenien-

1. Sic codd. ; Parm. : « generatione. »
2. Nicolaï : « deiformi quam possibile est assimilans. »
3. I *De cæl. hierar.*, col. 119, t. 1, de deificatione loquens.

ter assignantur hierarchiæ tanquam genera in prædicta descriptione.

6. Præterea, in divinis personis non est ordo scientiæ et actionis, cum sit una scientia et actio trium. Hoc autem pertinet ad rationem hierarchiæ, quod sit ordo scientiæ et actionis. Ergo videtur quod non similet deiforme[1].

7. Præterea, idem est deiformitas et similitudo divina. Ergo videtur esse verborum inculcatio, cum dicit : « In divinam similitudinem ascendens, » postquam dixerat : Deiforme similans. »

Solutio. — Respondeo dicendum, quod hierarchia dicitur, quasi sacer principatus a « hieron[2], » quod est sacrum, et « archon, » quod est princeps. In omni autem principatu requiritur gradus potestatis et finis ; unde in sacro principatu oportet hujusmodi sacra et divina esse : et ideo, sicut in principatu sæculari[3] finis est ut subjecta multitudo pacifice disponatur ad bonum intentum a principe, sicut patet in exercitu, qui, secundum Philosophum, XI *Metaphysic.*, text. 52, ordinatur ad bonum ducis sicut ad finem ultimum ; ita oportet quod in sacro principatu finis sit assimilatio ad Deum. Hunc autem finem non est possibile angelos consequi nisi per ordinatam actionem, ad quam exigitur ordinata potestas et scientia dirigens : et ideo in definitione hierarchiæ ponitur ordo, in quo exprimitur gradus potestatis, et scientia sicut dirigens, et actio sicut ad finem inducens, et Dei similitudo sicut finis intentus.

Ad primum ergo dicendum, quod finis est causa causarum : et ideo definitio quæ sumitur ex fine, formalior est inter omnes definitiones, et medium demonstrans eas ; et ideo illa descriptio hierarchiæ : « Est ad Deum unitas et similitudo ». est sicut definitio quæ est medium demonstrationis. Hæc autem, « hierarchia est ordo, scientia et actio, » si nihil addatur, est quasi demonstrationis conclusio, quia includit essentialia principia hierarchiæ ; unde Dionysius eam ex prædicta concludit. Sed illa quæ posita est, perfecta est, quia comprehendit utrumque ; unde est quasi demonstratio positione differens.

Ad secundum dicendum, quod ordo potest sumi dupliciter : vel secundum quod nominat unum gradum tantum,

1. Al. : « similiter deiformi » ; Nicolaï autem : « quod non ac similiter deiformi. »
2. Al. : « hieros, » et infra « acros ».
3. Parm. : « sæcularis. »

sicut qui sunt unius gradus, dicuntur unius ordinis ; et sic ordo est pars hierarchiæ : vel secundum quod nominat relationem quæ est inter diversos gradus, ut ordo dicatur ipsa ordinatio ; et sic sumitur quasi abstracte, et sic ponitur in definitione hierarchiæ ; primo autem modo sumitur concretive, ut dicatur ordo unus gradus ordinatus.

Ad tertium dicendum, quod sicut anima in corpore quemdam effectum inducit immediate in omnibus membris, ut esse, inquantum est forma corporis, alium autem inducit in uno membro mediante alio, ut motum : ita etiam Deus in omnibus ordinibus cælestis hierarchiæ immediate inducit vitam naturæ, gratiæ et gloriæ ; sed ad executionem officiorum divinorum movet eos ordinate, per primos medios, et per medios ultimos : et ideo non ponitur natura, vel gratia, vel gloria in definitione hierarchiæ, sed scientia, velut dirigens actionem in divinis officiis.

Ad quartum dicendum, quod actio circa nos exercita, est propria ministrantium, quæ non ponitur in definitione hierarchiæ ; sed actio cognitionis[1], prout significat transfusionem percepti luminis a Deo ex uno in alium[2], communis est omnibus.

Ad quintum dicendum, quod Dionysius non intendit ordinare definitionem, sed principia essentialia hierarchiæ tangere : quorum aliquod est sicut materiale, per modum generis se habens, scilicet ordo ; alia vero sunt sicut formalia complentia rationem hierarchiæ per modum differentiæ ; quorum primum est ipsa receptio divini luminis, quæ in scientia importatur, quia scientia illa est secundum receptionem divini luminis ; et secundum est ejus transfusio in alterum, quam designat actio ; et tertium est consecutio finis in Dei similitudinem ; et sic patet quod semper sequens est formale respectu præcedentis. Unde si debet ordinate tradi definitio, potest sic dici, quod hierarchia est divinus ordo secundum scientiam[3] et actionem, etc.

Ad sextum dicendum, quod secundum quosdam in divinis personis est quædam hierarchia, quam dicunt supercælestem, quæ attenditur secundum ordinem naturæ in personis divinis, quam assimilat hierarchia cælestis angelorum et subcælestis hominum. Sed hoc non est conveniens, nec secundum intentionem Dionysii : quia in divinis personis principatum

1. Al. : « communis. »
2. Al. : « ab una in aliam » ; Nicolaï : « a Deo in alium. »
3. Al. : « conscientiam. »

ponere unius ad alterum, est hæreticum ; aut quod Pater purget Filium, vel illuminet, vel perficiat, vel quod id quod Patris est, recipiatur in Filio inferiori modo : quæ tamen requiruntur ad rationem hierarchiæ, secundum intentionem Dionysii et secundum vocabuli significationem. Et ideo dicendum est aliter ; scilicet quod similat deiforme, inquantum per lumen perceptum divinæ claritati assimilatur, non quidem per æquiparantiam, sed secundum suam proportionem : propter quod dicit : « Quantum possibile est. » Omnis etiam perfectio creaturæ est similitudo divinæ bonitatis, sed quædam altera[1] expressior.

Ad septimum dicendum, quod alicui agenti vel imprimenti potest aliquod recipiens assimilari dupliciter : vel secundum formam tantum, vel secundum formam et actionem ; sicut aliquid illuminatur a sole, ut etiam alia illuminet ad similitudinem solis, sicut luna ; et hæc est assimilatio secundum convenientiam in forma et actione. Aliquod autem illuminatur ut in seipso luceat, sed lumen in alterum non transfundat[2], ut terrestria colorata, quia color est aliquid lucis. Sic etiam assimilantur angeli Deo in receptione divini luminis ; et hæc assimilatio ostenditur in hoc quod dicit : « Deiforme, inquantum possibile est, similans ; » et etiam in transfusione ejusdem in alios ; et hoc ostenditur cum dicitur : «Ad inditas illuminationes, » id est secundum virtutem et regulam datarum illuminationum « ascendens in Dei similitudinem, » operando in alios secundum suam proportionem ; et ideo nominat ascensum, quia in hoc est perfectio similitudinis, et omnium divinius est Dei cooperatores fieri, sicut ibidem dicit Dionysius : propter quod etiam philosophi posuerunt finem intelligentiarum moventium orbes, quem intendunt assimilationem divinam in causando. Et sic patet quod prima similitudo respondet scientiæ, sed secunda actioni.

## *ARTICULUS II*

### *Utrum unus angelus purget alium*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod unus angelus alium non purget. Purgatio enim non est nisi per gratiam. Sed solius Dei est dare gratiam. Ergo ipse solus purgat.

1. Parm. : « licet quædam sit expressior alia. »
2. Parm. : « aliqua illuminantur... luceant... transfundant... »

2. Præterea, purgatio[1] non est nisi ab immunditia. Sed in angelis bonis post casum malorum, nulla remansit immunditia. Ergo non est ibi purgatio.

3. Item, videtur quod nec illuminatio unius per alterum fiat. Quia informare mentem est solius Dei, ut ait Augustinus, lib. III[2] *De Trinit.*, cap. VIII, § 14, col. 876, t. VIII. Sed illuminari non potest angelus, nisi mens sua informetur. Ergo videtur quod unus angelus alium non illuminet.

4. Præterea, sicut habetur Matth., XXIII, 10 : *Magister vester unus est Christus ;* ubi dicit Augustinus, *Tract. III in Epist. Joan.*, § 13, col. 2004, t. III, quod ipse solus est qui interius docet. Sed illuminatio est per modum cujusdam doctrinæ. Ergo videtur quod solus Deus mentem angeli illuminet.

5. Præterea, omnes angeli beatitudinem suam habent ex hoc quod immediate vident Deum. Sed Deus est sufficiens medium ad omnium cognitionem. Ergo videtur quod unus alium non illuminet.

6. Præterea, si unus illuminat alium, aut hoc facit creando novum lumen in mente ejus, aut transmutando lumen a Deo receptum. Sed primum est hæreticum, cum angeli non sint creatores. Secundum autem videtur impossibile, nisi ponatur aliquod medium deferens, sicut in illuminatione corporali : quod ibi non est etiam facile fingere. Ergo videtur quod unus alium non illuminet.

7. Item, videtur quod nec perficiat. Quia, ut supra dictum est[3], perfectio quæ possibilis est in angelo, est vel naturæ conditæ, vel glorificatæ. Sed neutra potest esse in angelo ab angelo. Ergo videtur quod unus alium non perficiat.

8. Præterea, nulla perfectio potest esse in angelo nisi secundum receptionem divini luminis. Sed hæc receptio est per illuminationem. Ergo perfectio ab illuminatione non differt.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod actio non potest esse nisi secundum exigentiam rei cujus est actio. Cum autem hierarchia perficiatur in scientia, ut ex definitione patet, oportet ut actio hierarchica in transfusione scientiæ consistat : unde dicit Dionysius, VII cap. *Cæl. hier.*, col. 206, t. I, quod purgatio, illuminatio et perfectio est divinæ scientiæ assumptio. Ad scientiam autem concurrunt duo in sui acquisitione : scilicet expulsio contrarii vel privationis, et consum-

1. Al. : « proportio. »
2. Parm. : « lib. VI. »
3. Dist. IV.

matio ejus ; sicut est etiam in acquisitione cujuslibet formæ. Sed consummatio scientiæ in duobus consistit, sicut et visio corporalis ad quam requiritur lumen sub quo videatur visibile, et consequitur cognitio ipsius visibilis : similiter etiam per lumen intellectuale habetur cognitio intellectiva. Ergo quantum ad remotionem privationis est purgatio, quantum ad influentiam luminis est illuminatio ; sed quantum ad cognitionem consequentem, in quam dirigit lumen sicut in ultimum terminum, est perfectio ; et propter hoc perfectiores[1] a Dionysio dicuntur, secundum traditionem sacrarum doctrinarum.

Ad primum ergo dicendum, quod purgatio a culpa est per gratiam ; sed a nescientia est per lumen doctrinæ : et hoc etiam ab alio esse potest quam a Deo.

Ad secundum dicendum, quod purgatio quæ est in angelis non est ab immunditia, sed a dissimilitudinis confusione, ut dicitur in III *Cæl. hier.*, col. 163, t. I, vel a nescientia, ut dicitur in VII[2] cap. *Cæl. hier.*, § 3, col. 210, t. I, et hæc duo in idem redeunt ; confusio enim intellectus est ex hoc quod est in potentia respectu plurium ; et in hoc dissimilis est a primo intellectu, scilicet divino, cui nulla possibilitas admiscetur. Per lumen ergo receptum a Deo, mediante superiori angelo, liberatur intellectus angelicus ab hac dissimilitudinis confusione, inquantum terminatur ad unum ; cui fortius inhæret, quanto magis medium cognitionis efficax est : sicut patet in eo qui nescit quam partem contradictionis eligat ; sed intento medio probabili, magis ad unam flectitur ; sed, addito medio demonstrativo, firmatur in illo.

Ad illud quod postea de illuminatione quæritur, dicendum quod circa hoc contrarie quidam opinati sunt. Quidam enim dixerunt angelos inferiores nunquam essentiam Dei videre ; sed per illuminationem superiorum, qui eum immediate vident, Dei notitiam capere : cui obviat quod dicitur Matth., XVIII, 10 : *Angeli eorum semper vident faciem Patris mei ;* ubi loquitur de angelis inferioris ordinis, hominibus ad custodiam deputatis. Alii vero e contrario dicunt angelos omnes immediate a Deo illuminationem recipere, negantes inferiores a superioribus illuminari, et negantes totum hoc quod Dionysius de angelis tradit auctoritatibus sacræ Scripturæ probatum, et consonum philosophorum doctrinæ. Unde, mediam viam eligentes, dicimus omnes quidem angelos essen-

1. Parm. : « perfectiones. »
2. Parm. : « cap. VI. »

tiam divinam immediate videre, ex quo beati sunt ; sed non est necessarium quod qui videt causam, videat omnes ejus effectus, nisi ipsam secundum totam potentiam comprehendat ; sicut Deus, seipsum comprehendens, omnia cognoscit ; aliorum autem qui ipsum videndo non comprehendunt, unusquisque tanto plura in eo cognoscit, quanto ipsum plenius capit fruitione gloriæ ; sicut etiam ex principiis speculativis, qui melioris intellectus est, plures conclusiones elicere potest. Unde in his divinis effectibus pertinentibus ad statum naturæ vel gratiæ, quæ per angelorum officia dispensantur, superiores inferiores illuminant et instruunt, ut expresse habetur in VII *Cæl. hier.*, § 3, col. 210, et in principio IV *De divinis nominibus*, § 1, col. 695, t. I.

Quod ergo tertio objicitur, quod mentem solus Deus formare potest, dicendum quod verum est instituendo[1] per gratiam ; sed de hac formatione nihil ad præsens.

Ad quartum dicendum, quod sicut in actionibus naturalibus inferius agens non habet efficaciam in productione effectus nisi per virtutem agentis primi, quæ vehementius imprimit in effectum, ita etiam in intellectualibus inferior illuminans nihil potest efficere nisi per virtutem primi illuminantis : et propter hoc ipse Deus est qui omnes docet ; nec tamen excluditur ab aliis illuminatio, sicut nec ab agentibus naturalibus naturalis actio. Vel dicendum quod docere proprie dicitur qui in cognitionem rei ducit. Sicut autem in cognitionem coloris sensibilem pervenit homo ex duobus, scilicet ex visibili objecto, et ex lumine sub quo videtur, unde et uterque dicitur demonstrare rem, scilicet qui lumen præparat, et qui objectum repræsentat, ita etiam ad cognitionem intellectualem duo exiguntur : scilicet ipsum intelligibile, et lumen per quod videtur ; et ideo dupliciter dicitur aliquis docere, vel sicut proponens intelligibile, vel sicut præbens lumen ad intelligendum. Hoc autem lumen est duplex. Unum intrinsecum vel connaturale intellectui, cui similatur lumen quod est de compositione oculi ; et per collationem hujus luminis solus Deus docere dicitur. Secundum lumen est superveniens[2] ad confortationem connaturalis luminis, cui similatur in visu corporali lumen solis vel candelæ ; et sic potest angelus alium angelum vel etiam hominem illuminare ad aliquid cognoscendum. Non autem homo sic docere potest, cum in eo lumen intellectuale debilissime recipiatur. Quidam tamen dicunt quod nullo

1. Al. : « justificando. »
2. Al. : « lumen, quod superveniens. »

modo angelus docet sicut lumen præbens : quod expresse dictis Dionysii, *De cæl. hier.*, c. x, col. 271, t. I, contrariari videtur. Similiter etiam intelligibile duplex est. Unum ad quod intelligendum sufficit intellectus alicujus hominis, dummodo sibi considerandum proponatur ; unde et ipse proponens docere dicitur quasi in cognitionem ducens, sicut in visu corporali monstrat rem qui eam coram oculis ponit. Aliud est ad cujus cognitionem non sufficit intellectus discipuli, nisi in hoc manuducatur per aliquid sibi magis[1] notum : unde et qui hoc magis notum sibi proponit, docere eum dicitur. Hujus simile est in visu corporali in hoc quod aliquis alicui rem a longe apparentem digito monstrat ; et his duobus modis homo docere dicitur ; et hæc doctrina est non per modum illuminationis, sed per modum locutionis.

Ad quintum dicendum, quod quamvis Deum omnes videant, non tamen ipsum comprehendunt ; et ideo non oportet quod omnia omnes in ipso cognoscant : et propter hoc non removetur quin unus angelus, qui aliquid in Verbo Dei cognoscit, possit quantum ad hoc alium illuminare angelum qui hoc in Verbo Dei non cognoscit.

Ad sextum dicendum, quod sicut in corporalibus illud quod est in actu agit per hoc quod edūcit potentiam patientis in actum, ita etiam cum intellectus inferioris angeli sit in potentia respectu quorumdam, poterit per superiorem angelum, qui est in perfectiori actu, reduci in actum similem, non per creationem alicujus novi luminis, nec per hoc quod idem numero lumen quod est in superiori recipitur ab inferiori. Nec oportet esse aliquod medium deferens virtutem agentis : quia in eis falso imaginatur quis distantiam situalem, sed quod est in corporibus situs, hoc est in spiritualibus ordo, secundum Augustinum.

Ad septimum dicendum, quod perfectio hic dicitur illud ad quod terminatur motus illuminationis ; non autem perfectio gloriæ vel naturæ.

Ad octavum dicendum, quod istæ tres actiones quandoque conjunguntur ; et ideo non differunt nisi secundum rationem : quia omnis perfectio in hoc quod perficit, illuminat et purgat, et omnis illuminans purgat ; sed non convertitur, ut patet præcipue in nostra hierarchia secundum Dionysium : non enim quamlibet purgationem sequitur luminis receptio, sed perfectam : et similiter non quamlibet illuminationem sequitur perfectio cognitionis, sed consummatam.

1. Parm. omittit : « magis. »

## *ARTICULUS III*

### *Utrum hierarchia angelica dividatur convenienter in tres hierarchias et novem ordines*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter dividatur angelica hierarchia in tres hierarchias et in novem ordines. Aut enim illa divisio est per divisionem totius integralis in partes, vel generis in species. Primo modo non dividitur, quia definitio communis non conveniret partibus, sicut definitio domus non convenit parieti : nec item per modum generis, quia non omnes ordines æqualiter se habent ad participandum rationem hierarchiæ. Ergo videtur quod nullo modo possit esse competens divisio.

2. Præterea, quanto aliquid est propinquius uni primo, tanto est minoris multiplicationis. Sed hierarchia angelica media est inter nos et Deum, ut in IV cap. *Cæl. hier.*, col. 178, t. I, dicitur. Ergo cum hominum sit tantum una hierarchia, videtur quod angelorum non sint tres hierarchiæ.

3. Præterea, superius et inferius in angelis non est secundum diversam proportionem ad[1] receptionem divinorum. Sed ordines se habent sicut superius et inferius. Ergo videtur quod sit in eis diversa proportio ad receptionem divinorum. Sed similiter[2] hierarchiæ se habent secundum superius et inferius. Ergo videtur quod eadem sit ratio distinguendi ordines et hierarchias.

4. Præterea, ratio hierarchiæ consistit in ordine potestatis. Sed potestates determinantur per actus. Cum ergo ratio hierarchica sit triplex, ut dictum est, videtur quod sint tantum tres ordines cælestis hierarchiæ.

5. Præterea, ecclesiastica hierarchia exemplata est a cælesti, secundum Dionysium, cap. I *Cæl. hier.*, § 3, col. 123, t. I. Sed in ecclesiastica hierarchia, secundum eumdem, sunt tantum tres ordines. Ergo videtur quod similiter in cælesti.

6. Præterea, unitas ordinis est, ut in *Littera* dicitur, ex hoc quod multi spiritus conveniunt in uno munere gratiæ. Sed dona Spiritus sancti sunt septem, ut habetur Isa., XI. Ergo videtur quod sunt tantum septem ordines angelorum.

7. Præterea, videtur esse diversitas in distinctione hierarchiarum, secundum Gregorium et Dionysium : quia Dionysius, VIII *Cæl. hier.*, col. 238, t. I, ponit virtutes medium ordi-

1. Parm. : « et. »
2. Al. : « et similiter. »

nem secundæ hierarchiæ, et principatus primum tertiæ hierarchiæ. Gregorius autem, *Hom.* XXXIV *in Evang.*, § 10, col. 1251, t. II, e converso : et quæritur ratio hujus.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod in angelis invenitur triplex distinctio : una est hierarchiarum ad invicem ; secunda est ordinum in eadem hierarchia ; tertia est personarum ejusdem ordinis : et quælibet illarum sumitur secundum diversam proportionem ad receptionem divini luminis. Diversitas enim hierarchiarum est secundum diversum modum recipiendi divinas illuminationes ; diversitas vero ordinum est secundum diversos actus quos divinum lumen perficit secundum perfectius et minus perfectum ; diversitas vero personarum unius ordinis est secundum diversam virtutem in executione actus minus vel magis efficaci ; verbi gratia : nostra hierarchia distinguitur ab angelica in hoc quod nostra perficitur[1] divino lumine velato per similitudines sensibiles tam in sacramentis quam in metaphoris Scripturarum ; sed angelica perficitur lumine simplici et absoluto : et cum dictus modus sit communis omnibus qui sunt in nostra hierarchia, tamen eorum sunt diversi actus, secundum quos diversi ordines distinguuntur. Alius enim est actus sacerdotum et diaconorum ; et in exercitio cujuslibet horum actuum quidam sunt aliis magis idonei. Angeli autem omnes, quamvis in hoc modo conveniant quod sine inquisitionis discursu et sine velamine figurarum, divinum lumen recipiunt ; tamen differunt in hoc quod quidam eorum recipiunt in majori universalitate quam alii ; unde superiores dicuntur habere scientiam magis universalem, ut dictum est. Hoc autem non potest nisi tripliciter variari. Aut enim cognitionem divinorum effectuum recipiunt in ipsa causa prima universali ; et hic modus est proprius primæ hierarchiæ, quæ est proportionata ad recipiendum illuminationes in ipso fulgore divini luminis ; et propter hoc dicuntur circa Deum esse, et[2] omnes ordines ejus denominantur ab operatione circa Deum. Aut cognoscunt res in universalibus rerum rationibus ; et hic est modus secundæ hierarchiæ : et ideo angelorum hujus hierarchiæ est accipere perfectionem cognitionis per illuminationem primæ hierarchiæ, in qua sunt formæ maxime universales ; et propter hoc ordines hujus hierarchiæ non denominantur ab operationibus[3] circa Deum, sed nominibus pertinentibus

1. Al. : « in divino. »
2. Parm. : « ut. »
3. Parm. : « operibus. »

ad potestatem operandi in res, inquantum formæ per quas cognoscunt, sunt operativæ ad minus respectu effectuum, in quibus Deo ministrant : et quia istæ formæ sunt universales, nominantur a potestate non limitata vel determinata ad aliquem vel ad aliquos. Aut cognoscunt res in propriis rationibus, et hic est modus ultimæ hierarchiæ, in qua sunt formæ maxime[1] particulares et proportionatæ ut ab eis recipiantur in intellectus nostros : propter quod dicuntur angeli hierarchiæ tertiæ accipere divinum lumen, secundum convenientiam hierarchiæ nostræ ; et inde est quod ordines tertiæ hierarchiæ denominantur ab actibus limitatis circa unum hominem, vel unam provinciam. Hujus autem simile potest videri in terrenis principatibus : quia ministrorum qui sunt sub uno rege, quidam operantur immediate circa personam regis, quasi cubicularii, et consiliarii, et assessores ; et hoc competit primæ hierarchiæ respectu Dei. Quidam vero habent officia ad regimen regni in communi, non deputati huic vel illi provinciæ, ut domini regalis curiæ, et principes militiæ, et judices curiæ, et hujusmodi : et his[2] similes sunt angeli secundæ hierarchiæ. Quidam vero præponuntur ad regimen alicujus partis regni, ut præpositi et balivi, et hujusmodi officiales minores : et his similes sunt ordines tertiæ hierarchiæ. Et sic patet definitio trium hierarchiarum.

Ordinum autem primæ hierarchiæ sic potest accipi numerus et distinctio, secundum tres actus fruitionis quibus anima Deo fruitur : quorum unus est comprehendere vel tenere, quo perficitur memoria ; et secundum hoc accipitur ordo thronorum, quia in eis sedet Deus et quiescit, dum eos in se quiescere facit. Alius actus est videre, quo perficitur intelligentia[3] ; et secundum hoc accipitur ordo cherubim, qui interpretatur plenitudo scientiæ. Alius actus est amare, quo perficitur voluntas, et secundum hoc accipitur ordo seraphim, qui interpretantur ardentes vel incendentes[4] : et quia in hoc actu est completissima unio ad Deum, ex eo quod amor facit interiora amati penetrare[5]; ideo ordo seraphim est primus : secundus cherubim, propter unitatem assimilationis, in qua completur scientia in actu ; tertius est thronorum, quia in sessione importatur unio secundum contactum solum.

1. Parm. omittit : « maxime. »
2. Al. deest « et his ».
3. Parm. : « intellectiva. »
4. Parm. : « interpretatur ardens vel incendens. »
5. Parm. : « penetrari. »

Ordinum vero secundæ hierarchiæ sic potest accipi divisio et numerus : quia regimen alicujus communitatis est secundum hoc quod ordinate et pacifice bonum commune dispensatur. Hic autem ordo pacis disponitur tribus : scilicet aliquo sententiante quid unicuique debeatur ; et ad hoc est ordo potestatum, unde dicuntur arcere aereas potestates ; et hic non est ultimus finis, sed quietem et utilitatem bonorum dispensare, sicut potestas sæcularis suspendit latronem ad pacem civitatis. Sed sententia debet esse efficax et recta : sed ad hoc ut sit efficax, indiget aliquo adjuvante et propugnante, ut nihil sit impossibile exequi quod per sententiam determinatur ; et ad hoc est ordo virtutum, quæ attingunt ultimum in operandis omnibus difficilibus pertinentibus ad ministeria divina ; et ideo attribuitur eis miracula facere : quia obviare legibus naturæ est arduissimum. Ad hoc autem quod sit recta, indiget aliquo dirigente et imperante ; et ad hoc ordo dominationum est, ad quem pertinet dirigere in omnibus ministeriis divinis, sicut architector in mechanicis, qui etiam est præceptivus ; et ideo hic ordo est primus secundæ hierarchiæ, quia ab ipso dirigitur et imperatur quidquid in ministeriis divinis per angelos agitur ; et secundus est ordo virtutum, a quibus actus potestatum efficaciam habet, sicut et leges sæculares oportet esse armatas, ut habeant vim coactivam.

Ordinum autem tertiæ hierarchiæ sic numerus et ordo accipitur : quia cum habeant potestatem limitatam, oportet quod actus eorum vel limitentur ad unam provinciam vel ad unum hominem. Si ad unam provinciam, sic est ordo principatuum, ut princeps Persarum, qui præerat Persis, de quo habetur Daniel., x. Si autem limitatur ad unum hominem, aut est de his quæ pertinent ad ipsum tantum, et sic est ordo angelorum, unde dicuntur minima nuntiare, quorum est etiam singulos homines[1] custodire ; aut de his quæ pertinent ad bonum multorum, quæ explentur per actum unius singularis personæ, et ad hoc est ordo archangelorum, sicut Gabriel qui nuntiavit nativitatem Christi et Joannis Baptistæ ; et ideo nomen eorum compositum est ex duobus ordinibus extremis : dicuntur enim archangeli, quasi principes angeli ; et propter hoc etiam dicuntur majora nuntiare, quia bonum gentis est divinius quam bonum unius hominis, secundum Philosophum, in I *Ethic.*, cap. I. Numerus autem eorum qui sunt in unoquoque ordine ignotus est nobis.

1. Parm. omittit : « homines. »

Ad primum ergo dicendum, quod divisio hierarchiæ in ordines est totius potestativi in partes potentiales, sicut anima dividitur in suas potentias : et hoc totum est quasi medium inter totum universale et integrale. Universale enim est secundum essentiam et completam virtutem in qualibet sua parte, unde de omnibus æqualiter prædicatur ; sed integrale nec est secundum essentiam nec secundum virtutem totam in unaquaque suarum partium, et ideo nullo modo de parte prædicatur ; sed totum potentiale adest quidem secundum essentiam cuilibet parti, sed secundum completam virtutem est in parte suprema, quia semper superior potentia habet in se completius ea quæ sunt inferioris : et ista est comparatio hierarchiæ ad ordines.

Ad secundum dicendum, quod omnes homines sunt unius speciei ; et ideo in omnibus est unus modus communis recipiendi divinas illuminationes, et propter hoc omnium est hierarchia una. Sed angeli sunt diversarum specierum ; et propter hoc in diversis hierarchiis ordinantur secundum diversum modum receptionis, ut dictum est. Sed verum est quod quælibet natura in angelis est magis una et simplex quam natura humana, quæ est ultima natura intellectualis.

Et per hoc patet responsio ad tertium : quia sicut humanæ hierarchiæ sunt tres ordines, secundum Dionysium, *De eccles. hier.*, cap. v, § 3, etc., col. 503, t. I, ita cujuslibet cælestis ; unde secundum tres hierarchias sunt novem ordines, ut sic in omnibus Trinitatis similitudo reluceat, secundum principium, medium et finem.

Ad quartum dicendum, quod in nostra hierarchia distinguuntur ordines secundum tres actiones hierarchicas : quia ministrorum est purgare, sacerdotum illuminare simul et purgare, sed episcoporum perficere. Talis autem distinctio non potest esse in cælesti hierarchia : quia minimus ordo angelorum est superior supremo ordine nostræ hierarchiæ : unde potest et perficere, et illuminare, et purgare.

Ad quintum dicendum, quod diversitas proportionum potest sumi multipliciter : aut secundum diversum genus proportionis, sicut duplum et sesquialterum ; quorum primum est multiplex, secundum superparticulare : alia est enim genere proportio quatuor ad duo, quoniam dupla ; et trium ad duo, quoniam sesquialtera : aut secundum diversas species ejusdem generis, sicut duplum et triplum ; quorum est unum genus proportionis, scilicet multiplex : aut secundum diversos numeros in eadem specie proportionis, ut quatuor ad duo, et sex ad tria : et prima diversitas competit distinctioni

hierarchiarum, secunda distinctioni ordinum, tertia distinctioni personarum unius ordinis.

Ad sextum dicendum, quod dona secundum quæ distinguuntur ordines sunt dona perficientia in actibus hierarchicis, et hæc variantur, ut dictum est : dona autem[1] et virtutes perficiunt ad actus personales ; et ideo secundum ea ordines non distinguuntur.

Ad septimum dicendum, quod ordinatio Dionysii est rationabilior : quia ipse distinguit secundam hierarchiam a tertia secundum universale et particulare, non limitatum et limitatum : et ideo virtutes ponit in secunda, et principatus in tertia. Gregorius autem non multum intendit ordinare, sed numerare. Nihilominus ista ordinatio potest sumi secundum actus exteriores et secundum conformitatem ad nostram hierarchiam : et quia in nostra hierarchia habentes prælationem sunt super personas privatas, ideo in secunda hierarchia ordinat illos quorum nomina important officium prælationis, scilicet dominationes, principatus et potestates ; in tertia autem ordines quorum actus sunt etiam personarum privatarum, ut mirabilia facere, quæ est virtutum, et nuntiare magna, quod est archangelorum, et nuntiare parva, quod est angelorum.

## *ARTICULUS IV*

### *Utrum nomina angelorum convenienter distinguantur*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod nomina angelorum non convenienter distinguantur. Nomen enim totius non debet parti imponi. Sed ordo est pars hierarchiæ. Cum ergo hierarchia sit idem quod sacer principatus, ut dictum est, videtur quod nullus ordo principatus debeat dici.

2. Præterea, nomen totius non debet imponi alicui ordini illius naturæ. Sed omnes cælestes spiritus angeli vocantur. Ergo videtur quod ultimus ordo angelorum non debeat nomine angelorum vocari.

3. Præterea, illud quod est superioris ordinis, non necessario invenitur in inferiori, quamvis e contrario. Sed nomina respondent rebus. Cum ergo omnes angeli dicantur cælestes virtutes secundum Dionysium, cap. IX *Cæl. hier.*, col. 283, t. I, videtur quod hoc nomine non debeat nominari medius

1. Forte « dona autem Spiritus sancti perficiunt », etc.

ordo secundæ hierarchiæ : quia nomina superiorum non sunt inferiorum.

4. Præterea, omnis virtus est media inter essentiam et operationem. Sed nullus ordo vocatur in angelis nomine essentiæ vel operationis. Ergo nec etiam nomine virtutis.

5. Præterea, per nomina ordinum devenimus in proprietates eorum, secundum Dionysium, lib. cit., cap. VII[1], col. 206, t. I. Sed nulli angelo convenit per charitatem inflammare, nec in voluntatem imprimere : quia hoc solius Dei est. Ergo videtur quod inconvenienter dicantur seraphim incendentes.

6. Præterea, ardere charitate, et videre Deum, et tenere ipsum, sunt de substantia beatitudinis. Sed omnes angeli sunt beati. Ergo nulli ordines debent ab his actibus nominari.

7. Præterea, quæritur, quomodo differant hæc tria, « seraph, seraphin, » et « seraphim; » et « cherub, cherubin, » et « cherubim. »

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod circa nominationes ordinum attendendum est, quod sicut unusquisque ordo est altior, ita etiam a perfectiori nominatur : et quamvis ea quæ sunt superiorum participentur quodammodo ab inferioribus, et e converso[2], non tamen debent esse confusa nomina, sed distincta. Ad hoc enim quod aliquod nomen nominet proprie aliquam rem, duo requiruntur : scilicet quod hoc quod significatur per nomen, habeatur perfecte secundum completum actum, et ut sit ultima perfectio ejus : et quia omnis denominatio est a forma, quæ dat esse et est principium operationis ; ideo angeli denominantur ab eo quod est in eis loco formæ, tanquam a digniori. Verbi gratia, in homine est quædam participatio intellectus : et quia non habet plenum actum intellectus, ut sine inquisitione et imaginatione intelligere possit, ideo in ordine intellectualium non ponitur. Similiter etiam quamvis sensum habeat secundum completissimam operationem respectu omnium animalium : quia tamen sentire non est secundum ultimam perfectionem ejus, non ponitur in ordine sensitivorum, sed in ordine rationalium : quia rationis actum plene habet, et est actus ejus inquantum est homo. Secundum hoc ergo dico, quod donum superiorum est in inferioribus secundum quamdam participationem, non secundum completum actum : et ideo ab eo non possunt denominari ; e contrario vero dona inferiorum sunt in superioribus eminentius : sed in illis actibus non est

1. Parm. : « cap. VI. »
2. Parm. : « contrario. »

ultimum complementum eorum, unde ab his non denominantur sicut proprio nomine : et inde est quod dicuntur sibi in denominationibus cedere, ut scilicet superior ordo ab excellentiori actu proprium nomen sortiatur.

Ad primum ergo dicendum, quod principatus communiter sumptus ad cujuslibet prælationis officium, intelligitur nomine hierarchiæ ; sed principatus specialiter sumptus ad regimen determinatæ provinciæ, est nomen unius specialis ordinis.

Ad secundum dicendum, quod nomen angeli designat manifestationem, cum angelus nuntius dicatur : esse enim manifestativum simpliciter convenit omnibus, inquantum scilicet secundum descensum ordinum, lumen intellectuale est in eis minus simplex et magis proportionatum intellectui sequentium ; et ideo dicit Dionysius in x cap. *Cæl. hierar.* § 2, col. 274, t. I, quod semper inferior angelus manifestat superiorem omnibus sub se ordinatis ; et ideo esse manifestativum omnium superiorum respectu nostri est ultimi ordinis : propter quod ultimum ordinem, angelorum nomine significamus, aliis ordinibus nominatis ab his quæ designant excellentiorem modum nuntiandi vel manifestandi ; et per hunc modum angelus est nomen naturæ, quia conditionem naturæ exprimit. Sed si nuntiare sumatur secundum exterius ministerium quod exercent, sic angelus est nomen officii, non naturæ, ut dicit Gregorius, *Hom.* xxxiv *in Evang.*, § 8, col. 1250, t. II.

Ad tertium dicendum, quod nomen virtutum, secundum quod nominat specialem ordinem, sumitur a speciali dono vel actu, quod est exequi et perficere quidquid est arduum et difficillimum in ministeriis divinis ; sed secundum quod convenit omnibus cælestibus spiritibus, sumitur a virtute consequente naturam.

Ad quartum dicendum, quod angelorum nomina quædam sunt communia omnibus ordinibus, quædam autem propria determinatorum ordinum. Communium autem quædam sumuntur ab essentia vel aliqua conditione naturali, ut quod dicuntur cælestes essentiæ, et angeli, et spiritus, et divinæ mentes, et divini intellectus, et cælestes animi ; quædam vero a virtute, ut quod dicuntur cælestes virtutes ; quædam vero ab operatione, ut quod dicuntur angeli ; sed nomina specialium ordinum sumuntur a donis superadditis et officiis consequentibus dona ; et ideo nomina specialium ordinum magis possunt æquivocari cum nominibus generalibus quæ sumuntur a virtute et ab operatione, quæ essentiæ superad-

duntur, quam cum illis quæ sumuntur a natura, quæ non superadditur, sed substernitur.

Ad quintum dicendum, quod seraphim non dicuntur incendentes quasi habitum charitatis influant; sed quia illuminant de his quæ ad amorem charitatis pertinent.

Ad sextum dicendum, quod nomina superiorum ordinum non sumuntur simpliciter ab actibus fruitionis, sed ab excellentia eorum quæ tantum in superioribus inveniuntur, quamvis fruitio communis sit omnibus : non enim dicuntur[1] amantes, sed ardentes, in quo consummatio charitatis exprimitur; similiter cherubim non dicuntur simpliciter videntes vel scientes, sed pleni scientia. Unde per istum modum scientiam habere non est commune omnibus, quamvis scientia vel visio omnibus sit communis : et propter hoc non possunt omnes dici cherubim, ut dicit Dionysius, in XII cap. *Cæl. hier.*, § 2, col. 291, t. I.

Ad septimum dicendum, quod nomina ista desinentia in « in », ut « cherubin, seraphin, » sunt neutri generis, pluralis numeri, et ponuntur pro toto collegio unius ordinis. Desinentia autem in « im, » sunt masculini generis, et pluralis numeri, et ponuntur pro pluribus personis unius ordinis. Sed « cherub » et « seraph » sunt masculini generis et singularis numeri, et significant unam personam illius ordinis.

## ARTICULUS V

### *Utrum omnes angeli unius ordinis sint æquales.*

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod omnes angeli unius ordinis sint æquales. Major enim est convenientia eorum qui sunt unius ordinis, quam eorum qui sunt unius hierarchiæ. Sed Dionysius frequenter vocat æquipotentes eos qui sunt unius hierarchiæ. Ergo videtur multo fortius quod illi qui sunt unius ordinis sint æquales.

2. Præterea, quæcumque se habent sicut superius et inferius, sunt in diverso gradu vel ordine ordinati. Sed quicumque in angelis sunt æquales, se habent sicut superius et inferius. Ergo videtur quod sint diversorum ordinum. Ergo si aliqui sint unius ordinis, videtur quod sint æquales.

3. Præterea, dignitas angelorum est secundum dona percepta. Sed illi qui sunt unius ordinis perficiuntur uno dono,

1. Supple « seraphim ».

ut habetur ex definitione ordinis in *Littera* posita. Ergo videtur quod sint æquales.

4. Præterea, quanto aliquid immediatius conjungitur alteri, tanto minus distat ab illo ; sicut tria minus distant a duobus quam decem. Sed si angeli qui sunt unius ordinis essent inæquales, inferior angelus unius ordinis magis[1] immediate se haberet ad primum angelum inferioris ordinis quam ad superiorem sui ordinis. Ergo angeli diversorum ordinum magis convenirent quam angeli ejusdem ordinis : quod videtur absurdum. Ergo omnes angeli unius ordinis sunt sibi immediati, ita quod se mutuo non excedunt.

Sed contra, ubicumque est primum, medium et ultimum, ibi est inæqualitas. Sed in angelis unius ordinis est invenire primos, medios et ultimos, secundum Dionysium, in x cap. *Cæl. hier.*, §§ 2 et 3, col. 274, t. I. Ergo angeli unius ordinis non sunt æquales.

Præterea, in angelis est summa pulchritudo post Deum. Sed in diversorum graduum consonantia ordinata consistit ratio pulchritudinis. Ergo videtur quod in angelis etiam unius ordinis est hujusmodi gradum invenire.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, angeli secundum diversitatem naturalium diversimode etiam in gratuitis perfecti sunt, secundum quæ dona in ordinibus distinguuntur. Cum autem supra dictum sit, quod in una specie non sint plures angeli, et species in angelis non possint differre nisi secundum quod magis et minus habent de potentialitate et actu ; oportet quod unius angeli semper natura sit sublimior quam alterius : ideo non est accipere duos angelos æquales in tota cælesti hierarchia.

Ad primum ergo dicendum, quod angeli unius hierarchiæ dicuntur æquipotentes, non simpliciter, sed secundum quid, scilicet quantum ad modum accipiendi illuminationes divinas, qui est proprius illi hierarchiæ : et similiter angeli unius ordinis sunt æquipotentes secundum convenientiam in actu illius ordinis, et non simpliciter.

Ad secundum dicendum, quod non quælibet distinctio gradus facit distantiam ordinum, ut supra dictum est ; sed illa quæ est secundum diversos actus.

Ad tertium dicendum, quod quamvis omnium sit unum donum, non tamen æqualiter omnes illud participant, sed secundum magis et minus.

Ad quartum dicendum, quod sicut in naturalibus diversa

1. Al. deest « magis ».

quantitas et diversa intentio qualitatis non facit diversitatem in specie, sed est dispositio ad diversam speciem, inquantum unaquæque species requirit determinatam quantitatem dimensionis, ut dicitur in II *De anima*, text. 41, et similiter ad speciem ignis requiritur determinata intensio caloris ; unde possibile est ut aliqua minus distent in quantitate vel intensione qualitatis, quæ magis distant secundum speciem : ita etiam est[1] in ordinibus angelorum quod[2] si consideretur distantia secundum rationem quantitatis tantum, non est inconveniens quod infimus angelus alicujus ordinis plus distet a supremo sui ordinis quam a supremo inferioris ordinis, a quo tamen differentia formali et secundum speciem magis distat, inquantum attingit rationem superioris ordinis, quam alius non consequitur : sicut si diceretur, quod fridigissimus vir minus distat a calidissima muliere quam a calidissimo viro, cum quod tamen magis convenit ratione sexus. Et hoc universaliter invenitur verum in omni re quæ compatitur aliquam latitudinem diversorum graduum.

## *ARTICULUS VI*

### *Utrum omnes hierarchiæ sint connexæ*

Ad sextum sic proceditur.1. Videtur quod non omnes hierarchiæ sint connexæ. Quorumcumque enim ratio consistit in distinctione, eorum non est aliqua connexio : quia connexio distinctioni opponitur. Sed ratio hierarchiæ consistit in distinctione superioris et inferioris. Ergo earum non est connexio.

2. Præterea, quæ differunt in eo quod est maxime commune, non habent ulterius in quo connectantur ; sicut quæ specie differunt, genere conveniunt ; et quæ differunt generibus generalissimis, non univocantur in aliquo. Sed hierarchia est quid communissimum comprehendens sub se ordines et personas. Ergo diversæ hierarchiæ in nullo connectuntur.

3. Præterea, in angelis non est invenire nisi naturalia et gratuita. Sed in naturalibus non connectuntur, cum sint diversarum specierum : nec iterum in gratuitis, cum diversis muneribus gratiæ diversi ordines perficiantur. Ergo videtur quod in nullo connectuntur.

4. Præterea (*a*), ea quæ non conjunguntur in aliquo uno

2. Parm. omittit : « est. »
3. Parm. omittit : « quod. »
(*a*) Omnes aliæ editiones quas vidit editor Parm. omittunt ly quartum « Præterea », nec consequenter quartam objectionem a tertia

termino communi, non videntur connexionem habere, sicut discreta. Sed hierarchiæ et ordines non uniuntur in aliquo uno termino communi, cum non sit unus ordo diversarum hierarchiarum, nec unus angelus diversorum ordinum. Ergo videtur quod non sit aliqua earum connexio.

Sed contra est quod Dionysius dicit in cap. x *Cæl. hier.*, col. 271, t. I, assignans connexionem ordinum et hierarchiarum.

Præterea, dicit Commentator in IX *Met.*, quod ordo substantiarum separatarum sub Deo et ad invicem, est sicut plurium artium sub una arte communi ; unde scientiam Dei assimilat metaphysicæ, sub qua sunt omnes scientiæ, et sicut plura officia ordinantur sub principe civitatis. Sed in omnibus his est aliqua connexio, secundum quod ad invicem dependent. Ergo videtur quod hierarchiarum cælestium et ordinum sit connexio.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod ordines angelicæ hierarchiæ omnes sunt connexi ad invicem, et etiam ordinibus nostræ hierarchiæ, ut Dionysius tradit ubi supra. Hæc autem connexio intelligenda est ad modum ordinis universi. Sicut enim universi partes ad invicem ordinatæ sunt, inquantum una alteram juvat ad consecutionem sui finis, et etiam ad ultimum bonum, quod est finis totius universi, ita etiam connexio hierarchiarum est et secundum relationem in unum finem ultimum, secundum quod omnis hierarchiæ finis est unitas et similitudo ad Deum : et secundum ea quæ sunt de essentia ipsius hierarchiæ, scilicet secundum ordinem, scientiam et actionem. Secundum ordinem quidem, inquantum in omnibus invenitur distinctio per primum, medium et ultimum : sicut enim angelica hierarchia media est inter Deum et nos ; ita etiam est accipere in ipsa hierarchia primam hierarchiam, et mediam, et ultimam ; et in unaquaque primum ordinem, medium et ultimum, in quorum unoquoque est accipere primos angelos, medios et ultimos, et hoc a primo usque ad ultimum. Secundum scientiam vero, inquantum irradiatio divini luminis extenditur a primis usque ad ultimos, ut dicitur, Job, xxv, 3 ; *Numquid est numerus militum ejus, et super quem non surgit lumen ejus* ?* quod tamen non uniformiter ab omnibus recipitur : sed a superioribus in majori simplicitate, et ab inferioribus in minori. Secundum actionem

discernunt. Illud tamen « Præterea » hancque discretionem editio nostra gothica coloniensis Henr. Quentell, ann. 1481, non omisit.

* *Surget lumen illius.*

autem, quia primi habent actionem hierarchicam in medios, et medii in ultimos ; et medii manifestant primos et ultimi medios eo modo qui supra expositus est : et sic secundum quatuor quæ in definitione hierarchiæ ponuntur, quadruplex ejus connexio assignatur.

Ad primum ergo dicendum, quod distinctio quæ est de ratione hierarchiæ est ordinatorum ad invicem et ad aliquod unum, et talis distinctio connexionem non excludit, sed ponit.

Ad secundum dicendum, quod plurium hierarchiarum est unus finis communis, et una communis perfectio et ratio : et ideo quæ differunt in hierarchia connectuntur in fine ultimo et in communi ratione hierarchiæ, et in lumine perficiente hierarchiam ; sed ordines unius hierarchiæ præter hoc connectuntur in his quæ sunt propria illius hierarchiæ : et qui sunt unius ordinis, in propriis illius ordinis.

Ad tertium dicendum, quod angeli perficiuntur duplici lumine : lumine scilicet naturali, prout sunt intellectus quidam, et lumine gratuito perficiente ad actus hierarchicos : et utrumque lumen est unum in omnibus ex parte principii a quo est, et finis ad quem ordinantur ; sed utrumque distinguitur et appropriatur diversis secundum diversam capacitatem recipientium ; tamen distinctio ordinata est, et ipse ordo connexionem ponit ; et ideo talis distinctio connexionem non excludit.

Ad quartum dicendum, quod invenitur in hierarchiis et in ordinibus quidam communis finis, non quod unum sit in diversis, sed inquantum inveniuntur in uno diversorum proprietates secundum convenientiam et secundum ordinem sapientiæ divinæ, quæ finem primorum conjungit principiis secundorum, ut dicit Dionysius, in VII cap. *De div. nom.*, § 3, col. 871, t. I. Et hoc patet discurrenti per singulas hierarchias. Primus enim ordo primæ hierarchiæ quodammodo secundum maximum excessum accedit ad divinas proprietates : unde nominantur seraphim ex proprietate ignis, qui maxime significat divinas proprietates, ut dicit Dionysius, in fine *Cælest. hierarch.*, § 2, col. 330, t. I. Ultimus vero ordo illius hierarchiæ habet quamdam conglutinationem cum ordinibus secundæ hierarchiæ : unde et non denominatur tantum ab actu qui est circa Deum, sed et ab actu qui est in inferiora ; et ideo dicuntur throni, inquantum Deus in eis sedet ut omnia judicans. Similiter etiam in secunda hierarchia primus ordo, scilicet dominationum, habet aliquid simile cum hierarchia prima, scilicet præesse, et non exequi. Ita etiam primus ordo tertiæ hierarchiæ, scilicet principatus, habet aliquid simile

cum ordinibus secundæ hierarchiæ : unde et nomen ejus prælationem importat. Similiter etiam et summus ordo nostræ hierarchiæ habet aliquid simile cum ultimo ordine cælestis hierarchiæ; et ideo sacerdos vocatur angelus, Malach., II, 7 : *Labia sacerdotis custodient scientiam, et legem requirent ex ore ejus : quia angelus Domini exercituum est.*

## *ARTICULUS VII*

### *Utrum distinctio ordinum sit a natura*[1]

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod distinctio ordinum non sit a natura, ita quod a creatione inceperit. Conformitas enim mentis ad Deum est per gratiam. Sed hierarchia est deiforme inquantum possibile est, similans. Ergo videtur quod ordines hierarchiæ non distinguuntur nisi per gratiam.

2. Præterea, secundum Dionysium, cap. VII *Cæl. hier.*, col. 206, t. I, per nomina ordinum ostenduntur proprietates eorum. Sed quædam nomina ordinum exprimunt gratiam, præcipue nomen « seraphim, » quod imponitur ab ardore charitatis. Ergo videtur quod distinctio ordinum sit per gratiam.

3. Præterea, nostra hierarchia exemplata est a cælesti. Sed in nostra hierarchia non est distinctio ordinum per naturam, sed solum per gratiam sacramentalem, quæ confertur in sacramento ordinis. Ergo videtur quod nec in cælesti sit distinctio ordinum per naturam.

4. Præterea, ad distinctionem ordinum requiritur gradus secundum actiones hierarchicas, ut unus alium purget, illuminet et perficiat. Sed hoc non potest esse nisi per divinum lumen in eis receptum. Ergo videtur quod ante collationem gratiæ nulla fuerit ordinum distinctio per naturam.

Sed contra est quod dicitur in definitione ordinis in *Littera* posita, quod ordo est multitudo cælestium spirituum qui conveniunt in naturalibus datis et in muneribus gratiæ. Ergo videtur quod etiam per naturam sit distinctio ordinum.

Præterea, ubicumque est diversitas gradus secundum superius et inferius, ibi est diversus ordo. Sed a principio creationis ante infusionem gratiæ, si in gratia creati non sunt, fuit in eis gradus superior et inferior, secundum quod quidam erant subtilioris essentiæ et perspicacioris intelligentiæ, ut

1. I p. *Summæ theol.*, q. CVIII, art. 4.

supra dictum est. Ergo videtur quod a principio creationis fuerint in eis ordines distincti.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod donum gratiæ est perfectivum naturæ ; et ideo distinctio ordinum est per diversum donum gratuitum sicut per principium formale, et per diversum donum naturale sicut per principium quasi materiale et dispositivum : unde definitio ordinis utrumque complectitur, comprehendens principia materialia et formalia. Sic ergo quodammodo a principio creationis fuit distinctio ordinum, non tamen secundum ultimum complementum.

Ad primum ergo dicendum, quod etiam in natura angelica est quædam deiformitas, secundum quod prima et nobilior est inter naturas creatas, et magis accedens ad similitudinem divinam, secundum proprietates naturales ; sed completa deiformitas est per dona gratuita.

Ad secundum dicendum, quod in angelis ante infusionem gratiæ erat etiam dilectio et cognitio naturalis, a cujus ardore et plenitudine possent dici cherubim et seraphim, quamvis non secundum completam rationem.

Ad tertium dicendum, quod homines nostræ hierarchiæ, omnes sunt unius speciei et naturæ formaliter : unde tota diversitas individuorum in eadem specie causatur ex principiis materialibus : et ideo secundum naturam non est distinctio ordinis in nobis, sed secundum potestatem gratis concessam. Nec oportet quod in omnibus nostra hierarchia cum cælesti conveniat, etsi eam secundum modum suum imitetur.

Ad quartum dicendum, quod si angeli haberent naturalia tantum, adhuc lumen unius excederet lumen alterius ; et ita posset esse aliqua illuminatio et perfectio, sed non complete.

## *ARTICULUS VIII*

### *Utrum homines assumantur ad ordines angelorum*[1]

Ad octavum sic proceditur. 1. Videtur quod homines nunquam ad ordines angelorum assumantur. Quia, secundum Dionysium, iv cap. *Cæl. hier.*, § 2, col. 179, t. I, distinguuntur quatuor gradus rerum : scilicet intellectualium, in quo comprehenduntur angeli ; rationalium, in quo sunt homines ; sensibilium, in quo sunt bruta animalia, et existentium, in quo sunt res insensibiles. Sed sensitiva nunquam possunt

1. I p. *Summæ theol.*, q. cviii, art. 8.

pertingere ad gradum rationalium. Ergo rationalia nunquam possunt pertingere ad gradum intellectualium ; et ita homines non assumuntur ad ordines angelorum.

2. Præterea, plus distat natura hominis a natura angelorum, et præcipue superiorum, quam natura unius angeli a natura alterius. Sed angelus inferioris naturæ non fuit capax illius doni per quod superiores ordinantur in suo ordine, nec breviter angelus unius ordinis potest pertingere ad superiorem ordinem. Ergo videtur quod nec homines ad ordines angelorum assumantur.

3. Præterea, quantumcumque intellectus perficiatur lumine gratiæ vel gloriæ, semper oportet quod intelligat sub lumine naturali : quia gratia non tollit naturam, sed perficit. Sed lumen naturale in nobis est obumbratum respectu luminis naturalis angeli. Ergo homo semper magis obscure videbit quam angelus. Sed tota substantia gloriæ est in visione. Ergo videtur quod homo nunquam pertingat ad gloriam angelorum.

4. Præterea, quæcumque differunt in hierarchia, differunt etiam in ordine. Sed angeli et homines differunt in hierarchia. Ergo videtur quod etiam in ordine ; et ita homines non assumantur ad ordines angelorum.

5. Præterea, quicumque est in ordine aliquo, habet actum illius ordinis. Sed actus alicujus ordinis est custodire homines et mitti in ministerium, quod non convenit animabus sanctis. Ergo videtur quod homines ad ordines angelorum non assumantur.

Sed contra est quod Dominus dixit, Matth., XXII, 30 : quod *erunt sicut angeli Dei in cælo.* Dionysius etiam dicit, in cap. I *De divin. nominibus*, quod homines angelorum gloriam sortiuntur. Gregorius etiam, in *Homilia de centum ovibus*, § 11, col. 1252, t. II, ostendit[1] quod homines secundum diversitatem meritorum ad diversos ordines transferuntur.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod circa hoc est triplex positio. Quidam enim (*a*) commentator græcus episcopus, Eustratius nomine, dicit in *Commento super VI Ethic.*

1. Parm. : « dicit. »

(*a*) Errat plane edit. Parm. dum in notula quadam dicit Gesnerum Eustratii hujus sæculo duodecimo Nicæni Metropolitæ *Commentaria* tantum in II *Analyticorum posteriorum* librum recensuisse, quia forte alia exciderunt ; asservantur etenim usque modo in bibliotheca nationali Parisiis manuscripta *Commentaria* græca Eustratii in I, II, IV *Ethic. ad Nicomach.*, in I et II, et in quinque primos libros ejusdem, sub numeris 1926, 1927 et 2060, codd. græc.

Aristotelis, quod nullus tantum animæ suæ profectum sperare potest ut ad operationem intellectuum separatorum pertingat ; et secundum hoc, hominum qui in gloriam assumuntur, esset unus ordo decimus, inferior novem ordinibus angelorum. Sed hæc positio est contraria dictis sanctorum, et videtur sapere hæresim, cum etiam beata Virgo super choros angelorum exaltata sit : nisi forte dictum Commentatoris intelligatur quantum ad naturalem operationem, inquantum scilicet ex naturalibus pertingere potest.

Alia positio est, quod hominum quidam assumuntur ad ordines angelorum. Alii vero faciunt unum ordinem decimum : et sic impletur similitudo de decima drachma perdita, quæ ponitur Lucæ, xv. Sed hoc diversimode assignatur. Quidam enim dicunt quod solum virgines ad hos ordines assumuntur, eo quod cognata est angelis virginitas, ut dicit Hieronymus in *Serm. de Assumpt.*, § 5, col. 126, t. IX ; alii vero electi decimum ordinem constituunt. Sed hoc non est verum, cum multi non virgines, ut Petrus et Magdalena, multis etiam virginibus eminentiores sint. Unde alii dicunt quod perfecti assumuntur ad ordines angelorum ; sed illi qui sunt imperfectorum meritorum, decimum ordinem consummabunt. Sed cum ex hominibus et angelis futura sit una Ecclesia et una hierarchia, non est probabile quod numerus ordinum qui cælesti hierarchiæ competit, per tria terna distinctus, ut ipse numerus ordinum exprimat Trinitatis increatæ vestigium, per homines augeatur.

Unde tertia positio plus mihi placet, quæ etiam dictis sanctorum magis consonat, scilicet quod omnes electi assumantur ad ordines angelorum, quidam ad superiores, quidam ad inferiores, quidam ad medios pro diversitate suorum meritorum ; sed beata virgo Maria super omnes. Sed utrum assumantur tot de hominibus quot ceciderunt angeli, vel quot perstiterunt ; vel quot fuerunt utrique, vel plures vel pauciores : ille scit qui soli cognitus est numerus electorum in superna felicitate locandus[1].

Ad primum ergo dicendum, quod plus distat ratio a sensu quam intellectus a ratione : quia sensus et ratio non communicant in uno objecto ; cum sensus apprehendat intentiones rerum cum conditionibus materiæ ; ratio autem et intellectus intentiones a conditionibus materiæ separatas ; unde in objecto conveniunt ; differunt autem in modo : quia in

1. In *Collecta pro vivis et defunctis.*

cognitionem veritatis ratio inquirendo pervenit, quam intellectus simplici intuitu videt ; unde ratio ad intellectum terminatur ; unde etiam in demonstrationibus certitudo est per resolutionem ad prima principia, quorum est intellectus : et ideo non est inconveniens, si homines in sui ultimo gradu ad gradum intellectualium pertingunt.

Ad secundum dicendum, quod meritum hominis est efficacius quam meritum angeli : tum propter difficultatem, quæ est occasio majoris conatus ; tum etiam propter continuum augmentum gratiæ, quod potest esse in homine, ut de virtute in virtutem proficiat, cum homo sit diutius viator quam angelus fuerit ; tum etiam inquantum merita nostra efficaciam habent ex merito Christi, cujus gratia est quodammodo infinita : *nusquam enim angelos apprehendit, sed semen Abrahæ*, Hebr., II, 16, et ideo magis possunt homines virtute meriti transferri in gradum altioris naturæ quam etiam angeli.

Ad tertium dicendum, quod in homine naturalis ratio nunquam potest attingere ad æqualitatem angelorum, sed lumen gloriæ superabundans omnem umbram evacuabit, non quidem tollendo naturam, sed perficiendo lumen intellectuale, quod secundum naturam in nobis defective participatur[1].

Ad quartum dicendum, quod, secundum Dionysium, *De cæl. hier.*, cap. I, § 3, col. 122, et *De eccles. hier.*, cap. V, § 2, col. 502, t. I, sicut se habet nostra hierarchia vel Ecclesia ad cælestem, ita hierarchia veteris legis ad nostram ; unde sicut vetus hierarchia erat via in nostram et significabat eam, et propter hoc, veniente nova, vetus assumpta est in illam et ad ordines ejus, ita etiam nostra hierarchia est via in cælestem, et signum ejus ; unde in patria non erit alia hierarchia hominum et angelorum, sed una et eadem, et homines in ordines angelorum distribuentur.

Ad quintum dicendum, quod actus angelorum in nos consequitur ordines angelorum magis quantum ad gradum naturæ, quia angelica natura medium est inter Deum et nos, quam secundum essentiales proprietates ordinis. Ideo sicut animæ damnatorum non dantur nobis in exercitium, ita nec animæ sanctorum in custodiam, quia hoc non competit eis secundum gradum naturæ suæ.

1. Al. : « percipiatur. »

## EXPOSITIO TEXTUS

« Unde Dionysius tres ordines angelorum esse tradit. » Sciendum, quod Magister in verbis sequentibus partim accipit sententiam Dionysii, scilicet quantum ad numerum ordinum, partim sententiam Gregorii, quantum ad eorum dispositionem quia secundum Dionysium principatus sunt de inferioribus et virtutes de mediis ; secundum Gregorium, e converso. Sed ordo Dionysii est secundum quod ipse prius enumeravit, incipiens ab inferioribus, ibi : « angelos, archangelos », etc.

# DISTINCTIO X

*An omnes spiritus cælestes mittantur ? et ponit duas opiniones, et auctoritates quibus innituntur*

Hoc etiam investigandum est utrum omnes illi cælestes spiritus ad exteriora nuntianda mittantur. Quidam putant aliquos in illa multitudine esse qui foras pro officio exeunt, alios qui semper intus assistunt, sicut scriptum est in Daniel., VIII, 10 : *Millia millium ministrabant ei, et decies centena millia assistebant ei.* Item Dionysius in hierarchia, quæ sacer principatus dicitur, de prælatione spirituum ait : « Superiora illa agmina ab intimis nunquam recedunt, quoniam ea quæ præeminent, usum exterioris officii nunquam habent[1]. » His auctoritatibus innituntur qui angelos mitti nisi inferiores inficiantur. Quibus objicitur quod Isaias, cap. VI, 6, ait : *Volavit ad me unus de seraphim*, qui ordo superior est et excellentior. Ideoque si de illo ordine mittuntur, non est ambigendum quin etiam et de aliis mittuntur. Apostolus quoque ait, Hebr., I, 14 : *Omnes sunt administratorii spiritus, in ministerium missi.* His testimoniis asserunt quidam angelos mitti. Nec debet indignum videri si etiam superiores mittantur, cum et ille qui creator est omnium ad hæc inferiora descenderit.

*Quod si omnes mittantur, cur unus tantum ordo nomine angelorum censetur*

Hic oritur quæstio. Si omnes mittuntur et nuntii Dei existunt, quare unus tantum inter novem ordines angelorum nomine censetur ? Ad quod quidam dicunt omnes quidem mitti ; sed alios sæpius et quasi ex officio injuncto, qui proprie angeli vel archangeli nominantur ; alios vero rarius mitti, scilicet majores causa extra communem dispensationem oborta : qui cum angelorum ministerium suscipiunt, etiam nomen assumunt. Unde in psalm. CIII, 4 : *Qui facit angelos suos spiritus ;* quia illi qui natura spiritus sunt, aliquando angeli, id est nuntii, fiunt.

1. Hæc in Dionysio non leguntur, sed in Gregorio, qui post relatam Dionysii auctoritatem sub his verbis : « Fertur vero Dionysius Areopagita, antiquus videlicet et venerabilis Pater, dicere quod ex minoribus angelorum agminibus foras ad explendum ministerium vel visibiliter vel invisibiliter mittuntur, scilicet quia ad humana solatia ut angeli aut archangeli veniunt, » addit de suo : « Nam superiora illa agmina, » etc. *Hom.* XXXIV *in Evang.*, § 12, col. 1254, t. 2.

*Putant quidam Michaelem, Gabrielem et Raphaelem de superiori ordine fuisse ; et sunt hæc nomina spirituum, non ordinum.*

Et putant quidam Michaelem, Gabrielem et Raphaelem de superiori ordine fuisse. Michael interpretatur : quis ut Deus, Gabriel, fortitudo Dei, Raphael, medicina Dei. Nec sunt ista nomina ordinum, sed spirituum. Et dicunt quidam singulum horum, unius proprie ac singulariter spiritus esse nomen. Alii vero non unius singulariter et determinate, sed nunc hujus, nunc illius esse nomen secundum qualitatem eorum ad quæ nuntianda vel gerenda mittuntur. Sicut et dæmonum quædam nomina sunt quæ quidam putant unius esse propria, alii vero pluribus communia. Diabolus quippe qui græce ita vocatur, et criminator interpretatur vel deorsum fluens, hebraice dicitur Sathan[1], id est adversarius ; dicitur et Belial[2], id est apostata et absque jugo ; dicitur etiam Leviathan[3], id est additamentum eorum, et alia plura reperies nomina quæ vel unius spiritus sunt propria, vel pluribus communia.

*Quomodo determinent præmissas auctoritates quæ videntur adversari, qui dicunt omnes angelos mitti*

Qui autem omnes angelos mitti asserunt, præmissas auctoritates, Danielis et Dionysii, ita determinant. Dicuntur superiora agmina Deo assistere et ab intimis nunquam recedere, non quin aliquando mittantur, sed quia rarissime ad exteriora prodeunt : neque tunc ab intimis recedant, sed Dei præsentiæ et contemplationi semper assistunt. Quod etiam faciunt qui frequenter mittuntur.

*Quos alii dicant mitti et quos dicant non mitti, cum determinatione auctoritatum quæ videntur sibi adversari*

Alii vero dicunt tres ordines supremos, scilicet seraphim, cherubim et thronos, ita creatori Deo assistere quod ad exteriora non exeunt. Inferiores autem tres ad exteriora mitti. Tres vero medios inter utrosque consistere non modo dignitate vel loco, sed etiam officio : quia præceptum divinum a superioribus accipiunt, et deferunt ad inferiores. Ideoque cum supremi mediis et medii imis atque hi hominibus præceptum Dei nuntient, merito omnes angelos nominari dicunt. Et ob id forte Apostolus dicit, Hebr., I, omnes spiritus administratores esse Filii, et mitti in ministerium. Vel per omnes, non singulos

2. שטן.
3. בליעל.
4. לויתן.

ordines, sed de inferioribus ordinibus singulos angelos complexus est. Illud vero quod Isaias, cap. VI, dicit, per verba Dionysii, *De cæl. hier.*, cap. XIII, col. 299, t. I, determinant, dicentis : « Hi spiritus qui mittuntur percipiunt horum vocabulum quorum gerunt officium. » Unde dicunt illum angelum qui missus est ad Isaiam, ut mundaret et incenderet labia prophetæ, fuisse de ordine inferiorum ; sed ideo dictus est fore de seraphim, quia veniebat incendere et consumere delicta Isaiæ.

## DIVISIO TEXTUS

Posita distinctione ordinum, Magister hic determinat quosdam actus qui ordines distinctos consequuntur ; et dividitur in partes duas : in prima determinat de quibusdam actibus qui consequuntur omnes ordines, scilicet assistere et ministrare ; in secunda determinat de actu custodiæ, qui specialiter uni ordini competit, distinctione XI : « Illud quoque sciendum est quod angeli boni deputati sunt ad custodiam hominum. » Prima in tres, secundum tres opiniones quæ in *Littera* ponuntur ; secunda incipit ibi : « Quibus objicitur quod Isaias ait » ; tertia vero ibi : « Alii vero dicunt tres ordines ordines supremos... ita creatori Deo assistere quod ad exteriora non exeunt. » Circa secundum tria facit : primo ponit ea quæ sunt ad confirmationem secundæ positionis contra primam ; secundo excludit quamdam quæstionem, ibi : « Hic oritur quæstio. Si omnes mittuntur..., quare unus tantum inter novem ordines angelorum nomine censetur ? » tertio respondet ad probationes primæ opinionis : « qui autem omnes angelos mitti asserunt, prædictas auctoritates... ita determinant. » Quæstio autem quam removet, sumitur ex nomine angeli ; unde primo removet eam ; secundo exponit quædam nomina angelorum, ostendens in quibus conveniant, ibi : « Et putant quidam Michaelem, Gabrielem, Raphaelem de superiori ordine fuisse. »

## QUÆSTIO PRIMA

Hic quatuor quæruntur : 1° utrum omnes angeli assistant ; 2° utrum omnes ministrent ; 3° si non, qui assistant et qui ministrent ; 4° utrum illi qui ministrant, per ministerium a contemplatione retardentur.

## *ARTICULUS PRIMUS*

### *Utrum omnes angeli assistant*[1]

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod omnes angeli assistant. Assistere enim dicuntur regi qui ejus vultum præsentialiter intuentur. Sed Matth., XVIII, 10, dicitur de angelis ad custodiam deputatis quod *semper vident faciem Patris* ; qui tamen sunt inferioris ordinis. Ergo videtur quod omnes Deo assistant.

2. Præterea, secundum Gregorium, *Hom.* XXXIV *in Evang.*, § 12, col. 1254, t. II, illi dicuntur assistere qui intima contemplatione perfruuntur. Sed omnes angeli intime contemplantur, cum eos a contemplationis acumine nec pondus corporis neque culpa retardet. Ergo videtur quod omnes assistant.

3. Præterea, cuicumque convenit illud quod majus est, videtur etiam quod minus est sibi convenire, si utrumque sit dignitatis. Sed inter omnes actus patriæ, fruitio est nobilissima. Ergo cum omnes fruantur, videtur multo fortius quod omnes assistant.

4. Præterea, a conspectu Dei multo amplius distant mali angeli quam boni. Sed mali angeli etiam dicuntur Deo assistere, ut habetur Job, I, 6, quod *cum venissent*[2] *filii Dei ut assisterent coram Domino, affuit inter eos etiam Satan.* Ergo videtur quod omnes angeli assistant.

Sed contra, Daniel., VII, 10, dicitur : *Millia millium ministrabant ei ;* ubi dicit Gregorius, ubi supra, quod alii sunt qui assistunt, alii qui ministrant. Ergo non omnes assistunt.

Præterea, illi dicuntur regibus assistere qui in eorum palatiis habitant. Sed, secundum Dionysium, esse in vestibulis[3] divinitatis est proprium primæ hierarchiæ. Ergo videtur quod illi tantum assistant.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod assistere dicitur in angelis ad similitudinem eorum qui regibus assistunt. Assistere autem regi dicuntur qui circa eum sunt. Unde cum proprium primæ hierarchiæ assignet Dionysius circa Deum esse, eis tantum convenit assistere. Dicuntur autem circa Deum esse, inquantum immediate illuminationes percipere possunt in ipsa simplicitate divini luminis, et hoc propter perspicacitatem suæ intelligentiæ. Quanto enim aliquis

1. I p. *Summæ theol.*, q. CXII, art. 3.
2. Al. : « *veniunt.*
3. Al. : « investigabilis » ; Parm. : « vestibulos. »

intellectus est perspicacior, tanto ex principio universali cognito in plures conclusiones et in plura scibilia potest devenire : et illi qui minus sunt perspicacis intellectus, non possunt quæstionum veritates videre nisi in principiis contractis et appropriatis ad materiam illam. Et ideo illi supremi intellectus primæ hierarchiæ in ipso primo illuminationum principio omnis illuminationis rationes percipiunt ; et propter hoc circa Deum esse dicuntur et ei assistere ; inferiores vero cognitionem accipiunt ex ipso lumine jam diviso et multiplicato in ipsis supremis angelis respectu divinæ simplicitatis, et propter hoc non dicuntur circa Deum esse et sibi assistere.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis omnes immediate essentiam divinam contemplentur, non tamen in ipsa omnes inspicere possunt hoc quod ad eorum ordinem, id est hierarchiam, pertinet : et ideo non assistunt, proprie loquendo, omnes.

Ad secundum dicendum, quod intime contemplari potest dici aliquis tripliciter. Vel secundum quod ejus consideratio non distrahitur ad exteriora sensibilia ; et sic omnes angeli boni et mali intime contemplantur, quia scientiam a sensu non accipiunt : aut per hoc quod non indigent exteriori similitudine in qua Deum contemplentur, quæ scilicet sit extra essentiam ejus, sed eum in essentia suà vident ; et sic intime contemplantur omnes beati, non autem in statu creationis, nec iterum mali angeli : aut per hoc quod non tantum essentiam Dei vident, sed ipsam penetrantes, in ipsa inspiciunt ejus effectus, qui in ipsa per similitudinem relucent ; et sic intime contemplari est proprie assistere ; et hoc solum angelis primæ hierarchiæ convenit ; secundum alios vero modos dicitur secundum quid assistere.

Ad tertium dicendum, quod fruitio est nobilissimus actus patriæ ; qui quamvis omnibus communis sit, non tamen æqualiter omnibus convenit[1], sed sunt diversi gradus fruitionis, et altissima fruitio est in assistendo. Unde non sequitur quod omnes fruentes assistant.

Ad quartum dicendum, quod dæmones dicuntur inter assistentes, inquantum cum eis conveniunt in primo modo intimæ contemplationis.

1. Parm. : « contingit. »

## *ARTICULUS II*

### *Utrum omnes angeli mittantur in ministerium*[1]

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod omnes angeli in ministerium mittantur. Nulli enim dubium est quin divinæ personæ excedant omnes angelos in infinitum. Sed divinæ personæ mittuntur, ut Filius et Spiritus sanctus, ut in I lib. dictum est[2]. Ergo multo fortius omnes angeli.

2. Præterea, inter omnes ordines, primus ordo est seraphim. Sed seraphim leguntur missi ; Isa., VI, 6 : *Volavit ad me unus de seraphim.* Ergo videtur quod multo fortius alii mittantur.

3. Præterea, Apostolus ad Hebræos intendit probare per ministerium angelorum, Christum angelis majorem esse, per hoc quod ipse, non sicut minister, sed sicut verus hæres in domo Dei Patris est. Unde dicit ad Hebr., I, 14, quod *omnes sunt administratorii spiritus, in ministerium missi.* Sed Christus simpliciter omnibus angelis major est. Ergo videtur quod, secundum intentionem Apostoli, omnes angeli in ministerium mittantur.

4. Præterea, omnes cælestes spiritus angeli dicuntur. Sed angelus idem est quod nuntius. Ergo videtur quod omnes ad exteriora nuntianda mittantur.

5. Præterea, quod angeli ministrent nobis, hoc est propter eximiam charitatem eorum in nos. Sed quanto superiores sunt, tanto majori charitate fervent. Ergo videtur quod eis convenit magis nobis ministrare.

Sed contra, secundum Dionysium, *Cæl. hier.*, cap. IV, § 4, col. 182, t. I[3], hæc est lex divinitatis inviolabiliter stabilita, quod a primis ultima per media perficiantur. Sed inter nos et primos angelos sunt medii inferiores. Ergo primorum actio immediate non pervenit ad nos, sed est per medios secundos.

Præterea, inter agens et recipiens debet[4] esse proportio. Sed recipere divinas illuminationes proportionatas nobis, et per convenientiam nostræ hierarchiæ, convenit inferioribus angelis. Ergo videtur quod ipsi tantum immediate ad nos mittantur.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod Gregorius, *Hom.*

1. I p. *Summæ theolog.*, q. CXII, art. 2.
2. Dist. XV, q. I, art. 2.
3. Vide etiam VII cap., § 3, col. 210 ; VIII cap., § 1, col. 239 ; V *Eccl. hier.*, § 4, col. 503, t. 1.
4. Parm. : « dicitur. »

XXXIV *in Evang.*, § 13, col. 1254, t. II, istam quæstionem movet, sed in neutram partem assertive determinat. Quidam vero dicunt aliquos angelos ex officio ad ministerium deputari, ut inferiores ; sed[1] aliqua causa extra communem dispensationem exorta, etiam superiores in ministerium mittuntur. Sed istud non videtur necessarium : quia ad quantumcumque maxima nuntianda vel exequenda inferiores ordines sufficiunt. Et præterea, quamvis hujusmodi magna fiant præter communem cursum naturæ, non tamen fiunt præter ordinem gratiæ, secundum quem ordinum[2] distinctio attenditur. Et ideo, secundum Dionysium, dicendum quod superiores angeli nunquam immediate circa nos ministerium habent : et hujus ratio ex tribus potest assumi. Primo ex dispositione divinæ sapientiæ, cujus ordinatione vel lege sancitum est ut a superioribus in ultima per media actiones perveniant, ut sic sit ordinata connexio in omnibus partibus universi, et nulli sua nobilitas subtrahatur, quæ est in hoc ut inferiorum quodammodo causa existat quantum ad aliquid. Secundo ex parte illuminationum. Sicut enim in actionibus corporalibus requiritur proportio inter agens et recipiens, quod præcipue in sensibus patet qui ab excellenti sensibili corrumpuntur ; ita etiam est in intellectualibus. Unde intellectus hebes ad subtilissimas veritates non pertingit. Cum ergo lumen intellectuale in supremis angelis sit simplicissimum et universalissimum, non est proportionatum intellectui nostro, qui est in ultimo gradu intellectualium substantiarum ; nisi prius contrahatur et determinetur in ipsis inferioribus, qui sunt minoris simplicitatis. Tertio ex parte ipsarum actionum quas circa nos exercent : cum enim actiones ministerii sint particulares et circa particularia, oportet quod earum consecutio sit per formas maxime contractas et particulares in superioribus[3]. Hæ autem sunt formæ quæ sunt in angelis inferiorum ordinum : et ideo executio divinorum mysteriorum pertinet ad inferiores angelos : et hæc est causa quare philosophi posuerunt duplices motores orbium : scilicet quosdam conjunctos, quos vocabant orbium animas, quorum conceptiones sunt determinatæ et particularizatæ ; et hos etiam Avicenna, tract. XI suæ *Metaphysicæ*, cap. II, dicit angelos ministrantes : alios vero separatos, quos intelligentias dicunt,

1. Parm. addit « quod ».
2. Al. : « ordinem. »
3. « Particulares in superioribus, » id est in angelis ipsis, nobis superioribus, qui circa nos actiones exercent. Parm. habet : « magis contractas quam in superioribus. » Sed hæc in nullo codice invenimus.

in quibus sunt formæ simplices et universales ; et hoc dicit angelos esse assistentes. Unde patet quod hæc positio rationabilior est : tum quia Dionysius hoc tradit, qui discipulus Pauli fuit, et dicitur ejus visiones scripsisse ; unde eum frequenter in auctorem inducit, et præcipue in divisione hierarchiarum, et, sicut in XIII cap. *Cælest. hier.*, col. 299, t. I, innuit, hæc positio vulgata erat tempore primitivæ Ecclesiæ : tum etiam quia dictis philosophorum magis consonat, ut ab eis ea quæ contra fidem non sunt accipiamus, aliis resecatis.

Ad primum ergo dicendum, quod missio æquivoce convenit divinis personis, et ipsis angelis : divinæ enim personæ non mittuntur mutando locum, sed per novum effectum gratiæ gratum facientis in sanctis animabus ; sed angeli mittuntur mutando locum, et operando in nos, non sicut agens primum, sed sicut agentia secunda determinata et proportionata respectu propriorum receptivorum : et ideo ratio procedit ex æquivoco.

Ad secundum dicendum, quod illam objectionem solvit Dionysius in XIII cap. *Cæl. hier.*, §§ 2 et 3, col. 299, t. I, dupliciter. Primo ut dicatur quod ille qui missus est ad purgandum labia Isaiæ, fuit de inferiori ordine, et dictus est de seraphim æquivoce, quia per ignem purgare venerat. Secundo ut dicatur vere eum fuisse de ordine seraphim. Non tamen ille angelus qui visionem revelabat erat de superiori ordine, sed de inferiori. Sed cum virtus hierarchica quæ est in inferioribus angelis, sit primo a Deo et consequenter a superioribus descendens ; angelus visionem formans reduxit prophetam in cognitionem non solum virtutis immediate agentis, sed etiam virtutis divinæ, unde ostendit Dominum super solium sedentem ; et per consequens virtutum supremarum[1] in angelis, unde ostendit seraphim circa thronum stantia ; et ostendit virtutem purgativam ab eis per inferiores angelos usque in homines devenire, per hoc quod seraphim videbatur ad eum volans pervenire. Et ponit exemplum de sacerdote, qui absolvit ex potestate a pontifice descendente ; ac si diceret : pontifex te absolvit, qui mihi tradidit potestatem absolvendi te : ita et angelus ostendit seraphim purgantem, quia ipse in virtute ejus purgabat.

Et per hoc etiam patet responsio ad tertium : quod omnes dicuntur ministrare, inquantum inferiores virtute superiorum, ministerium exequuntur. Vel potest dici, quod Apostolus, Hebr., I, intendit probare præeminentiam novæ legis ad vete-

1. Parm. : « virtutem supremorum. »

rem, propter eminentiam Christi, qui novam legem dedit, ad angelos; per quos vetus lex tradita est. Unde loquitur quantum ad angelos ultimi ordinis, per quos lex tradita est ; ut sic lex nova, cujus Christus est auctor, legi veteri præponatur.

Ad quartum dicendum, quod omnes cælestes spiritus, secundum Dionysium, *Cæl. hier.*, cap. XIII, col. 299, t. I, et *De divin. nomin.*, cap. IV, col. 694, t. I, dicuntur angeli, non quia ad aliquid nobis nuntiandum mittantur, sed quia divinum lumen, quod caligini et tenebris propter sui simplicitatem et immensitatem fulgoris comparatur, secundum quod est in suo fonte, in ipsis recipitur cum minori simplicitate ; et ideo magis est proportionatum intellectibus[1] sequentium ; et propter hoc dicuntur nuntiare vel manifestare lumen divinum ; et sic unusquisque angelus inferior sui superioris manifestativus est, sicut nubes nuntiant lumen solis, quod in suo fonte inspici non potest. Si autem dicantur angeli propter nuntiationem exteriorem, ut Gregorius dicere videtur, *Hom.* XXXIV, ut supra, tunc etiam angelis superioribus convenit, inquantum de rebus nuntiandis inferiores illuminant.

Ad quintum dicendum; quod superiores angeli propter charitatem quam in nos habent, inferiores movent et dirigunt ad operandum nostram salutem : nec aliquid perfectæ charitati detrahitur, si ministerium immediate non exequuntur.

## *ARTICULUS III*

### *Utrum omnes angeli secundæ hierarchiæ mittantur*[2]

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod omnes angeli secundæ hierarchiæ mittantur. Omnes enim angeli vel assistunt, vel ministrant. Sed assistere est proprium primæ hierarchiæ, cujus est circa Deum esse, secundum Dionysium, *De cæl. hier.*, cap. VII, col. 206, t. I. Ergo omnes alii in ministerium mittuntur.

2. Præterea, secundum Gregorium, lib. XVII *Moral.*, cap. XIII, col. 20, t. II, plures sunt qui mittuntur quam qui assistunt. Sed si angeli secundæ hierarchiæ non mittantur, plures assisterent, quia sex ordines, tribus tantum ministrantibus. Ergo illi de media hierarchia mittuntur.

3. Præterea, cum nullus angelus alteri sit æqualis, quili-

1. Parm. : « intelligibilibus. »
2. I p. *Summæ theol.*, q. CXII, art. 4.

bet angelus præter primum et ultimum est medius inter aliquos duos. Si ergo de ratione mediæ hierarchiæ esset quod in ministerium non mitteretur, pari ratione nullus angelus mitteretur in ministerium, nisi ultimus tantum : quod dissonat et a veteribus scripturis et a dictis sanctorum. Ergo videtur quod illi de media hierarchia mittantur.

4. Præterea, omnis potestas est ordinata ad executionem operis. Sed nomina ordinum secundæ hierarchiæ imponuntur a gradu potestatis. Ergo videtur quod eorum sit mitti ad exequendum ministerium.

5. Sed contra, ordines unius hierarchiæ videntur esse æquipotentes in modo accipiendi divinas illuminationes. Sed dominationibus, quæ sunt in media hierarchia, non convenit in ministerium mitti : quia ministrare est contra rationem dominii. Ergo videtur quod nec alii ordines mediæ hierarchiæ mittantur.

6. Præterea, lex divinitatis est ut superiores reducant ultimos per medios. Sed inter mediam hierarchiam angelorum et nostram est ultima hierarchia angelica. Ergo videtur quod illuminationes non immediate perveniant ad nos a media hierarchia ; et ita angeli illius hierarchiæ non mittuntur.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod quidam dicunt angelos primæ hierarchiæ nullo modo mitti, sed assistere ; angelos vero tertiæ hierarchiæ mitti ad nos, sed angelos mediæ hierarchiæ mitti ad illos de tertia : et hæc est opinio quæ tangitur in *Littera*. Sed non videtur conveniens. Tum quia secundum hoc non esset differentia inter primam et mediam hierarchiam : non enim potest intelligi missio angeli ad angelum nisi per hoc quod unus alium illuminat : sicut autem secunda illuminat tertiam, ita prima secundam. Tum etiam quia dictis sanctorum non consonat, qui assignant ordinibus secundæ hierarchiæ actus qui in executione exterioris ministerii complentur, ut miracula facere, dæmones arcere, et hujusmodi. Et ideo sequendo rationes nominum in sacra Scriptura nobis traditorum, ex quibus, secundum doctrinam Dionysii, *De cæl. hier.*, cap. vii, etc., col. 206, t. I, ordinum proprietates et officia colligere oportet, dicimus quod mediæ hierarchiæ duo ultimi ordines, scilicet virtutes et potestates, in exterius ministerium mittuntur ; dominationibus autem mitti in ministerium non competit, sed dirigere omnes inferiores in suis ministeriis : hoc enim pertinet ad dignitatem domini ut ad nutum ejus dirigantur actiones subditorum, et ipse actionibus eorum non admisceatur. Unde a Gregorio, *Hom.* xxxiv *in Evang.*, § 10, col. 1251, t. II,

principatibus et potestatibus præesse dicitur, et a Dionysio, *De cæl. hier.*, cap. XVIII, col. 238, t. I, major omni subjectione describitur dominationum ordo. Et ita relinquitur quod ordo virtutum sit supremus omnium ordinum qui mittuntur, quasi pertingens ad ultimum in divinis ministeriis : quod nomini competit : quia virtus dicitur ultimum in re de potentia, ut ponitur in I *Cæli et mundi*, text. 96.

Ad primum ergo dicendum, quod nullus ordo mediæ hierarchiæ est, proprie loquendo, de dispositione assistentium, sed pertinet ad dispositionem ministrantium. Sicut autem in artificialibus invenitur aliquis artifex qui tantum manu operatur exequens præceptum alterius et nulli imperans, sicut ille qui præparat materiam ; alius vero qui præcepit præparanti materiam, et ipse operatur ad inducendam formam ; alius vero qui nihil operatur, sed præcipit, habens rationes operis sumptas ex fine cujus est conjectator, et talis dicitur architector[1], quasi princeps artificum, vel usualis inquantum utitur ministerio subditorum ad suum finem, ut ex II *Physic.*, text. 25, habetur ; ita etiam in ministeriis divinis dominationes sunt quasi artifices dirigentes et imperantes, alii vero sicut exequentes secundum gradum et modum suum : nihilominus omnes ministri dicuntur, sicut et isti omnes artifices.

Ad secundum dicendum, quod secundum hanc positionem verificatur dictum Gregorii, quia plures erunt ordines ministrantium[2], quam assistentium, qui sunt tres, ut ex dictis patet.

Ad tertium dicendum, quod medium, inquantum hujusmodi, non est immediate operativum : quia actio est secundum contactum vel secundum situm in corporalibus, vel secundum ordinem in spiritualibus : sed si aliquid sit medium quantum ad aliquid, et quantum ad aliud ultimum, potest immediate agere. Hoc autem contingit quando plures secundum gradum potentiæ differentes, super idem operationem habent. Erit enim aliqua actio quam circa illud potest efficere superior quam non potest inferior facere, et quantum ad illam actionem illud supremum est ultimum. Alia vero actio est quam poterit inferior facere, et in illa est supremum operans et non ultimum ; sed medium inter primum dirigens et ultimum operans ; unde hanc actionem non faciet medium nisi mediante

1. Nicolaï : « architecton. »
2. Parm. addit : « quia sex, » et contra mentem D. Thomæ, qui quinque tantum ordines in ministerium exterius mitti docet.

ultimo : quod patet in exemplo prius inducto. Artifex enim qui inducit formam, in hac operatione est ultimus : quia nullus infra eum hoc potest, ut verbi gratia, compaginare tabulas ad formam navis complendam ; et ideo hoc immediate facit. Sed præparationem materiæ per dolationem tabularum facit mediante inferiori artifice, inquantum dat sibi regulas, quales debeant esse tabulæ aptæ ad compaginationem navis. Ita est etiam in ordinibus angelorum. Potestates enim habent actum circa ea quæ pertinent ad tranquillitatem totius universi inquantum habent potentiam non limitatam ; et talia ordo potestatum per se facit. Alia vero sunt quæ pertinent ad statum unius provinciæ vel regni, et hoc non faciunt potestates nisi mediantibus principatibus, qui hæc per se exequuntur. Quædam vero sunt pertinentia ad aliquem vel ad aliqua specialiter, et hæc etiam principatus non exequuntur nisi mediantibus angelis : in quibus etiam quæ majora sunt, fiunt immediate per superiores, et quæ minora sunt, immediate ab inferioribus.

Ad quartum dicendum, quod ex hoc quod ordines secundæ hierarchiæ nominantur a potentia, significatur quod ad ministrativam dispositionem pertinent ; sed non oportet quod omnes immediate ministerium exequantur.

Ad alia etiam duo patet responsio per ea quæ dicta sunt.

## *ARTICULUS IV*

### *Utrum angeli impediantur a contemplatione per executionem ministerii*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod angeli per executionem ministerii a contemplatione retardentur : quia, ut habetur Tobiæ, XII, 20, angelus in ministerio existens, dixit : *Tempus est ut revertar ad eum qui me misit.* Sed non revertitur nisi per contemplationem. Ergo videtur quod per ministerium a contemplatione Dei abscesserit.

2. Præterea, una potentia finita non potest simul in plures operationes. Sed potentia angeli finita est. Ergo videtur quod non potest simul contemplari et ministrare.

3. Præterea, intellectus creatus non potest simul plura intelligere. Sed quando ministrant angeli, intellectu considerant ea quæ agunt. Ergo videtur quod tunc divina contemplari non possunt.

4. Præterea, locus contemplationis est cælum empyreum. Sed cum sunt hic, secundum Damascenum, lib. II *Fid. orth.*,

cap. III, col. 870, t. I, non sunt in cælo. Ergo videtur quod, exequendo circa nos ministerium, a contemplatione retardentur.

Sed contra est quod dicit Gregorius, *Homil.* XXXIV *in Evang.*, § 13, col. 1255, t. II[1], quod sic ad exteriora prodeunt, quod ab intimis nunquam recedunt. Ergo videtur quod semper contemplentur vel assistant, si sunt iidem ministrantes et assistentes.

Præterea, beatitudo angelorum non minuitur ex eorum ministerio. Sed eorum beatitudo tota est in contemplatione divinitatis. Ergo in nullo per ministerium eorum contemplatio retardatur.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod angeli beati nullam operationem habent quæ non sit essentialis beatitudini, vel in qua per contemplationem beatam non dirigantur ; et ideo contemplatio eorum se habet ad ministeria quæ exequuntur, sicut in artifice consideratio regularum artis ad executionem operis : eo quod ipse Deus est finis omnium operum hierarchicorum, et a fine sumitur ratio cujuslibet operis ; et ita se habet finis ad operabilia sicut principium ad speculabilia, ut in II *Physic.*, text. 91, dicitur. Et ideo, sicut artifex simul considerat rationem artis et exequitur opus ; ita et angelus simul contemplatur Deum et ministrat nobis.

Ad primum ergo dicendum, quod angelus dicitur discedere a Deo non per intermissionem contemplationis, aut per locum, quia intra Deum currunt quocumque mittantur, ut dicit venerabilis Beda[2], eo quod Deus ubique est, sed per hoc quod ab invisibilitate recedens visibilis apparet[3], sicut Filius exivit *a Patre* et venit *in mundum*, visibilis hominibus factus, Joan., XVI ; et similiter dicuntur reverti ad Deum, quando, deposita visibili specie in pristinam invisibilitatem Deo similem[4] revertuntur.

Ad secundum dicendum, quod contemplatio angelorum magis se habet per modum receptionis quam actionis ; et ideo, sicut luna simul recipit lumen a sole et illuminat inferiora corpora, ita etiam angelus simul illuminatur a superiore et illuminat inferiorem, vel ministrat circa nos.

1. Vide etiam II *Moral.*, c. III, col. 556, t. 1.
2. Ex Gregorio, qui, *Hom.* XXXIV *in Evang.*, § 13, col 1255, t. 2, sic ait : « Angeli itaque et missi et ante ipsum sunt, quia quolibet missi veniant, intra ipsum currunt. »
3. Nicolaï : « ab invisibilitate recedunt, visibiles apparent. »
4. Parm. : « ad, » et omittit : « Deo similem. »

Ad tertium dicendum, quod ea quæ cognoscuntur diversis rationibus, intellectus non potest simul considerare : quia non potest consignari diversis similitudinibus simul, sicut nec corpus diversis figuris ; sed ea quæ cognoscuntur una ratione, vel quorum unum est ratio alterius, nihil prohibet simul intelligi.

Ad quartum dicendum, quod cælum empyreum non est locus contemplationis secundum necessitatem, sed secundum congruentiam, sicut et ecclesia domus orationis dicitur ; et ideo ratio non sequitur.

## EXPOSITIO TEXTUS

« Item Dionysius in hierarchia... ait. » Verba quæ sequuntur sunt Gregorii, *Hom.* XXXIV *in Evang.*, inducentis auctoritatem Dionysii non quantum ad verba, sed quantum ad sensum.

« Et putant quidam Michaelem, Gabrielem et Raphaelem de superiori ordine fuisse. » Hoc expresse contradicit Scripturæ : quia Michael, Daniel., X, ponitur in ordine principum ; Gabriel autem dicitur de ordine archangelorum ; Raphael autem posset poni in ordine angelorum secundum ea quæ circa singulares personas exercuit.

# DISTINCTIO XI

### *Quod quæque anima habet angelum bonum ad sui custodiam delegatum, et malum ad exercitium*

Illud quoque sciendum est quod angeli boni deputati sunt ad custodiam hominum ; ita ut quisque electorum habeat angelum ad sui profectum atque custodiam specialiter delegatum. Unde in Evangelio Matth., xviii, 10, Veritas pusillorum scandala prohibens, ait : *Angeli eorum semper vident faciem Patris.* Angelos dicit eorum esse quibus ad custodiam deputati sunt. Super quem locum Hieronymus tradit, unamquamque animam ab exordio nativitatis habere angelum ad sui custodiam deputatum, inquiens ita, col. 130, t. VII : « Magna dignitas animarum est, ut unaquæque habeat ab ortu nativitatis in custodiam sui angelum delegatum. » Gregorius[1] quoque dicit quod unusquisque unum bonum angelum sibi ad custodiam deputatum, et unum malum ad exercitium habet. Cum enim omnes angeli boni nostrum bonum velint, communiterque saluti omnium studeant, ille tamen qui deputatus est alicui ad custodiam eum specialiter hortatur ad bonum, sicut legitur de angelo Tobiæ, Tob., c. iii, et de angelo Petri in Actibus apostolorum, cap. xii. Similiter et mali angeli cum desiderent malum hominum, magis tamen hominem ad malum incitat et ad nocendum fortius instat ille qui ad exercitium ejus deputatus est.

### *Utrum singulis hominibus singuli angeli, an pluribus unus deputatus sit*

Solet autem quæri utrum singuli angeli singulis hominibus, an unus pluribus ad custodiam vel ad exercitium deputatus sit. Sed cum electi tot sint quot et boni angeli sunt, plures constat esse omnes simul bonos et malos homines quam boni angeli sint ; et cum tot sint electi quot angeli boni, et angeli boni plures sint quam mali, pluresque sint homines mali quam boni ; non est ambiguum plures esse bonos homines quam sint mali angeli, et plures esse malos homines quam sint mali angeli, vel boni angeli.

1. Sic de Gregorio Hugo de S. Victore, tract. II *Summ. Sentent.*, cap. vi, col. 88, t. 2 ; licet non expresse in Gregorio legatur, sed colligi possit ex lib. II *Moral.*, § 38, cap. xx, col. 573, t. 1 ; non ut olim ad marginem indicabatur, « *Hom.* xxxiv *in Evang* ».

### *Confirmat unum angelum pluribus hominibus deputari, sive simul, sive diversis temporibus*

Ideoque dici oportet unum eumdemque angelum, bonum vel malum, pluribus hominibus deputari ad custodiam vel exercitium, sive eodem tempore, sive diversis temporibus. Ideo autem dicimus eodem tempore vel diversis temporibus, quia videtur quibusdam quod omnes homines qui sunt simul in aliquo tempore, singuli singulos angelos habere possint, bonos vel malos : quia licet major sit numerus hominum computatis in unum omnibus qui fuerunt et sunt et futuri sunt, quam angelorum : tamen quia decedentibus hominibus succedunt homines, et ideo nunquam simul sunt in hac vita, angeli vero nunquam decedunt, sed simul cmnes sunt ; ideo esse potest ut singuli hominum, dum in hac vita sunt, singulos habeant angelos bonos vel malos, ad sui custodiam vel exercitium destinatos. Cæterum, sive ita sit sive non, non est dubitandum unumquemque hominem habere angelum sibi deputatum, sive pluribus simul deputatus sit, sive uni singulariter. Nec est mirandum unum angelum pluribus hominibus ad custodiam deputari, cum uni homini plurium custodia deputetur ; ita ut eorum quisque suum dicatur habere dominum, vel episcopum, vel abbatem.

### *Utrum angeli proficiant in merito vel in præmio usque ad judicium*

Præterea illud considerari oportet, utrum angeli boni in merito vel in præmio proficiant usque ad judicium. Quod in meritis proficiant, atque quotidie magis ac magis mereantur, quibusdam videtur, ex eo quia quotidie hominum utilitatibus inserviunt, eorumque profectibus student. Quibusdam etiam nihilominus videtur quod in præmio proficiant, scilicet in cognitione et dilectione Dei. Licet enim, ut aiunt, in confirmatione beatitudinem acceperint æternam atque perfectam, augetur tamen quotidie eorum bectitudo, quia magis ac magis diligunt, atque cognoscunt ; et est eorum charitas, qua Deum et nos diligunt, et meritum et præmium : meritum, qua per eam et per obsequia ex ea nobis impensa merentur, et in beatitudine proficiunt, et ipsa eadem est præmium, quia ea beati sunt.

### *Auctoritatibus confirmant quod dicunt*

Et quod angeli proficiant in cognitione, ac per hoc in beatitudine, testimoniis sanctorum confirmant. Dicit enim Isaias, cap. LXIII, 1, ex persona angelorum, Christi ascendentis magnificentiam admirantium : *Quis est iste qui venit de Edom, tinctis vestibus de Bosra ?* et in psalm. XXIII, 8 : *Quis est iste Rex gloriæ ?*

Ex quibus apparet quod mysterium Verbi incarnati plenius cognoverunt angeli post impletionem quam ante. Et sicut in cognitione unius mysterii profecerunt, ita dicunt eos in deitatis cognitione proficere. Quod autem in hujus mysterii cognitione profecerint, evidenter docet Apostolus, Ephes., III, 9, dicens : *Quæ sit dispensatio sacramenti absconditi a sæculis in Deo, ut innotescat multiformis sapientia Dei per Ecclesiam principatibus et potestatibus in cælestibus.* Super quem locum dicit Hieronymus, angelicas dignitates præfatum mysterium ad purum vel plenum non intellexisse, donec completa est passio Christi, et apostolorum prædicatio per gentes dilatata.

### *Quod in hac sententia videtur Augustinus adversari Hieronymo*

His autem videtur contradicere Augustinus super eumdem locum Epistolæ, *Super Gen. ad litter.*, lib. V, cap. XIX, col. 334, t. III, dicens : « Non latuit angelos mysterium regni cælorum ; quod opportuno tempore revelatum est propter salutem nostram. Illis ergo a sæculis innotuit supra memoratum mysterium : quia omnis creatura non ante sæcula, sed a sæculis est. » Attende, lector, quia videntur dissentire in hac sententia illustres doctores. Ideoque ut omnis repugnantia de medio tollatur, prædicta verba, Haymonem, *Sup.* III *ad Ephes.*, sequentes, ita determinemus, ut illis angelis qui majoris sunt dignitatis, et per quorum ministerium illa nuntiata sunt, ex parte cognita a sæculis fuisse, utpote familiaribus et nuntiis ; illis vero qui minoris dignitatis sunt, incognita extitisse dicamus, usque quo impleta sunt, et per Ecclesiam prædicata ; et tunc ab omnibus angelis perfecte fuerunt cognita. Constat itaque omnes angelos in cognitione divinorum mysteriorum secundum processum temporis profecisse. Unde non incongruenter ipsi iidem dicunt angelorum scientiam ac beatitudinem augeri usque ad futuram consummationem, quando in scientia ac beatitudine ita perfectissimi erunt ut nec augeatur amplius nec minuatur.

### *Aliorum opinio, qui dicunt angelos in quibusdam prædictorum non pròfecisse*

Alii autem dicunt angelos in confirmatione, tanta deitatis dilectione atque notitia fuisse præditos, ut in his ulterius non profecerint nec profecturi sint : profecerunt tamen in scientia rerum exteriorum, sicut in cognitione sacramenti incarnationis, et hujusmodi, sed non in contemplatione deitatis : quia Trinitatem in Unitate et Unitatem in Trinitate non plenius intelligunt sive intellecturi sunt quam ab ipsa confirmatione perceperint. Ita etiam dicunt eos in charitate non profecisse post confirmationem, quia eorum charitas postea non est aucta : et sic dicunt eos non profecisse in meritis ; sed hoc quantum

ad vim merendi, non quantum ad numerum meritorum. Plura enim bona fecerunt postea quæ tunc non fecerant ; sed eorum charitas ex qua illa processerunt, non est aucta, ex qua tantum meruerunt antequam ista adderentur, quantum postea his adjectis. Illud vero quod alii superius dicunt, probabilius videtur, scilicet quod angeli usque ad judicium in scientia et in aliis proficiant.

*Quod quædam auctoritates videntur obviare probabiliori sententiæ*

Quibus tamen videntur obviare quarumdam auctoritatum verba. Ait enim Isidorus in lib. I *De summo bono*, c. x, col. 556, t. VI : « Angeli in Verbo Dei omnia sciunt antequam fiant ; » sed nec omnia perfecte angelos scire dixit : et ideo eos in scientia proficere non removit. Gregorius quoque in libro IV *Dialogorum*, cap. xxxiii, col. 576, t. III, ait : « Quid est quod illi nesciant qui scientem omnia sciunt ? » Ubi videtur dicere quod omnia sciant angeli, et nihil sit quod nesciant. Sed accipiendum est hoc de his quorum cognitio beatum facit cognitorem, ut sunt ea quæ ad mysterium Trinitatis et Unitatis pertinent.

## DIVISIO PRIMÆ PARTIS TEXTUS

Postquam determinavit de quibusdam actibus qui consequuntur omnes ordines, scilicet assistere et ministrare ; hic determinat de quodam actu ad quem unus ordo specialiter deputatur, scilicet custodire homines ; et dividitur in partes duas : in prima determinat de angelis quantum ad officium custodiæ ; in secunda quantum ad profectum, prædictum officium consequentem, ibi : « Præterea illud considerari oportet. » Circa primum duo facit : primo determinat veritatem ; secundo circa determinata movet quæstionem, ibi : « Solet etiam quæri utrum singuli angeli singulis hominibus, an unus pluribus ad custodiam vel exercitium deputatus sit. » Ubi tria facit : primo movet quæstionem ; secundo excludit alteram partem, ibi : « Sed cum electi tot sint quot et boni angeli sunt, plures constat esse omnes simul bonos et malos homines quam boni angeli sint » ; tertio excludit reliquam, et exponit eam, ibi : « Ideoque dici oportet, unum eumdemque angelum bonum vel malum pluribus hominibus deputari ad custodiam vel ad exercitium. »

## QUÆSTIO PRIMA

Circa custodiam angelorum quæruntur hic quinque : 1° utrum angeli hominibus ad custodiam deputentur ; 2° cujus ordinis sit custodire ; 3° quorum hominum sit custodiri ; 4° utrum custodes angeli semper custodiant homines quibus deputantur, vel quandoque eos derelinquant ; 5° cum de salute hominum gaudeant angeli, utrum e contrario de perditione eorum tristentur.

### *ARTICULUS PRIMUS*

*Utrum angeli custodiant homines*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod angeli homines non custodiant. Deus enim est *custos hominum*, ut dicitur Job, VII, 20. Sed perfectior est custos qui per seipsum sufficit ad custodiam quam qui custodit mediantibus aliis. Cum ergo omne quod est perfectissimum Deo sit attribuendum, videtur quod ipse nos per angelos non custodiat.

2. Præterea, custodia et conservatio hominum est per gratiam. Sed gratiam Deus immediate infundit animæ, et non per angelos. Ergo videtur quod eis non competat custodire nos.

3. Præterea, unus effectus custodiæ angelorum ponitur quod deferant orationes nostras ad Deum. Sed hoc videtur omnino superfluum, cum Deus omnia cognoscat, Ergo videtur vanum ponere angelos hominum custodes.

4. Præterea, custos ponitur alicui aut propter imbecillitatem, ut scilicet juvetur et defendatur, aut propter ignorantiam, ut instruatur ; sicut mulieribus et pueris doctores et pædagogi dantur. Sed homo per se potest cognoscere ea quæ sunt facienda vel vitanda, per legem naturalem cordi impressam ; et potest etiam exequi propter arbitrii libertatem. Ergo videtur quod custodia angelorum non egeat.

5. Præterea, custodis officium est retrahere custoditum ab his quæ sibi sunt nociva. Sed angeli non retrahunt homines a peccatis, cum multos in peccata præcipitari videamus. Ergo videtur quod angeli hominum custodes non sint.

6. Præterea, custodis est instruere custoditum secundum modum ejus. Sed modus hominis est cognitionem a sensibilibus accipere. Ergo videtur quod visibilibus apparitionibus nos deberent instruere. Hoc autem non faciunt, nisi forte

raro. Ergo videtur quod vel non custodiunt, vel sunt negligentes in custodiendo.

Sed contra est quod dicitur in psal. xc, 2 : *Angelis suis Deus mandavit de te, ut custodiant te in omnibus viis tuis.*

Præterea, Deus est pronior ad miserendum quam ad puniendum. Sed Deus hominibus dedit dæmones ad exercitium, ut habetur ad Ephes., ult., 12 : *Non est nobis colluctatio adversus carnem et sanguinem, sed adversus principes et potestates, adversus mundi rectores tenebrarum harum.* Ergo videtur quod multo fortius dederit angelos ad custodiendum.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod secundum Boetium in lib. IV *De consolat.*, prosa vi, col. 813, t. I, Deus providentiam suam quam de omnibus rebus habet, mediantibus quibusdam causis exequitur, ut autem in primo dictum est, quamvis omnium rerum providentiam habeat, speciali tamen modo substantiæ rationales suæ providentiæ subduntur, inquantum altiori modo præ cæteris finem divinæ bonitatis natæ sunt consequi, et per altius principium, quod est voluntas. Quia ergo inter Deum et homines media est natura angelica, et secundum legem sapientiæ suæ hoc est ordinatum ut inferioribus per superiora provideat ; ideo ipsi angeli exequuntur divinam providentiam circa salutem hominum, adjuvando ad tendendum in finem, et liberando ab his quæ processum in finem impediunt : et hæc executio divinæ providentiæ per angelos de hominibus vocatur custodia angelorum.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus est custos primus et principalis, apud quem summa providentia residet : nec est propter suam insufficientiam quod suam providentiam de hominibus exequitur per angelos, sed propter ordinem suæ sapientiæ. Tum quia congruit angelis, ut scilicet eis hæc dignitas non negetur, quod sint duces hominum reductionis in Deum ; et in hoc Deum quodammodo imitantur, inquantum cooperantur Deo in reductione[1] hominum in finem. Tum quia congruit hominibus qui sunt in statu imperfectionis, quem pueritiæ Apostolus comparat I Corinth., xiii ; unde eis custodes tanquam pueris assignantur, donec veniente *quod perfectum est*, evacuetur *quod ex parte est.*

Ad secundum dicendum, quod sicut in operationibus artificialibus, in quibus instrumenta quodammodo disponunt ad formam, ut ignis mollificando ferrum, et martellus dilatando ; sed forma cultelli inducitur ab artifice per similitudinem artis quam habet : ita etiam Deus, qui est primus

1. Parm. : « introductione. »

custos, inducit ultimam perfectionem conjungentem fini, et per hoc conservantem, scilicet gratiam et gloriam. Sed angelorum est præparare homines ad susceptionem gratiæ per illuminationes, et alia hujusmodi.

Ad tertium dicendum, quod non dicuntur Deo orationes nostras deferre quasi ipsum de hoc docentes, sed quasi ipsum orantes pro nobis ; sicut etiam sacerdos offert Deo orationem populi, inquantum sua interventione effectum orationibus impetrat.

Ad quartum dicendum, quod lumen naturalis cognitionis imperfectum est, et præcipue ad dirigendum in illa quæ naturam excedunt : voluntas etiam ejus potest ad malum inclinari multis occasionibus : et ideo providet hominibus angelorum præsidium.

Ad quintum dicendum, quod sicut providentiæ divinæ est sic impedire mala, ut tamen salvetur naturæ conditio, ita etiam et angelorum custodiæ ; et ideo ad angelos non pertinet quod homines custodiendo ad virtutem cogant et a vitiis retrahant, quia sic periret libertas arbitrii et ratio meriti.

Ad sextum dicendum, quod hujusmodi apparitiones visibiles angelorum, eo quod sunt supra cursum naturæ, stuporem quemdam incutiunt, et quodammodo violenter incitant ad consensum : in quo perit aliquod bonum hominis quantum ad conditionem naturæ, quod est inquisitio rationis. Unde hujusmodi apparitiones non omnibus fiunt, sed aliquibus factæ sunt ad confirmationem fidei in multis, sicut etiam miracula. Nihilominus tamen per modum nostrum instruunt nos, illustrando phantasmata, et confortando lumen intellectus nostri, et excitando ad aliquid rectius considerandum.

## *ARTICULUS II*

### *Utrum ad omnes ordines tertiæ hierarchiæ pertineat custodire homines*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod custodire pertineat ad omnes ordines tertiæ hierarchiæ. Quia, secundum Dionysium, IX cap. *De cæl. hier.*, § 2, col. 259, t. I, tertiæ hierarchiæ proprium est lumen divinum accipere per convenientiam nostræ hierarchiæ, id est proportionatum ad immediate transferendum in nos. Sed ille angelus dicitur custos hominis qui immediate ipsum illuminat. Ergo videtur quod custodire ad omnes pertineat.

2. Præterea, angelus custos defendit hominem ab impugnatione invisibilis hostis. Sed arcere, secundum Gregorium, *Homil.* xxxiv *in Evang.*, § 10, col. 1251, t. II, pertinet ad potestates. Ergo videtur quod illi ordini præcipue conveniat custodire.

3. Præterea, missio ordinatur ad custodiam. Sed angeli quinque ordinum mittuntur ad explendum exterius ministerium, ut dictum est. Ergo omnibus convenit custodire.

4. Præterea, in hominibus inveniuntur diversa officia. Sed secundum diversa officia distinguuntur ordines angelorum, quorum officiorum aliquæ similitudines inveniuntur in officiis humanis, ut dicit Gregorius, loc. cit., ostendens qualiter homines ad ordines angelorum assumantur. Ergo videtur quod omnes ordines ad custodiam deputentur.

Sed contra est quod dicit Gregorius, ibid., § 8, col. 1250, angelos esse qui minima nuntiant. Sed minima sunt quæ ad singulares personas pertinent : quia quanto bonum est communius, tanto est divinius, secundum Philosophum, in I *Ethic.*, cap. I. Ergo videtur quod illi qui singulis hominibus præsunt, sunt tantum de ordine angelorum.

Præterea, Bernardus dicit in lib. V *De considerat.*, cap. IV, § 8, col. 172, t. II : « Putamus angelos dici qui singulis hominibus præponuntur, in ministerium missi propter eos qui hæreditatem capiunt salutis. » Ergo videtur idem quod prius.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod illi angeli dicuntur hominum custodes qui immediate illos illuminant, et habent actus limitatos circa humana officia, et procurant quæ ad ipsos specialiter pertinent : et ex hoc quod immediate illuminant, excluduntur a custodia angeli assistentes ; ex hoc autem quod habent actus limitatos ad dirigendum in humanis officiis, excluditur media hierarchia, quæ habet potestatem non limitatam ad humana officia. Per hoc autem quod per custodiam procurantur[1] ea quæ pertinent ad aliquas determinatas personas, quod est ultimum et minimum in actibus angelorum, deputatur custodia ultimo ordini, qui est ordo angelorum.

Ad primum ergo dicendum, quod tota tertia hierarchia accipit illuminationes proportionatas ad actus et officia humana, non tamen ad hanc vel ad illam personam, sed hoc est angelorum ; et ita eis convenit custodire singulos homines, aliis vero convenit custodire singulas provincias vel regna.

Ad secundum dicendum, quod inferiores angeli participant

1. Parm. : « procurant. »

virtutem superiorum, inquantum ab eis illuminantur, sicut, secundum Dionysium, cap. XIII *De cæl. hier.*, § 3, col. 299, t. I, dicitur inferior angelus purgasse Isaiam per ignem virtute seraphim : et ita etiam inferiores angeli virtute potestatum dæmones cohibent ; et similiter virtute aliorum superiorum ordinum possunt exequi aliqua quæ ad eos pertinent circa determinatas personas.

Ad tertium dicendum, quod omnes angeli custodes mittuntur ; non tamen omnes qui mittuntur, custodiunt ; sed ultimi tantum custodiunt, ut dictum est : quia superiores exequuntur ea quæ ad multos pertinent ; et quanto ad plures, tanto est ordo superior : et ideo virtutes sunt supremi inter exequentes ministeria, quia eorum actus se extendunt non tantum ad res humanas, sed etiam ad res naturales, ut patet in operatione signorum ; et post potestates, quorum actus non tantum ad homines, sed etiam ad dæmones se extendit ; et post principatus, quorum operatio est circa totam multitudinem ; et ultimi angeli, qui operantur circa determinatas personas ; archangeli vero medii sunt, habentes aliquid commune cum utrisque, ut prius dictum est.

Ad quartum dicendum, quod omnia officia humana pertinentia ad singulares personas, cum quibuscumque ordinibus similitudinem habeant, diriguntur per ultimum ordinem, inquantum participant virtutes superiorum, ut dictum est ; sed illa officia quæ ad multitudinem pertinent, diriguntur per principatus vel archangelos : et ideo homo in prælatione constitutus illuminatur ab angelo inferioris ordinis de his quæ ad statum personæ suæ pertinent ; sed ab angelo principe de his quæ respectant ad regimen multitudinis.

## *ARTICULUS III*

### *Utrum omnibus hominibus deputentur angeli ad custodiam*[1]

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non omnibus hominibus deputentur angeli ad custodiam. Custodia enim angelorum valet hominibus ad evitandum pericula, et ad instruendam ignorantiam. Sed Adam in primo statu ab utroque liber fuit. Ergo angelum custodem non habuit.

2. Præterea, gratia confirmata in quibusdam hominibus hoc efficit ut mortaliter peccare non possint, ut patet in sanc-

1. I p. *Summæ theol.*, q. CXIII, art. 5.

tificatis in utero. Sed contra impedimentum salutis per peccatum principaliter ordinata est custodia angelorum. Ergo videtur quod tales ea non indigeant.

3. Præterea, ante nativitatem ex utero sacramenta salutis puero conferri non possunt. Sed hoc est quod angelus custos in homine promovere intendit, scilicet salutem. Ergo puerperio animato ante nativitatem angelorum custodia non debetur.

4. Præterea, custodia angelorum est per hoc quod homines illuminando instruunt. Sed pueri ante perfectam ætatem non sunt capaces doctrinæ. Ergo videtur quod careant angelorum custodia.

5. Præterea, II Thessal., I, dicitur, quod omnis actus antichristi erit *secundum operationem Satanæ*. Sed custodia angelorum ordinatur contra tentationes malignorum spirituum. Ergo videtur quod frustra ab angelo custodietur.

6. Sed contra, videtur quod etiam Christus angelum custodem habuit. Primo per hoc quod dicit Dionysius, IV, cap. *Cæl. hier.*, § 4, col. 182, t. I, quod subdebatur paternis dispositionibus mediantibus angelis. Sed, ut dictum est, per custodiam executio divinæ dispositionis fit de hominibus per angelos. Ergo videtur quod Christus angelum custodem habuit.

7. Præterea, Lucæ, XXII, 43, dicitur, quod *apparuit angelus Domini, confortans eum*. Ergo videtur, cum confortare sit unus actus custodiæ, quod angelum custodem habuit.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod, sicut in I libro dictum est[1], providentia proprie est ad conferendum ea quæ promovent in finem, et removendum ea quæ impediunt. Ultimum autem in his adjutoriis est id quod conjungit fini, quod a solo Deo est ; et ideo ea quæ ab angelis custodibus per divinam providentiam circa singulares personas exequuntur, sunt quædam præparationes juvantes ad consequendum finem ultimum. Præparans autem non habet operationem circa rem, nisi quæ est ordinata ad finem, ante finis consecutionem ; et ideo omnibus hominibus, ab infusione animæ rationalis per quam ad finem salutis ordinantur, custodia debetur usque ad mortem, quando terminatur via proficiendi in finem[2] vel per hoc quod fiunt impœnitibiles, ut damnati, vel per hoc quod finem gloriæ consequuntur, ut beati.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis in Adam non esset periculum ex aliqua corruptione carnis instigante ad

1. Dist. XXXIX, q. II, art. 1.
2. Parm. addit : « nulli ergo carent custodia angelorum, nisi. »

malum, erat tamen periculum ex potentia peccandi, et ex dæmone oppugnante : et similiter erat debilioris cognitionis quam angelus ; et ideo indigebat præsidio custodis angeli.

Ad secundum dicendum, quod etiam si confirmati peccare non possint, possunt tamen proficere, et eorum profectus potest impediri ; et propter hoc indigent custodia angelorum. ad promovendum in bonum, et removendum impedimentum.

Ad tertium dicendum, quod pueri in materno utero non recipiunt sacramenta Ecclesiæ, quia non subduntur actibus ministrorum : sed operationibus[1] divinis et angelorum subduntur ; et ideo eis ab infusione animæ rationalis, custos angelus assignatur, per quem prohibetur virtus dæmonis ab ejus nocumento, et propter multa impedimenta, quibus potest ejus complexio deteriorari, ut efficiatur pronior ad peccandum, vel etiam ipsa vita extingui : et in hoc etiam prosunt parvulis natis, quamvis eos non illuminent.

Unde patet responsio ad quartum.

Ad quintum dicendum, quod antichristus etiam habebit angelum custodem : quia lex communis propter unum mutari non debet : et in hoc ejus pœna justior apparebit, quia beneficia toti naturæ humanæ provisa, sibi non subtrahuntur. Nec tamen est omnino frustra custodia ; quia etsi ad bonum non convertatur, a multis tamen malis cessabit, retractus ab angelo custode : hunc enim effectum ad minus semper consequitur angelus per custodiam in quocumque obstinato.

Ad sextum dicendum, quod Christus non habuit angelum custodem : tum quia anima sua omnibus angelis superior fuit, immediate a verbo sibi unito illuminata ; tum quia erat verus comprehensor : unde ejus bonum nec impediri nec juvari poterat. Dicitur vero subdi paternis dispositionibus per angelos quodammodo indirecte, inquantum angeli instruebant Joseph et matrem ejus de his quæ circa ipsum puerum existentem agenda erant, ut habetur Matth., II.

Ad septimum dicendum, quod angelus dicitur confortasse eum, non aliquid in ipsum imprimendo, sed per modum ministerii, inquantum congratulabatur fortitudini ejus ; sicut homo naturaliter in tribulatione confortatur ad præsentiam amicorum : et ita per modum quo fuerat vera tristitia, fuit confortatio vera, et non apparens tantum, ut quidam dicunt.

1. Parm. : « operibus. »

## ARTICULUS IV

### *Utrum angelus quandoque relinquat hominem cui deputatur*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod angelus quandoque relinquat hominem cui deputatur custos. Primo per hoc quod habetur Hierem., LI, 9 : *Curavimus Babylonem, et non est sanata. Derelinquamus* ergo *eam.* Sed hoc dicitur ex persona angelorum, ut dicit Glossa[1]. Ergo videtur quod relinquat, quando a peccato non corrigitur.

2. Præterea, Isa., v, 5, dicitur : *Auferam sepem ejus, et erit in direptionem* ; Glossa : id est custodiam angelorum. Ergo idem quod prius.

3. Præterea, efficacius custodit Deus hominem quam angelus. Sed Deus quandoque relinquit hominem, ut in psal. XXI, 1, dicitur : *Quare me dereliquisti* Ergo multo fortius angelus.

4. Præterea, Zachariæ, IV, dicitur, quod *reversus est angelus qui loquebatur* ad eum : et similiter etiam Danielis, x. Sed non revertitur nisi qui abscedit. Ergo videtur quod angelus quandoque hominem relinquat.

5. Præterea, angeli quandoque sunt in cælo empyreo. Sed cum sunt ibi, non sunt circa nos, secundum Damascenum. Ergo videtur quod aliquando nos relinquant.

6. Præterea, medicus sapiens infirmum desperatum relinquit. Sed angeli custodes possunt scire aliquem esse præscitum per revelationem, et videre aliquem obstinatum in peccatis. Talis autem est sicut infirmus desperatus. Ergo videtur quod etiam angelus, qui est quasi medicus spiritualis, talem relinquat.

Sed contra, boni angeli sunt magis proni ad juvandum quam mali ad infestandum. Sed mali nunquam cessant ab infestatione. Ergo nec boni a custodia.

Præterea, de nemine est desperandum, quamdiu est in statu viæ. Sed infirmus non relinquitur a medico nisi propter desperationem. Ergo videtur quod angelus non dimittat hominem, quantumcumque peccatorem.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod cum custodia angelorum sit quædam executio divinæ providentiæ, oportet esse idem judicium de utroque. Divina autem providentia nunquam relinquit hominem ex toto, quia omnino in nihilum redigeretur ; sed verum est quod magis et minus providet

1. Ex Origene desumpta, *Hom.* XXI *in Jerem.*, § 12, col. 541, et inter *Selecta in Jerem.*, § 9, col. 602, t. 3.

diversis, secundum eorum conditionem : et ideo in psal. XXXIII 16 : *Oculi Dei* super justos* dicuntur, *et aures ejus ad preces eorum.* quibus adeo perfecte providet ut *omnia* eis cooperentur *in bonum*, ut dicitur Rom., VIII. Sed malos secundum aliquid derelinquit, inquantum permittit eos subjacere tribulationibus, et quod gravius est, etiam in peccata ruere, unde ad Rom., I, 28 : *Propterea tradidit eos* Deus in reprobum sensum, ut faciant ea quæ non conveniunt.* Similiter etiam angeli dicuntur aliquos derelinquere secundum quid, inquantum exponuntur tribulationibus, vel etiam justo Dei judicio ab aliquo peccato non retrahuntur ; nunquam tamen ita relinquunt quin sit aliquis effectus custodiæ, inquantum aliquod malum prohibent, et ad aliquod bonum promovent.

Ad primum ergo dicendum, quod hæc intelligitur esse vox angelorum discedentium ab homine peccatore in hora mortis ; quia tunc primo desperatur de ejus salute. Vel potest dici quod derelinquunt secundum quid, ut dictum est, sicut etiam et Deus.

Unde patet responsio ad secundum et tertium.

Ad quartum dicendum, quod angelus ab eo recesserat quantum ad aliquem effectum, quia scilicet ipsum de futuris non illuminaverat, et non quantum ad omnem effectum custodiæ.

Ad quintum dicendum, quod quandocumque aliquod agens imprimit fortem impressionem, remanet illa impressio in patiente per aliquod tempus, etiam ad absentiam agentis, ut patet in motibus violentis : et ita dico, quod ad unam actionem angeli in hominem potest homo bonam dispositionem accipere, quæ manet in eo ad aliquod tempus, ut patet quando aliquis semel devote orat, ad plures dies remanet inde devotior ; et ita angelus, quamvis non semper sit præsens, potest semper custodire, inquantum effectus ejus manet post actionem suam.

Ad sextum dicendum, quod nullus in statu viæ est adeo obstinatus quin possit per pœnitentiam[1] converti ; unde non est de eo desperandum ; et si angelus sciret eum præscitum, posset tamen multa mala in eo impedire, sicut de antichristo dictum est.

* *Domini.*
* *Illos.*
1. Al. : « post pœnitentiam. »

## *ARTICULUS V*

### *Utrum angeli doleant de damnatione hominum quos custodiunt*[1]

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod angeli doleant de damnatione hominum quos custodiunt. Exterior enim luctus est signum interioris doloris. Sed Isa., xxxiii, 7, dicitur : *Angeli pacis amare flebant**. Ergo videtur quod doleant.

2. Præterea, amicorum est compati sibi in necessitatibus. Sed angeli ferventissima charitate nos diligunt. Ergo videtur quod contristentur, hominum damnationi compatiendo.

3. Præterea, sapientis est dolere de his quæ suum gaudium minuunt[2]. Sed per damnationem hominum minuitur gaudium angelorum quod esset de conversione eorum, de quo habetur Lucæ, xv, 10 : *Gaudium est angelis Dei super uno peccatore pœnitentiam agente.* Ergo de hominum damnatione dolent.

4. Præterea, omne id quod est contrarium volito et repugnans fini est contristans. Sed damnatio est contraria saluti quam volunt et per officium custodiæ procurant. Ergo damnatio hominum eos contristat.

Sed contra, Apoc., xxi, dicitur, quod in cælesti Hierusalem nec est *luctus* nec est *dolor*. Illius autem urbis cives sunt angeli. Ergo de nullo dolent.

Præterea, perfecta beatitudo non compatitur secum miseriam. Sed omnis tristitia ad miseriam pertinet, et fugienda est, ut in VII *Ethic.*, cap. xiii, Philosophus dicit. Ergo angeli beati tristes esse non possunt.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod cum angeli beati sint in divinæ voluntatis continua contemplatione, cui perfectissime conformantur, nihil potest esse contra voluntatem eorum, sicut nec contra voluntatem Dei ; potest tamen esse aliquid præter voluntatem eorum ; sed hoc ipsum, inquantum est permissum a Deo, est volitum ab eis, sicut a Deo ; et ideo nihil potest accidere de quo doleant angeli, sicut nec de quo doleat Deus. Et ideo simpliciter dicendum est quod neque de peccatis hominum tristantur, neque de damnatione ; sed utrobique lætantur de justa permissione et punitione.

Ad primum ergo dicendum, quod illud secundum litteram intelligitur de nuntiis Ezechiæ, quos misit ad pacem ab Assyriis

* *Flebunt.*

1. I p. *Summæ theol.*, q. cxiii, art. 7.

2. Parm. : « per quæ minuitur. »

quærendam, qui audientes blasphemias Rapsacis, scissis vestibus, fleverunt. Allegorice vero exponitur de apostolis in Glossa ord., v. 2, col. 1276, t. I. Si autem ad angelos referatur, intelligendus est dolor non proprie, sed metaphorice, per modum quo etiam frequenter in Scripturis Deo attribuitur.

Ad secundum dicendum, quod compati non potest qui passibilis non est ; et ideo ex impassibilitate angelorum hoc accidit quod condolere non possunt, non ex charitatis defectu.

Ad tertium dicendum, quod angelorum gaudium non minuítur ex damnatione, quia electorum numerus minui non potest. Vel potest dici quod ipsi semper gaudent de suis bonis operibus quæ custodiendo egerunt, licet ille qui custoditus est non salvetur.

Ad quartum dicendum, quod angeli volunt salutem hominis voluntate antecedente sicut et Deus ; sed voluntate consequente volunt hominem damnari, si meruerit ; unde consequens est ut de ejus damnatione non doleant.

## EXPOSITIO PRIMÆ PARTIS TEXTUS

« Et unum malum ad exercitium habet[1]. » Videtur injuste agi cum homine : quia dæmones multo potentiores sunt hominibus ; non enim est potestas super terram quæ ei comparetur ut dicitur Job, XLI. Ergo non justum est pugnam inter hominem et dæmonem constitui.

Et dicendum, quod cum liberum arbitrium non possit cogi ad peccandum, quantumcumque sit dæmon fortis homo resistere potest. Unde dicitur[2], quod debilis est hostis, qui non potest vincere nisi volentem ; et super hoc homini adest præsidium angeli, et auxilium divinum, si suscipere velit.

## DIVISIO SECUNDÆ PARTIS TEXTUS

Hic inquirit Magister, utrum angeli, dum officium custodiæ durat, in merito vel præmio proficiant ; et dividitur in partes duas : primo ponit duas opiniones ; secundo eligit alteram illarum, ibi : « Illud vero quod alii superius dicunt, probabilius videtur. » Prima in duas, secundum duas opiniones ; quarum

1. Supple « quilibet homo ».
2. In *Sententiis Patrum*, et colligitur ex Gregorio. — Nicolaï.

secunda incipit ibi : « Alii autem dicunt angelos in confirmatione tanta deitatis dilectione atque notitia fuisse prædítos, ut in his ulterius non profecerint vel profecturi sint. » Circa primum tria facit : primo ponit opinionem ; secundo confirmat per auctoritatem, ibi : « Et quod angeli proficiant in cognitione, ac per hoc in beatitudine, testimoniis sanctorum confirmant » ; tertio solvit contrarietatem, ibi : « His autem videtur contradicere Augustinus. »

« Illud vero quod alii superius dicunt, probabilius videtur. » Hic eligit alteram opinionem ; et circa hoc duo facit : primo eligit primam opinionem ; secundo respondet ad quasdam auctoritates quæ sunt in contrarium, ibi : « Quibus tamen videntur obviare quarumdam auctoritatum verba. »

## QUÆSTIO II

Hic quæruntur sex : 1° utrum angeli proficiant in cognitione Dei, quæ est præmium essentiale ; 2° utrum proficiant in cognitione aliarum rerum per illuminationem superiorum ; 3° utrum accrescat eis aliqua cognitio per mutuam locutionem ; 4° utrum mysterium Incarnationis per ecclesiam didicerint ; 5° utrum inter eos sit pugna vel[1] contradictio ; 6° utrum ordinum distinctio maneat post diem judicii.

### *ARTICULUS PRIMUS*

*Utrum angeli proficiant in visione Dei*[2]

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod angeli in visione Dei proficiant. Perfectio enim virtutis non tollit, sed auget efficaciam merendi. Sed in angelis beatis est perfecta charitas, quæ est radix merendi, qua omnes eorum actus informantur. Ergo videtur quod semper magis et magis mereantur divinam visionem in eis augeri.

2. Præterea, secundum Avicennam, omnis actio creaturæ est ad aliquod commodum agentis ; unde liberalitatem puram solius Dei propriam dicit. Sed angeli creati sunt. Ergo ex actibus eorum circa nos aliquid eis accrescit ; et ita videtur quod eorum bonum semper magis ac magis augeatur.

3. Præterea, quanto aliquis intellectus est clarior, tanto perspicacius intuetur. Sed inferiores angeli continue a supe-

1. Parm. : « et. »
2. I p. *Summæ theol.*, q. LXII, art. 9.

rioribus illuminantur. Ergo videtur quod semper limpidius Deum contemplentur.

4. Præterea, si non possunt proficere in Dei visione, aut hoc est quia pervenerunt ad summam perfectionem, aut quia majoris perfectionis capaces non sunt. Sed primum esse non potest, quia summa perfectio solius Dei est, qui seipsum comprehendendo videt ; similiter nec secundum, quia sic homines essent capaciores inferioribus angelis : quia homines, ut dictum est, possunt pervenire ad modum contemplationis supremorum ordinum. Ergo videtur quod angeli etiam in divina contemplatione proficere possunt.

Sed contra, Magister supra dixit quod perfectio naturæ glorificatæ est, quando habet quidquid nata est habere. Sed angeli sunt glorificati. Ergo totum id quod nati sunt habere, habent.

Præterea, in termino motus non contingit esse motum. Sed angeli non sunt in statu viæ, cui competit motus, sed in termino. Ergo videtur quod ipsi proficere non possint, cum profectus sit motus quidam.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod, secundum Philosophum, operatio et motus differunt : operatio enim est actus perfecti, ut lucidi lucere, et intellectus in actu, intelligere ; sed motus est actus imperfecti tendentis in perfectionem : et ideo id quod est in sua ultima perfectione, habet operationem sine motu, sicut Deus ; quod autem distat ab ultima perfectione, habet operationem conjunctam motui : quia proficere in beatitudine est quidam motus naturæ tendentis in perfectionem ; ideo quandocumque angelus vel homo ponitur in ultima sua perfectione, operatio ejus non est meritoria nec proficiens. Sed in hoc, quando scilicet angelus sit in sua ultima perfectione, est duplex opinio. Una quam Magister approbat, scilicet quod erit in die judicii. Alia est quæ in *Littera* tangitur, quod hoc fuit in prima eorum confirmatione ; et hæc videtur mihi probabilior : tum quia ultima perfectio rei est in termino suæ viæ ; terminus autem viæ angelorum fuit eorum confirmatio : non enim nunc viatores dicuntur, nisi forte secundum quid, inquantum circa viatores operantur : tum quia idem judicium est de hominibus post mortem, et de angelis post confirmationem vel casum. Homini autem statim post mortem ultima sua perfectio confertur, nisi forte aliquid purgandum repugnet, nec differtur usque ad diem judicii, ut Græci errantes dicunt ; et ideo dicimus, quod angeli statim in confirmatione ultimam perfectionem beatitudinis consecuti sunt, nec post-

modum in visione Dei proficiunt, in qua eorum beatitudo essentialiter consistit.

Ad primum ergo dicendum, quod perfectio virtutis includens finem, tollit rationem meriti et motus qui repugnat fini ; sed in via ad finem auget efficaciam meriti.

Ad secundum dicendum, quod omnis operatio creaturæ ordinata est ad perfectionem ejus ; sed quandoque operatio non est ad alium finem, sed ipsamet est finis, ut in I *Ethic.* dicitur ; et sic dico quod illuminare inferiores in angelis est dignitas eorum : quia in hoc maxime consequuntur Dei similitudinem ; et ideo non oportet quod per hujusmodi operationes aliquid mereantur.

Ad tertium dicendum, quod unus angelus non illuminat alium, ut dictum est, de his quæ ad essentiam beatitudinis pertinent, sed de aliis ; et ideo non oportet quod propter hoc limpidius videant Deum, sed ea de quibus illuminantur.

Ad quartum dicendum, quod angeli summum gradum contemplationis non attingunt ; sed propter hoc dicuntur non posse[1] proficere, quia tota eorum capacitas plena est : nec ampliari potest illa capacitas angelorum per meritum, sicut in hominibus qui sunt in statu viæ.

## *ARTICULUS II*

### *Utrum angeli inferiores illuminentur a superioribus*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod angeli inferiores per superiorum illuminationem in cognitionem rerum sive divinorum effectuum non proficiant. Omnis enim operatio angeli aut pertinet ad naturam aut ad præmium. Sed in naturali cognitione non proficiunt, quam totam simul in creatione receperunt ; nec etiam in merito aut in præmio proficiunt. Ergo videtur quod in eis cognitio divinorum effectuum non crescat.

2. Præterea, Deus est causa rerum per essentiam suam. Ergo in hoc quod videtur essentia sua, cognoscitur ipse esse causa. Sed quando cognoscitur aliquid inquantum est causa, cognoscitur etiam effectus ejus. Ergo videtur, cum angeli beati essentiam divinam videant, quod etiam in ipsa effectus ejus cognoscant ; et sic in cognitione divinorum effectuum non crescunt.

3. Præterea, nihil est cujus ratio non sit in Dei scientia,

1. Parm. omittit : « posse. »

sive verbo ejus, quod est ars plena rationum viventium, ut dicit Augustinus[1]. Sed angeli beati vident Dei verbum. Ergo cognoscunt omnes divinos effectus, et sic idem quod prius.

4. Præterea, qui videt speculum, necessario videt formas relucentes in speculo, nisi diversitas partium speculi impediat, ut dum intuetur unam partem speculi, formas resultantes in alia parte non videat. Sed Dei verbum, quod est sapientia genita, *est speculum sine macula*, ut dicitur Sap., VII, 26, in quo omnes rerum rationes resplendent. Ergo cum verbum sit indivisibile, angeli intuentes verbum omnia in eo cognoscunt; et sic idem quod prius.

5. Præterea, secundum Philosophum, in III *De anima*, text. 7, intellectus, cum intelligit difficilia, non minus intelligit infima, sed magis : altissimum autem intelligibile est essentia divina. Sed eam angeli vident. Ergo videtur quod omnia alia cognoscere possunt; et ita eorum cognitio non crescit.

Sed contra est quod dicit Dionysius in fine *Cæl. hier.*, t. I, quod multæ rationes sacramentorum latent supernas essentias, id est angelos. Sed quæcumque latent aliquem, ipse potest in cognitionem eorum proficere. Ergo angeli in cognitione proficere possunt.

Præterea, in VI cap. ejusdem libri, § 3, col. 210, t. I, dicit quod angeli inferiores per superiores a nescientia purgantur. Sed non liberatur aliquis a nescientia nisi per scientiæ acquisitionem. Ergo videtur quod angeli in acquirendo scientiam proficiant.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod angeli proficiunt in cognitione divinorum effectuum per illuminationes in inferiores a superioribus descendentes : et hoc patet sic. Cum enim Deus sit universalissima causa omnium entium, in visione essentiæ ejus non cognoscuntur omnes effectus ipsius de necessitate, nisi intellectus totam virtutem ejus comprehendat et quanto aliquis intellectus limpidius eam videt, tanto plura in ea cognoscere potest; sicut in principiis primis speculativis, qui perspicacioris intellectus est, plures conclusiones in eis videt : et ita superiores angeli plures effectus in essentia divina cognoscunt quam inferiores, et de illis superiores inferiores illuminare et instruere possunt : et tamen aliqui effectus sunt quos omnes immediate in visione divinæ essentiæ percipiunt, quamvis etiam hos superiores perfectius cognoscant, sicut et

1. Colligitur ex lib. LXXXIII *Quæst.*, q. XVI, et lib. XI *De civit. Dei*, cap. X versus finem, et super illud Joannis, I : *Omnia per ipsum facta sunt*, *Tract. I in Joann.* Nicolaï.

divinam essentiam clarius intuentur; et unusquisque ordo ex illo nomen et rationem recipit, quod est ultimum suæ virtutis ad capiendam rerum cognitionem immediate in visione divinæ essentiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod revelationes divinorum effectuum pertinent ad præmium, non quidem essentiale, sed accidentale; et dicitur præmium accidentale ad quod merita directe non ordinantur, sed superadditur ex liberalitate retribuentis.

Ad secundum dicendum, quod per hanc rationem probat Algazel Deum creaturarum scientiam habere, inquantum suam essentiam cognoscit; non tamen sequitur quod videns essentiam ejus omnia sciat, nisi ipsam perfecta cognitione comprehendat; et hoc angelis non convenit.

Et per hoc patet responsio ad tertium: quia quamvis verbum videant, non tamen ipsum secundum modum rei cognitæ vident, sed secundum modum cognoscentium, id est suiipsorum; et ideo non oportet quod omnia quæ in verbo sunt cognoscant.

Ad quartum dicendum, quod, sicut dicit Boetius in lib. *De Trin.*, c. II, col. 1250, t. II, in divinis non oportet ad imaginationem deduci. Unde non est imaginandum rationes rerum resplendere in speculo æterno sicut formæ visibiles in speculo materiali; sed magis sicut causatorum rationes præexistunt in sua causa, ut Dionyisius dicit in lib. *De div. nom.*, cap. IV, col. 694, et cap. VII, § 2, col. 867, t. I. Non est autem necessarium ut qui causam videt, hoc ipso omnes rationes effectuum in ea cognoscat, ut dictum est; et ideo ratio non procedit. Vel dicendum, ut communiter dicitur, quod speculum æternum voluntarium est: quia in eo non videtur nisi quod ipse vult ostendere. Secus est autem de speculo materiali, quod ex necessitate naturæ repræsentat formas in eo relucentes.

Ad quintum dicendum, quod quia nostra cognitio a sensu incipit, ideo de minus notis in magis nota secundum naturam devenimus; et ideo manifestissima naturæ sunt nobis ultimo nota, et difficillima ad cognoscendum, scilicet res immateriales, ut Deus et angeli. Sed in angelis est e converso: quia ea quæ sunt magis nota simpliciter, sunt etiam notiora quoad eos; et ideo licet essentiam divinam maxime cognoscant, non tamen ex hoc sequitur quod omnia alia cognoscant[1]; sed secundum quod perfectius ipsam vident, ex ea in plurium effectuum cognitionem procedere possunt.

1. Al.: « unde (inde) non sequitur quod si eam cognoscant, omnia cognoscant. »

## ARTICULUS III

### *Utrum angeli cognoscant aliqua per mutuam locutionem*[1]

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod angeli non accipiant cognitionem aliquorum per mutuam locutionem. Dicit enim Basilius in *Sermone super* illud *Deut.*, xv, 9 : *Attende tibi*, in princ. : « Si nuda et intecta anima viveremus, ex solis nutibus intentionum cogitationes alterutrum panderentur. » Sed angeli habent intellectum non obtectum corpore. Ergo unus alterius cogitationes videt ; et ideo mutua locutione non egent.

2. Præterea, in omni locutione oportet esse aliquid signum quod mentis occultum conceptum exprimat. Sed tale signum in angelis sensibile esse non potest[2], quia sensitivam cognitionem non habent ; nec iterum[3] manens in intellectu tantum, quia hoc esset æqualiter ignotum cum alio conceptu mentis qui manifestandus esset. Ergo videtur quod in angelis manifestatio per locutionem esse non possit.

3. Præterea, in omni locutione oportet esse aliquod medium, per quod intentio loquentis ad audientem deferatur. Sed tale medium in angelis inveniri non potest. Ergo nec locutio.

4. Præterea, in locutione corporali sonus ad aures perveniens excitat audientem ad attendendum[4]. Sed in angelis non potest poni aliquod tale excitativum, cum nihil sit uno postmodum in altero factum ; et tamen necessaria esset excitatio ad attendendum, si debet esse[5] locutio ; quia unus angelus non semper alterum considerat. Ergo non est ibi locutio.

5. Præterea, a loquente recipitur aliquid in audiente. Sed superiores ab inferioribus nihil recipiunt. Ergo videtur quod ad minus inferiores superioribus loqui non possint.

Sed contra est quod dicitur I Cor., xiii, 1 : *Si linguis hominum loquar et angelorum*. Sed locutio est actus linguæ. Ergo angeli loquuntur.

Præterea, angelus est majoris virtutis naturaliter quam homo. Sed homo potest alteri loquendo suam cogitationem exprimere. Ergo multo fortius angelus.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod in angelis est

1. I p. *Summæ theol.*, q. cvii, art. 1 et 2.
2. Parm. addit : « nec intellectuale : non sensibile. »
3. Parm. : « etiam. »
4. Parm. : « audiendum. »
5. Parm. : « si esset. »

quædam locutio, quæ tamen ab illuminatione differt in duobus. Primo quantum ad ea de quibus sunt : quia illuminatio proprie est de his quæ superior angelus in lumine divinæ essentiæ apprehendit, quæ inferior ibi non videt ; unde indiget ut in lumine superioris angeli magis determinato et contracto quam lumen divinum, illa cognoscat. Sed locutio est de motibus liberi arbitrii, quos in uno alius non videt. His enim duobus modis aliquid potest esse notum uni angelo et ignotum alteri. Secundo quantum ad modum quo utrumque perficitur, differentem secundum duo quæ ad visionem intellectualem requiruntur, ad similitudinem visionis corporalis, scilicet ipsa res quæ intellectui proponitur, et lumen sub quo videtur. Illuminatio ergo fit per hoc quod lumen intellectus unius angeli per fortius[1] lumen superioris confortatur ad aliquorum cognitionem ; sed locutio per hoc quod aliqua prius occulta proponuntur ut cognoscenda sine hoc quod virtus cognoscentis fortificetur ; ut patet in recitationibus historiarum, in quibus aliquis cognoscit quod prius nesciebat, sine hoc quod suus intellectus clarificetur. Qualiter autem aliquid possit proponi angelo ut cognoscendum ab ipso, patet ex simili nostræ locutionis. Est enim aliquid in homine quod alius homo de ipso naturaliter percipere potest, ut ea quæ exterioribus sensibus subjacent ; aliquid vero quod videri non potest, sicut interiores conceptus mentis. Species ergo conceptæ interius, secundum quod manent in simplici conceptione intellectus, habent rationem intelligibilis tantum : secundum autem quod ordinantur ab intelligente ut manifestandæ[2] alteri, habent rationem verbi, quod dicitur verbum cordis ; secundum autem quod aptantur et quodammodo ordinantur signis exterius apparentibus, si quidem sunt signa ad visum, dicuntur nutus ; si vero ad auditum, dicitur proprie locutio vocalis : hi enim duo sensus disciplinabiles sunt. Similiter in angelis interior conceptus mentis libero arbitrio subjacens ab alio videri non potest. Quando ergo speciem conceptam ordinat ut manifestandam alteri dicitur verbum cordis ; quando vero coordinat eam alicui eorum quæ unus angelus in alio naturaliter videre potest, illud naturaliter cognoscibile fit signum expressivum interioris conceptus ; et talis expressio vocatur locutio, non quidem vocalis, sed intellectualibus signis expressa ; et virtus exprimendi dicitur lingua eorum.

1. Parm. : « perfectius. »
2. Al. : « manifestata. »

Ad primum ergo dicendum, quod Basilius intendit ab anima separata excludere indigentiam vocalis locutionis : non autem spiritualis, qualis dicta est in angelis esse ; et sic etiam exponendæ sunt multæ auctoritates similes quæ ad hoc induci possunt.

Ad secundum dicendum, quod illud naturaliter notum in uno angelo ab alio, est quasi signum latentis interius cogitationis, non sensibile, sed intellectuale.

Ad tertium dicendum, quod angeli non debent cogitari ut distantes secundum situm, sicut dicimus duo corpora vel duo puncta : quia quod facit in corporalibus situs, hoc facit in spiritualibus ordo, ut dicit Augustinus. Unde non exigitur aliquod medium per quod deferatur locutio unius ad alterum ; sed sufficit ad hoc solus ordo intentionis unius ad manifestandum alteri. Vel dicendum, quod omnes continuantur in radiatione divini luminis, vel naturalis vel superadditi, ut supra dictum est : quod non fit unum numero in omnibus, sed ab uno principio, et in unum finem, et ordinate in diversis acceptum. Unde per illud lumen unus alterius locutionem cognoscit, sicut et essentialia ejus.

Ad quartum dicendum, quod angelus, præcipue beatus, semper est in actuali consideratione suiipsius, et per consequens eorum quæ ad ipsum pertinent, quorum omnium ipse est ratio cognoscendi. Nihil enim prohibet plura intelligi simul, quæ una ratione cognoscuntur. Quam cito autem unus angelus ordinat locutionem suam ad alterum, efficitur locutio ejus de pertinentibus ad illum, et ita ab eo cognoscitur ; et inde patet quomodo unus angelus plures sibi loquentes audire potest, et unus sanctus plures eum invocantes.

Ad quintum dicendum, quod inferior angelus potest loqui superiori, sed[1] non illuminare eum : quia loquens non influit aliquid in audientem, sed solummodo proponit sibi ut cognoscibile.

## *ARTICULUS IV*

### *Utrum angeli didicerint mysterium incarnationis per homines*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod angeli per homines mysterium Incarnationis didicerint. Primo per hoc quod habetur Ephes., III, 10 : *Ut innotescat principalibus*

1. Parm. omittit : « sed. »

*et potestatibus in cælestibus per Ecclesiam multiformis sapientia Dei.*

2. Præterea, superioris est illuminare et instruere inferiores. Sed quidam homines quibusdam angelis superiores sunt : quod probatur ex hoc quod dicitur I Corinth., VI, 3 : *Nonne* angelos judicabimus ?* « comparatione melioris facti, » secundum Glossam. Ergo angeli per homines illuminari possunt et instrui.

3. Præterea, illi qui immediate a Deo recipiunt cognitionem, alios instruunt. Sed apostoli immediate de mysteriis Ecclesiæ a Dei Filio instructi sunt. Ergo videtur quod de hoc etiam angelos instruere possint.

4. Præterea, Paulus dicitur *raptus ad tertium cælum*, II Corinth., XII. Et exponit quædam Glossa tertium cælum, tertiam angelorum hierarchiam. Sed illi qui sunt in tertia hierarchia ascendendo, id est in summa, illuminant inferiores angelos. Ergo videtur quod Paulus inferiores angelos illuminare potuerit.

5. Præterea, angeli cognitionem aliquorum accipiunt et per illuminationem et per locutionem. Sed loqui etiam possunt inferiores superioribus. Ergo videtur quod angeli ab hominibus, etsi sint inferiores, cognitionem accipere possint.

Sed contra est quod Dionysius dicit in IV cap. *Cæl. hier.*, § 4, col. 182, t. I, quod angeli de nativitate Christi primo edocti sunt, et per eos ad homines devenit. Ergo ipsi ab hominibus non didicerunt.

Præterea, mysterium Incarnationis a prophetis est prænuntiatum. Sed revelationes factæ patribus in[1] prophetis, mediantibus angelis a Deo processerunt, ut sancti communiter dicunt. Ergo videtur quod ipsi præcognoverint mysterium Incarnationis, et non ab hominibus didicerint.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod in hoc videtur esse quædam controversia inter Hieronymum, et Augustinum, et Dionysium. Hieronymus enim, *Sup. cap.* III, *Epist. ad Ephes.*, col. 483, t. VII, ponit duo : scilicet angelos ante incarnationem mysterium humanitatis Christi nescivisse : et quantum ad hoc videtur Augustinus, V *Super Gen. ad litt.*, cap. XIX, col. 334, t. III, sibi obviare, dicens eos a sæculis, id est a principio mundi, cognovisse. Secundo ponit Hieronymus quod hoc per homines didicerunt : et quantum ad hoc videtur sibi obviare Dionysius, *De cæl. hier.*, cap. IV,

* *Nescitis quoniam.*
1. Parm. : « et. »

§ 4, col. 182, t. I, ponens homines de hoc ab angelis edoctos esse, secundum ordinem divinæ legis inviolabiliter constitutum. Ut autem sciatur qualiter unumquodque veritatem habere possit, distinguendum est, quantum ad primum, quod mysterium incarnationis dupliciter potest considerari : vel quantum ad substantiam facti, et sic omnes a principio cognoverunt, scilicet incarnationem, passionem, et hujusmodi; vel quantum ad conditiones circumstantes factum[1], scilicet quod sub tali præside, vel tali hora, et hujusmodi ; et hoc non a principio cognoverunt. His etiam modis differenter enarrant propheta et evangelista : quia propheta annuntiavit substantiam facti ; sed evangelista recitat etiam[2] expletionis modum. Quantum etiam ad secundum, distinguendum est quod angeli dupliciter accipiunt cognitionem aliquarum rerum : aut per illuminationem, et sic angeli per homines nihil recipiunt, sed inferiores a superioribus illuminantur, et superiores immediate a Deo, per quem modum multas rationes mysteriorum ecclesiæ edocentur ; aut per modum expletionis rerum, et sic futura contingentia cognoscunt quando actu complentur, per hoc quod eorum causæ ad effectus determinantur, ut in eis cognosci possint ; et ita quædam quæ circa Incarnationis mysterium nesciebant, quando explebantur prædicantibus apostolis cognoverunt, non tamen ab apostolis edocti.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus vult, ut dicitur in Glossa super eumdem locum, quod hæc determinatio *per ecclesiam* non determinet hoc verbum *innotescat ;* sed præcedens, scilicet *illuminare omnes ;* ut sit sensus, quod Apostolo erat gratia illuminandi omnes per ecclesiam, id est omnes de ecclesia. Hieronymus tamen vult quod determinet hoc verbum *innotescat ;* et tunc intelligendum est modo prædicto. Vel potest intelligi de ecclesia angelorum, ubi prima fuit ecclesia, et ubi ultimo nostra ecclesia congreganda est ; ut sit sensus : Incarnationis mysterium fuit absconditum in Deo, ita tamen quod a sæculis innotuit principibus per ecclesiam, id est in ecclesia cælesti : et hanc expositionem ponit Augustinus, *Super Gen. ad litt.*, lib. V, cap. XIX, col. 334, t. III.

Ad secundum dicendum, quod secundum conditionem status, quilibet angelus quolibet homine simpliciter viatore major est ; unde dicitur Matth., XI, 11, quod *qui minor*

1. Parm. : « et circumstantias mysterii. »
2. Parm. omittit : « etiam. »

*est in regno cælorum, major est illo*, scilicet Joanne Baptista, quo tamen nullus major inter natos mulierum surrexit. Sed quantum ad causam potest dici secundum quid aliquis homo aliquo angelo major, inquantum per gratiam quam habet, meretur gradum quibusdam angelis altiorem.

Ad tertium dicendum, quod apostoli immediate instruebantur a Verbó incarnato, non quod essentiam Verbi immediate viderent, quam tamen inferiores angeli videbant ; et ideo multo plura a Verbo discebant quam etiam ipsi apostoli[1].

Ad quartum dicendum, quod Paulus in illo raptu secundum quid participavit statum comprehensorum, non tamen tanta gloria perfectus fuit ut lumen in angelos transfundere posset : quia, ut dicitur, factus est illius gloriæ particeps miraculose quantum ad actum, et non quantum ad habitum, quod est lumen gloriæ.

Ad quintum dicendum, quod angelus ab homine per locutionem, quorumdam cognitionem accipere potest, eorum scilicet quæ subduntur libero arbitrio hominis ; sed talia non sunt mysteria incarnationis.

## *ARTICULUS V*

### *Utrum inter angelos possit esse pugna*[2]

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod inter angelos pugna esse non possit. Omnis enim discordia et pugna repugnat unitati charitatis. Sed angeli sunt perfecti in charitate. Ergo inter eos pugna esse non potest.

2. Præterea, quicumque patrocinium præstant contrariis causis, ita se habent quod alter eorum injustam causam defendit. Sed hoc sanctis angelis convenire non potest, quorum rectitudo confirmata, injustitiam non patitur. Ergo videtur quod non possint dici contrariis causis patrocinando pugnare.

3. Præterea, ubicumque est ordinata prælatio non potest esse pugna vel contrarietas : quia hoc est contra rationem prælationis ut inferior superiori resistat. Sed angeli ordinantur omnes secundum superius et inferius, ut prius dictum est[3]. Ergo videtur quod unus alteri non repugnet.

4. Præterea, cum nullus angelus nitatur nisi ad hoc quod rectum sibi videtur, oportet, si ad contraria nitatur, quod

1. Non, ut in Parm. : « angeli. » Hoc enim falsum est.
2. I p. *Summæ theolog.*, q. CXIII, art. 8.
3. Dist. IX, art. 3.

contrarias opiniones habeat. Sed contrariarum opinionum altera est falsa. Ergo aliquis angelus habebit falsam opinionem. Hoc autem est falsum : quia falsitas in nobis appropriatur phantasiæ, secundum Philosophum, in IV *Metaph.*, text. 24, qua tamen angeli carent. Ergo inter eos non potest esse pugna.

Sed contra est quod habetur Daniel., VII, 2, quod quatuor venti cæli repugnabant, per quos secundum Glossam[1], intelliguntur quatuor angelicæ potestates, regnis principalibus prælatæ. Ergo angeli invicem repugnant.

Præterea, hoc expresse habetur Danielis, x, 13, ubi angelus ad eum loquens dixit : *Princeps Persarum restitit mihi viginti et uno diebus*. Ergo videtur quod etiam longas concertationes ad invicem habeant.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod ista verba Danielis, unde tota dubitatio oritur, a sanctis diversimode exponuntur. Hieronymus enim dicit, *In cap.* x *Dan.*, v, 13, col. 555, t. V, quod ille princeps Persarum qui restiterat liberationi populi, erat malus angelus, Persis prælatus ; sicut enim unicuique homini datur ad exercitium unus bonus et alter malus angelus, ita singulis gentibus duo spiritus præponuntur, unus bonus et alter malus. Sed in hoc non est minor dubitatio. Constat enim quod angelus Danieli loquens, bonus angelus erat. Quomodo autem sibi efficaciter tot diebus malus angelus restitisset, nisi justam causam haberet, non potest dici. Quod si justam habebat, etiam impossibile erat illam resistentiam multo magis per bonum angelum fieri. Et ideo dicendum est cum Gregorio, lib. XVII *Moral.*, cap. XII, § 17, col. 19, t. II, quod uterque bonus angelus fuit : quod etiam magis litteræ consonat, quæ in eadem locutionis serie principem Persarum nominat, et Michaelem principem Judæorum, quem constat bonum angelum esse. Hæc autem pugna sic intelligenda est secundum Gregorium. Cum enim judicia Dei sint abyssus multa, profunditatem judiciorum ejus angeli comprehendere non possunt : et ideo quid unicuique genti vel homini debeatur secundum dispositionem divinam non semper intelligunt, nisi eis reveletur. Contingit autem quandoque quod in diversis gentibus inveniantur diversa merita, secundum quorum diversitatem videtur quod una gens alteri subesse debeat, vel ab ejus dominio liberari, sicut tunc in Judæis erat : quia Danielis oratio, quantum in se erat, liberationem populi merebatur ; sed peccata populi,

1. Ex Hieronymo, super eumdem locum, col. 527, t. 5.

et etiam utilitas quam Judæi faciebant in regno Persarum, dum per eos Dei notitia diffundebatur, erant in contrarium. Et quia unusquisque angelus secundum officium suum, ad examen divinæ scientiæ referebat merita sibi subditorum, ideo relatio contrariorum meritorum per diversos angelos facta, sententiam divinam expectantes, pugna inter angelos vocatur ; et eorum concordia est in divinæ illuminationis perceptione, per quam de divina voluntate instruuntur : hoc enim omnes concorditer volunt quod percipiunt Deum velle ; unde dicitur Job, xv, de Deo, quod facit concordiam in sublimibus.

Ad primum ergo dicendum, quod, secundum Philosophum, in IX *Ethic.*, cap. VI, amicitiæ vel concordiæ non repugnat diversitas opinionum, sed solum diversitas voluntatum : unde talis pugna quæ est secundum judicia ex diversis meritis sumpta, non obstat unitati charitatis, cum voluntas eorum sit una, ut divina scilicet providentia expleatur.

Ad secundum dicendum, quod non est inconveniens contrariarum causarum utramque aliquid justitiæ habere ; et secundum hoc utraque a bono defendi potest, et præcipue expectando divinam sententiam.

Ad tertium dicendum, quod ordo prælationis angelorum perficitur per illuminationes divinitus receptas ; et ideo ea recepta, unus alteri non obsistit.

Ad quartum dicendum, quod quamvis in angelis non possit esse falsa opinio, potest tamen in eis esse quorumdam nescientia, ex hoc quod intellectus eorum propter potentialitates admixtam, non omnino terminatur ad unum ; et secundum quod eorum quæ nesciunt, cognitionem a Deo vel superioribus angelis expectant, interrogare in Scriptura dicuntur. Quia tamen ei quod nesciunt, per judicium non adhærent, ideo falli non possunt ; sed secundum contrarietatem rerum quæ in judicium divinum veniunt, contrarietates inter eos memorantur.

## *ARTICULUS VI*

### *Utrum ordines durabunt post diem judicii*

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod ordines post diem judicii non durabunt. Dicitur enim I Corinth., xv, 24, quod cum Christus *tradiderit regnum Deo et Patri*, evacuabit *omnem principatum et potestatem.* Hoc autem erit in resurrectione. Ergo videtur quod eadem ratione alios ordines evacuabit.

2. Præterea, quidam ordines actum proprium habent in divinorum executione ministeriorum[1], sicut principes, ut præsint regnis et provinciis, et angeli, ut custodiant homines. Sed ista ministeria cessabunt post diem judicii. Ergo et ordines.

3. Præterea, major perfectio erit in angelis quam in corporibus inferioribus. Sed in corporibus post diem judicii non erit actio, quia cessabit motus primi mobilis, et hoc propter perfectionem universi. Ergo multo minus in angelis. Sed hierarchia est scientia et actio. Ergo non erunt hierarchiæ et ordines post diem judicii.

4. Præterea, post diem judicii, angeli in cognitione non proficiunt. Sed per purgationem et illuminationem superiorum inferiores proficiunt in cognitione, ut dictum est. Ergo non erit illuminatio et purgatio ; et ita nec hierarchiarum et ordinum distinctio.

Sed contra, homines assumuntur ad ordines angelorum. Sed frustra esset tam distincta et ordinata assumptio, si, completo numero electorum, ordinata distinctio esse desineret. Ergo videtur quod ordines post diem judicii remanebunt.

Præterea, ad distinctionem ordinum duo concurrunt, scilicet gradus naturæ et distantia gratiæ. Sed utrumque remanebit post diem judicii. Ergo et ordinum distinctio.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod distinctio ordinum et hierarchiarum cælestium potest considerari vel quantum ad essentialia hierarchiæ et ordinis, et sic semper erit, quia semper manebunt distincti gradus naturæ in angelis et diversæ sortes gloriæ, et etiam actiones hierarchiæ, quia unus alium illuminabit, purgabit et perficiet : vel quantum ad actum consequentem, secundum quod mediantibus ordinibus angelorum homines reducuntur in Deum ; et quantum ad hoc prælatio ordinum cessabit, cessante statu viatorum.

Et per hoc patet responsio ad primum : quia secundum hoc ultimum intelligitur auctoritas.

Ad secundum dicendum, quod actus essentialis ordinum est principaliter in receptione divini luminis, et consequenter in transfusione ejusdem in inferiores ; sed quod hoc ordinetur ad reductionem hominum viatorum, accidit ipsis ordinibus ; unde, cessante statu viæ, non oportet quod cesset distinctio ordinum. Nihilominus tamen remanebit modus recipiendi

1. Parm. : « directione, » et omittit : « ministeriorum. »

divinum lumen, proportionatum statui viatorum reducendorum, si essent.

Ad tertium dicendum, quod actio corporum quæ est per motum tolletur, quia motus cessabit et omnis imperfectio evacuabitur ; sed actio quæ est sine motu manebit : semper enim sol illuminabit inferiorem aerem ; ita etiam et actiones hierarchicæ, quæ sine motu sunt, post diem judicii remanebunt.

Per hoc etiam patet responsio ad quartum : quia si non sit illuminatio et purgatio ordinata ad quorumdam novorum cognitionem per modum profectus et motus cujusdam, erit tamen continuatio illuminationis secundum quod inferiores in lumine superiorum, rationes secretorum divinorum cognoscent.

## EXPOSITIO SECUNDÆ PARTIS TEXTUS

« Dicit enim Isaias ex persona angelorum... : *Quis est iste qui venit de Edom, tinctis vestibus de Bosra ?* « Hanc quæstionem Dionysius in fin. cap. VII *Cæl. hier.*, § 3, col. 210, t. I, dicit esse superiorum angelorum expectantium ab ipso Christo illuminari de secretis mystériis suæ incarnationis : non tamen ipsi Christo quæstionem proponunt, sed sibi invicem, ad significandum reverentiam eorum ad Christum ; sicut discipuli mutuo disputantes determinationem magistri expectant.

« Quid est quod illi[1] nesciant qui scientem omnia sciunt ? » Hoc, sicut dicit Magister, potest intelligi de his quæ ad beatitudinem pertinent : vel etiam quia nihil est ad cujus cognitionem medium illud non sufficiat, scilicet divina essentia : unde non est ex defectu ejus ut aliquid lateat ipsam videntem, sed ex defectu videntis, qui ipsam perfecte non comprehendit. Quanto autem intellectus videntis perspicacior est, tanto plura in ipsa videt ; ad altiorem autem perspicacitatis gradum non nisi dono ipsius Dei visi ascendit : quod quidem non communicat necessitate, sed voluntate ; et ideo dicitur illud speculum voluntarium esse, ut in se hoc solum quod vult ostendat.

1. Al. : « ibi. »

# DISTINCTIO XII

*Post considerationem de angelis habitam, agitur de aliarum rerum creatione, et præcipue de operum sex dierum distinctione.*

Hæc de angelicæ naturæ conditione dicta sufficiant. Nunc superest de aliarum quoque rerum creatione, ac præcipue de operum sex dierum distinctione, nonnulla in medium proferre. Cum Deus in sapientia sua angelicos condidit spiritus, alia etiam creavit, sicut ostendit supra memorata Scriptura Genesis quæ dicit, cap. I, in principio Deum creasse cælum, id est angelos, et terram, scilicet materiam quatuor elementorum adhuc confusam et informem, quæ a Græcis dicta est « chaos ; » et hæc fuit ante omnem diem. Deinde elementa distinxit, et proprias atque distinctas species singulis rebus secundum genus suum dedit : quæ non simul, ut quibusdam sanctorum Patrum placuit, sed per intervalla temporum ad sex volumina dierum, ut aliis visum est, formavit,

*Quod sancti tractatores videntur super hoc quasi adversa tradidisse, aliis dicentibus omnia simul facta in materia et forma, aliis per intervalla temporum.*

Quidam namque sanctorum Patrum, qui verba Dei atque arcana excellenter scrutati sunt, super hoc quasi adversa scripsisse videntur. Alii quidem tradiderunt, omnia simul in materia et forma fuisse creata : quod Augustinus, *Super Gen.*, lib. I, c. XV, col. 257, t. III, sensisse videtur. Alii vero hoc magis probaverunt atque asseruerunt, ut primum materia rudis atque informis, quatuor elementorum commixtionem atque confusionem tenens, creata sit ; postmodum vero per intervalla sex dierum ex illa materia rerum corporalium genera sint formata secundum species proprias. Quam sententiam Gregorius, XXXII *Moral.*, cap. XL, Hieronymus, Beda, aliique plures commendant ac præferunt. Quæ quidem etiam Scripturæ Geneseos, unde prima hujus rei cognitio ad nos manavit, magis congruere videtur.

*Quod per intervalla temporis res corporales conditæ sunt*

Secundum hanc itaque traditionem, ordinem atque modum creationis formationisque rerum inspiciamus. Sicut supra memoratum est, in principio creavit Deus cælum, id est angeli-

cam naturam, sed adhuc informem, ut quibusdam placet, et terram, id est illam confusam materiam quatuor elementorum, quam nomine terræ, ut ait Augustinus, *De Gen. contra Manichæos*, lib. I, cap. VII, col. 179, t. III, ideo appellavit Moyses, quia terra inter omnia elementa minus est speciosa. Et illa inanis erat et incomposita, propter omnium elementorum commixtionem. Eamdem etiam vocat abyssum, dicens : *Et tenebræ erant super faciem abyssi* ; quia confusa erat et commixta, specie distincta carens. Eadem etiam materia informis dicta est aqua, super quam ferebatur spiritus Domini sicut superfertur fabricandis rebus voluntas artificis, quia subjacebat bonæ voluntati Creatoris quod formandum perficiendumque inchoaverat ; qui sicut dominus et conditor præerat fluitanti et confusæ materiæ, ut distingueret per species varias quando vellet et sicut vellet. Hæc ideo dicta est aqua quia omnia quæ in terra nascuntur, sive animalia sive arbores vel herbæ, et similia, ab humore incipiunt formari atque nutriri. His omnibus vocabulis vocata est illa informis materia, ut res ignota notis vocabulis insinuetur imperitioribus, et non uno tantum. Nam si uno tantum significaretur vocabulo, hoc esse putaretur quod consueverant homines in illo vocabulo intelligere. Sub his ergo nominibus significata est materia illa confusa et informis, quæ nulla specie cerni aut tractari poterat, id est nominibus visibilium rerum quæ inde futuræ erant, propter infirmitatem parvulorum, qui minus idonei sunt invisibilia comprehendere[1]. Et tunc erant tenebræ, id est « lucis absentia. Non enim tenebræ aliquid sunt, sed ipsa lucis absentia : sicut silentium non aliqua res est, sed ubi sonus non est, silentium dicitur ; et nuditas non aliqua res est, sed in corpore ubi tegumentum non est, nuditas dicitur ; sicut et inanitas non est aliquid ; sed inanis dicitur esse locus ubi non est corpus, et inanitas absentia corporis. »

### *Quo sensu tenebræ dicantur non esse aliquid, et quo dicantur esse aliquid*

Attende quod hic Augustinus tenebras dicit non esse aliquid, cum alibi tenebræ inter creaturas ponantur, quæ benedicunt Dominum ; unde dicitur, Dan., III, 72 : *Benedicite, lux et tenebræ, Domino.* Ideoque sciendum est, tenebras diversis modis accipi : scilicet vel pro lucis absentia, qualiter supra accepit Augustinus, juxta quam acceptionem non sunt aliquid ; vel pro aere obscurato sive aeris obscura qualitate ; et secundum hoc aliqua res creata sunt. Ideo ergo dicit tenebras tunc fuisse super faciem abyssi, quia nondum erat lux ; quæ si esset,

1. Quæ præcedunt ex lib. I *De Genesi contra Manichæos*, cap. VII, § 12, col. 179, t. 3, ut jam dictum est in textu ; quæ vero sequuntur ex cap. IV, col. 176, desumpta sunt.

superesset et superfunderetur. Sed nondum lucis gratia opus suum Deus venustaverat, quæ postea in primo die facta est.

*Duo hic consideranda sunt : quare illa materia confusa sit dicta informis : et ubi ad esse prodierit, quantumque in altitudinem ascenderit.*

De qua priusquam tractemus, duo nobis discutienda occurrunt. Primum quare illa materia confusa informis dicatur : an quia omni forma caruerit, an propter aliud. Secundo ubi ad esse prodierit, et quantum in altum ascenderit. Ad illud vero quod primo positum est, breviter respondentes, dicimus, illam primam materiam non ideo dictam fore informem quod nullam formam omnino habuerit : quia non aliquid corporeum tale existere potest quod nullam habeat formam ; sed ideo non absurde informem appellari posse dicimus, quia in confusione et permixtione quadam subsistens, nondum pulchram aptamque[1] et distinctam receperat formam, qualem modo cernimus. Facta est ergo illa materia in forma confusionis ante formam dispositionis. In forma confusionis prius omnia corporalia materialiter simul et semel sunt creata, postmodum vero in forma dispositionis sex diebus sunt ordinata. Ecce absolutum est quod primo in discussione propositum fuit, scilicet quare illa materia dicatur informis.

*Hic ad id quod secundo quærebatur, respondet*

Nunc superest quod secundo proponebatur, explicare, ubi scilicet illa materia substiterit, et quantum in altitudine porrigebatur. Ad quod, nil temere asserentes, dicimus, quod illa prima rerum omnium moles quando creata est, ibidem ad esse videtur prodiisse ubi nunc formata subsistit. Eratque terreum hoc elementorum in uno loco eodemque medio subsistens, cæteris tribus in una confusione permixtis, eisdemque circumquaque in modum cujusdam nebulæ expansis[2], ita obvolutum erat ut apparere non posset quod fuit. Illa vero tria in una permixtione confusa circumquaque suspensa, eousque in altum porrigebantur, quousque nunc summitas corporeæ naturæ pertingit,; et sicut quibusdam videtur, ultra tectum firmamenti extendebatur illa moles : quæ in inferiori parte spissior atque grossior erat ; in superiori vero rarior et levior atque subtilior existebat. De qua rariori substantia putant quidam fuisse aquas quæ super firmamentum esse dicuntur. Talis fuit mundi facies in principio, priusquam reciperet formam vel dispositionem.

1. Al. : « apertamque. »
2. Al. : « oppansis » ; item « oppressis ».

*Ostenso qualis fuit mundi facies in ipso primordio, incipit prosequi operum sex dierum distinctionem*

Nunc superest ut dispositionem illam qualiter perfecta sit ordine prosequamur. Sex diebus, sicut docet Scriptura Genesis, distinxit Deus et in formas redegit proprias cuncta quæ simul materialiter fecerat : perfecitque opus suum die sexto, et sic deinde die septimo requievit ab omni opere, id est, cessavit novam creaturam facere. Sex enim diebus sex rerum genera distinxit, nihilque postea fecit quod in aliquo illorum non contineatur Operatus est tamen postea, sicut veritas in Evangelio, Joan , v, 17, ait : *Pater meus operatur usque nunc, et ego operor illud.*

*De quatuor modis divinæ operationis*

Quatuor enim modis, ut ait Alcuinus. *Super Gen.*, cap. I, operatur Deus. Primo in Verbo, omnia disponendo. Secundo in materia informi quatuor elementorum, de nihilo eam creando : unde, Eccli., XVIII, 1 : *Qui vivit in æternum, creavit omnia simul ;* omnia scilicet elementa, vel omnia corpora materialiter simul creavit. Tertio per opera sex dierum varias distinxit creaturas. Quarto ex primordialibus seminibus non incognitæ oriuntur naturæ, sed notæ sæpius reformantur, ne pereant.

## DIVISIO TEXTUS

In parte præcedenti determinavit Magister de natura pure spirituali ; in parte ista determinat de natura pure[1] corporali, quantum pertinet ad theologi considerationem, scilicet secundum quod a Deo in operibus sex dierum primitus instituta est. Dividitur autem in partes tres : in prima determinat institutionem corporalis naturæ, quantum ad opus creationis ; in secunda quantum ad opus distinctionis, XIII dist., ibi : « Prima autem[2] distinctionis operatio fuit formatio lucis » ; in tertia quantum ad opus ornatus, XIV dist., ibi : « Sequitur : dixit Deus : Fiant luminaria in firmamento cæli. » Prima in duas : in prima determinat de opere creationis secundum se ; in secunda per comparationem ad alia opera, ibi : « Nunc superest ut dispositionem illam qualiter perfecta sit ordine persequamur. » Prima in duas : in prima

1. Parm. omittit : « spirituali ; in parte ista determinat de natura pure. »
2. Al. : « hierarchiarum distinctionis », etc.

ponit diversas opiniones de opere creationis ; in secunda sequitur propositum secundum alteram illarum, ibi : « Secundum hanc itaque traditionem, ordinem atque modum creationis formationisque rerum inspiciamus. » Circa primum duo facit : primo dicit de quo est intentio, et tangit opinionum diversitatem ; secundo explicat eas, ibi : « Quidam namque sanctorum Patrum... super hoc quasi adversa scripsisse videntur. »

« Secundum hanc utique traditionem, ordinem atque modum creationis formationisque rerum inspiciamus. » Hic prosequitur opus creationis secundum alteram dictarum opinionum ; et circa hoc duo facit : primo manifestat creationem materiæ primo creatæ quantum ad nomen quo in Scripturis nominatur ; secundo quantum ad ipsius conditionem ibi : « De qua priusquam tractemus, duo nobis discutienda occurrunt. »

Circa primum duo facit : primo manifestat propositum ; secundo dubitationem excludit, ibi : « Attende quod hic dicit Augustinus, tenebras non esse aliquid. »

« De qua priusquam tractemus, duo nobis discutienda sunt. » Hic ostendit materiæ primo creatæ conditionem : et primo quantum ad formam ; secundo quantum ad locum, ibi : « Nunc superest quod secundo proponebatur explicare[1]. »

« Nunc superest ut dispositionem illam qualiter perfecta sit, ordine prosequamur. » Hic determinat de opere creationis per comparationem ad alia opera ; et circa hoc duo facit : primo ponit operis universalitatem ; secundo ponit divinorum operum distinctionem, ibi : « Quatuor enim modis... operatur Deus. »

## QUÆSTIO PRIMA

Circa partem istam quinque quæruntur : 1° utrum omnium corporalium sit una materia ; 2° utrum omnia corpora sint simul creata in speciebus suis distincta ; 3° si simul distinctionem receperunt, quomodo accipiendi sunt dies qui in principio Genesis numerantur ; 4° si non simul distincta sunt, qualis fuit illa informis materia ; 5° de numero quatuor coævorum.

1. Al. : « Quia secundo, etc. »

## *ARTICULUS PRIMUS*

### *Utrum omnium corporalium sit eadem materia*[1]

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod omnium corporalium sit materia una. Quorumcumque enim est forma unius rationis, eorum est una materia communis, eo quod proprius actus in propria potentia fit, ut dicit Philosophus, II *De anima*, text. 26. Sed forma corporeitatis est unius rationis in omnibus corporibus. Ergo videtur quod una materia sit superiorum et inferiorum corporum.

2. Præterea, in *Littera* dicitur, quod ex materia informi primo creata omnia corpora, in formas distinctas formata sunt per opus distinctionis et ornatus. Ergo omnium corporum est una materia.

3. Præterea, quorumcumque est resolutio actu vel intellectu in unum et idem sicut in subjectum primum vel actu vel intellectu[2], eorum est materia una. Sed omnia corpora sunt hujusmodi. Ergo, etc. Probatio mediæ. Illud in quo stat ultima resolutio omnium, est simplex materia sine aliqua forma : quia quamdiu invenitur aliqua forma in materia, contingit ulterius resolvere. Sed in materia quæ est sine omni forma, non est aliqua diversitas : quia principium distinctionis materiæ est ex parte formæ. Ergo omnium corporum resolutio stat in uno ultimo.

4. Præterea, Philosophus, in I *Physicor.*, text. 79 et 80, unam tantum materiam primam ponit. Cum ergo in illo libro de mobili in communi determinetur, videtur quod omnium corporum mobilium sit una materia.

5. Præterea, secundum Philosophum in II *Metaph.*, text. 11, necesse est imaginari materiam in re mota. Ergo quæcumque conveniunt in aliquo motu, videntur in materia convenire. Sed loci mutatio communis est superioribus et inferioribus corporibus. Ergo et materia.

Sed contra, quorumcumque non est una potentia, nec una materia : quia sicut forma est actus, ita materia est potentia. Sed corporum inferiorum et superiorum non est potentia eadem : quia, secundum Philosophum in XI *Metaph.*, text. 5, et in VIII, text. 4, in inferioribus est potentia ad esse, sed in superioribus tantum ad ubi. Ergo videtur quod non eorum tantum sit una materia.

1. I p. *Summæ theol.*, q. LXVI, art. 2.
2. Parm. omittit : « vel actu vel intellectu. »

Præterea, in quocumque invenitur aliquid, oportet invenire illud a quo nunquam separatur. Sed materia prima quæ est in inferioribus, nunquam separatur a privatione formæ : quia quandocumque est sub forma una, adjungitur sibi privatio formæ alterius ; privatio autem adjuncta materiæ, inducit corruptibilitatem. Ergo videtur quod materia prima inferiorum corporum non inveniatur in corporibus cælestibus per suam naturam incorruptibilibus.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod super hoc invenitur duplex philosophorum opinio, quarum utraque sectatores habet. Avicenna enim *Suff.*, lib. I, cap. III, videtur ponere unam materiam esse omnium corporum, argumentum ex ratione corporeitatis assumens, quæ cum sit unius rationis, una sibi materia debetur. Hanc autem positionem Commentator improbare intendit in princ. *Cæli et mundi* et in pluribus aliis locis, ex eo quod cum materia, quantum in se est, sit in potentia ad omnes formas, nec possit esse sub pluribus simul, oportet quod secundum quod est sub una inveniatur in potentia ad alias. Nulla autem potentia passiva invenitur in natura cui non respondeat aliqua potentia activa, potens eam in actu reducere ; alias talis potentia frustra esset. Unde cum non inveniatur aliqua potentia naturalis activa quæ substantiam cæli in actum alterius formæ reducat, quia non habet contrarium, sicut motus ostendit, quia motui naturali ejus, scilicet circulari, non est aliquid contrarium ut dicitur in I *Cæli et mundi*, taext. 20, oportet quod in ipso nihil inveniatur de materia prima inferiorum corporum. Nec potest dici, quod materiæ prout est sub forma cæli, tota potentia terminetur, ita quod nihil remaneat in eadem potentia ad aliam formam ; non enim terminatur potentia nisi per adeptionem[1] formæ, ad quam erat in potentia ; unde, cum materia prima secundum se considerata sit in potentia ad omnes formas naturales, non poterit tota ejus potentia terminari nisi per adeptionem[2] omnium formarum. Non enim una forma recepta in materia, etiam si sit nobilior et magis perfecta, tollit potentiam ad formam aliam minus nobilem ; materia enim sub forma ignis existens, adhuc remanet in potentia ad formam terræ. Unde etsi forma cæli sit nobilissima, nihilominus tamen, recepta in materia prima, non terminabit totam potentiam ejus, nisi simul cum ipsa recipiantur omnes aliæ formæ ; quod est impossibile. Et præ-

1. Al. : « ademptionem. »
2. Al. : « adoptionem. »

terea si poneretur quod forma cæli per suam perfectionem, totam materiæ potentiam terminaret, adhuc oporteret quod materia stans sub forma elementari, esset in potentia ad formam cæli, et reduceretur in actum per actionem virtutis cælestis ; et ita cælum esset generabile et corruptibile. Et ideo ipse vult quod nullo modo in materia conveniant superiora et inferiora corpora : et hoc videtur probabilius, et magis consonum dictis Philosophi, XII *Metaph.*, text. 10. Nec dico, sicut quidam dicunt, quod conveniunt in materia, si sumatur pro fundamento primo, quod nec est album nec est nigrum, ut dicitur in I *Metaph.*, text. 16, sed differunt in materia secundum quod materia determinatur per motum : diversitas enim motus est signum diversitatis materiæ, et non causa, sed e converso : quia motus est actus existentis in potentia ; unde oportet quod ubi invenitur una materia per essentiam, inveniatur potentia respectu ejusdem motus, secundum quod materia est in potentia ad plura.

Ad primum ergo dicendum, quod corporeitas secundum intentionem logicam univoce in omnibus corporibus invenitur ; sed secundum esse considerata, non potest esse unius rationis in re corruptibili et incorruptibili : quia non similiter se habent in potentia essendi, cum unum sit possibile ad esse et ad non esse, et alterum non : et per modum istum dicit Philosophus in X *Metaph.*, text. 27, quod de corruptibili et incorruptibili nihil commune dicitur, nisi communitate nominis ; et per hoc Commentator ibidem hanc rationem solvit.

Ad secundum dicendum, quod sicut omnes res, prout modo sunt in suo complemento, dicuntur unus mundus, vel unum universum ; ita etiam, prout erant informes ex defectu ultimi complementi, dicebantur una materia informis ; non quidem per continuitatem, tanquam omnia ex una materia numero facta sint.

Ad tertium dicendum, quod, secundum Avicennam, *Suff.*, lib. II, cap. LXXXV, non est quærenda differentia per aliquos actus nisi in illis quæ in una potentia conveniunt : species enim quæ conveniunt in una potentia generis, distinguuntur specificis differentiis ; sed ipsæ differentiæ quæ non conveniunt in genere, sic quod genus sit pars essentiæ earum, seipsis distinguuntur : similiter etiam genera generalissima non dividuntur aliquibus differentiis, sed seipsis : similiter etiam composita quæ conveniunt in materia distinguuntur per formas diversas ; sed diversæ materiæ seipsis distinguuntur secundum analogiam ad diversos actus, prout in eis diversa ratio possibilitatis invenitur.

Ad quartum dicendum, quod Philosophus in libris *Physic.* nondum probaverat esse quintam essentiam, quod in principio *Cæli et mundi* demonstrat ; et ideo in libris *Phys.* nihil determinat de his quæ sunt propria illi essentiæ, propter quod etiam tractatum *De infinito*, ut Commentator dicit in I *Cæli et mundi*, reiterat[1].

Ad quintum dicendum, quod, sicut in I *De Gen.*, cap. III, dicitur, materia est immediate subjectum generationis et corruptionis ; aliorum autem motuum per prius et posterius, tanto plus quanto illud secundum quod est mutatio, majorem perfectionem motus præsupponit : et ideo in illis tantum est unitas materiæ primæ quæ in generatione et corruptione conveniunt, et per consequens etiam illa quæ conveniunt in tribus motibus, scilicet augmento, et diminutione, et alteratione, secundum quod augmentum et diminutio non est sine generatione et corruptione, quæ etiam alterationis terminus est. Sed loci mutatio, ut in VIII *Physicor.* probatur, est maxime perfecta, quia nihil variat de eo quod est intraneum rei ; unde subjectum hujus motus est ens completum in esse primo, et in omnibus proprietatibus intraneis rei ; et talis motus convenit corpori cælesti ; et ideo materia ejus est sicut subjectum completum in istis inferioribus, ut dicit Commentator in lib. *De substantia orbis* ; unde remanet communitas materiæ secundum analogiam tantum.

## *ARTICULUS II*

### *Utrum omnia sint creata simul et distincta per species*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod omnia sint simul creata et distincta per species. Primo per hoc quod habetur Eccle., XVIII, 1 : *Qui vivit in æternum creavit omnia simul.*

2. Præterea, magis distat spiritualis et corporalis creatura, quam duæ corporales. Sed spiritualis et corporalis simul facta esse ponuntur. Ergo multo fortius omnes corporales.

3. Præterea, ut dicitur Deut., XXXII, 4 : *Dei perfecta sunt opera ;* nec potest esse ratio quare perfectio ad tempus differretur, quam creatura per se consequi non poterat nec ab alio nisi a Deo. Cum ergo creaturæ secundum suas perfectiones in species distinguantur, videtur quod a principio sub distinctione specierum creata sint omnia.

1. Parm. : « infinito replicat, ut Commentator... recitat. »

4. Præterea, opus creationis divinam potentiam agentis demonstrat[1]. Sed potentiam agentis minus demonstrat effectus successive completus quam subito in sua perfectione productus. Ergo videtur quod a principio omnia simul distincta creata[2] sint.

5. Præterea, constat quod Deus totum opus unius diei in uno momento produxit. Ergo videtur ridiculum dicere quod in toto die ab operando cessaverit usque ad principium alterius diei, quasi ex opere lassatus. Ergo videtur quod non per successiones dierum creaturæ distinctæ sint, sed a principio creationis.

6. Præterea, partes universi dependent ab invicem, et præcipue inferiores a superioribus. Sed eorum quæ dependent ab invicem, unum non est sine altero. Ergo videtur inconvenienter dici quod primo fuerit aqua et terra, et postmodum stellæ factæ sint.

7. Sed contra, Augustinus dicit *Super Gen. ad litt.*, lib. II, cap. v, col. 267, t. III, quod major est hujus Scripturæ auctoritas quæ habetur in principio Genesis, quam omnis humani ingenii perspicacitas. Sed ibi scriptum est, per senarium dierum creaturas distinctas esse. Ergo videtur quod ita necessarium sit ponere.

8. Præterea, natura imitatur operationem Creatoris. Sed in operatione naturali est processus de imperfecto ad perfectum. Ergo videtur quod etiam in operatione Creatoris; et ita videtur quod non omnia simul distincta sint in ipso creationis principio.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod quæ ad fidem pertinent, dupliciter distinguuntur. Quædam enim sunt per se substantia fidei, ut Deum esse trinum et unum, et hujusmodi : in quibus nulli licet aliter opinari ; unde Apostolus ad Gal., I, 8, dicit, quod si angelus Dei aliter evangelizaverit quam ipse docuerat, anathema sit. Quædam vero per accidens tantum, inquantum scilicet in Scriptura traduntur, quam fides supponit Spiritu sancto dictante promulgatam esse : quæ quidem ignorari sine periculo possunt ab his qui Scripturas scire non tenentur, sicut multa historialia : et in his etiam sancti diversa senserunt Scripturam divinam diversimode exponentes. Sic ergo circa mundi principium aliquid est quod ad substantiam fidei pertinet, scilicet mundum incepisse creatum, et hoc omnes sancti concorditer dicunt. Quo-

1. Parm. omittit : « agentis, » et habet : « manifestat. »
2. Parm. omittit : « creata. »

autem modo et ordine factus sit, non pertinet ad fidem nisi per accidens, inquantum in Scriptura traditur, cujus veritatem diversa expositione sancti salvantes, diversa tradiderunt. Augustinus enim vult, lib. V *Super Genes.*, cap. v, col. 325, t. III, et lib. XI *De civitate Dei*, cap. IX, col. 323, t. VII, in ipso creationis principio quasdam res per species suas distinctas fuisse in natura propria, ut elementa, corpora cælestia et substantias spirituales ; alia vero in rationibus seminalibus tantum, ut animalia, plantas et homines, quæ omnia postmodum in naturis propriis producta sunt in illo opere quo post senarium illorum dierum Deus naturam prius conditam administrat ; de quo opere Joan., v, 17, dicitur : *Pater meus usque modo operatur, et ego operor ;* nec in distinctione rerum attendendum esse ordinem temporis, sed naturæ et doctrinæ. Naturæ, sicut sonus præcedit cantum natura, sed non tempore ; et ita quæ naturaliter priora sunt, prius facta memorantur, sicut terra prius quam animalia, et aqua prius quam pisces, et sic de aliis. Doctrinæ vero ordine, sicut patet in docentibus geometriam : quamvis enim partes figuræ sine ordine temporis figuram constituant, tamen geometria docet constitutionem fieri protrahendo lineam post lineam : et hoc fuit exemplum Platonis, ut dicitur in principio *Cæli et mundi.* Ita etiam et Moyses rudem populum de creatione mundi instruens, per partes divisit quæ simul facta sunt. Gregorius[1] vero, lib. XXXII *Moral.*, cap. XII, col. 644, t. II, et alii sancti ponunt ordinem temporis in distinctione rerum servatum : et hæc quidem positio est[2] communior, et magis consona videtur litteræ quantum ad superficiem ; sed prior est rationabilior, et magis ab irrisione infidelium sacram Scripturam defendens : quod valde observandum docet Augustinus, *Super Genes. ad litt.*, libro I, cap. XIX, § 39, col. 261, t. III, ut sic Scripturæ exponantur, quod ab infidelibus non irrideantur ; et hæc opinio plus mihi placet ; tamen utramque sustinendo, ad omnia argumenta respondendum est.

Ad primum ergo dicendum est, quod, secundum Gregorium, loc. cit., dicuntur omnia simul creata per substantiam materiæ, et non per speciem formæ ; vel etiam in sui similitudine, sicut anima rationalis, quæ angelis similis est, non ex materia propaganda.

1. Parm. : « Ambrosius. » Quoad alios sanctos, vide Ambros, lib. I *Hexaemer.*, c. VII, etc., col. 147, t. 1 ; Basil., *Hom.* II *in Hexaemer.* ; Chrysost., *Hom.* II *in Genes.*

2. Parm. : « positio et communior. »

Ad secundum dicendum, quod corporalia omnia communicant in materia, sive sit una, sive plures : et quia materia non præcedit compositum, ideo ut ordo temporis ordini naturæ responderet, prius facta est materia corporalis, et deinde per formas distincta. Non autem corporalis natura ex spirituali producitur vel sicut ex materia, vel sicut ex efficiente ; et ideo non est similis ratio.

Ad tertium dicendum, quod sicut creatura non habet esse ex se, ita nec perfectionem : et ideo, ad utrumque ostendendum, voluit Deus ut creatura prius non esset, et postmodum esset ; et similiter prius esset imperfecta, et postmodum perfecta.

Ad quartum dicendum, quod in creatione non tantum debet ostendi potentiæ virtus ; sed etiam sapientiæ ordo, ut quæ prius natura sunt, prius etiam instituantur.

Ad quintum dicendum, quod ad ostendendum diversam distinctorum naturam, voluit Deus ut unicuique rerum distinctioni dies unus responderet, et non ex aliqua necessitate vel lassitudine agentis.

Ad sextum dicendum, quod non est eadem natura rei jam perfectæ, et prout est in suo fieri ; et ideo quamvis natura mundi completi hoc exigat ut omnes partes essentiales universi sint simul, potuit tamen aliter esse ab ipsa mundi factione ; sicut in homine perfecto non potest cor esse sine aliis partibus ; et tamen in formatione embrionis, cor ante omnia membra generatur.

Ad septimum dicendum, quod auctoritati Scripturæ in nullo derogatur, dum diversimode exponitur, salva tamen fide : quia majori veritate eam Spiritus sanctus fecundavit quam aliquis homo adinvenire possit.

Ad octavum dicendum, quod hoc est ex imperfectione creaturæ quod ex imperfecto ad perfectionem operando venit ; quæ proculdubio ultimam perfectionem daret, quantumcumque posset, servata tamen operis conditione : et ideo non oportet quod in hoc divinum opus operationi creaturæ sit simile.

## *ARTICULUS III*

### *Utrum distinctio dierum salvetur secundum expositionem Augustini*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod, secundum expositionem Augustini, *Super Genes. ad litt.*, lib. IV, cap. XXXIII, etc., col. 317, t. III, dierum distinctio non sal-

vetur. Dies enim nominat quoddam tempus. Sed in rerum formatione, secundum Augustinum, non fuit successio temporis. Ergo nec salvata est distinctio dierum.

2. Præterea, cum dies ponat illuminationem quamdam, oportet quod dies intelligantur vel secundum illuminationem lucis corporalis, vel intellectualis. Sed non secundum lucem corporalem, quia hæc[1] non facit dies nisi in pluribus revolutionibus[2], quæ successione temporum complentur : nec iterum secundum lucem intellectualem, quia lux intellectualis creata non influit per modum irradiationis ad creationem rerum ; sed ratio diei requirit irradiationem aliquam. Ergo videtur quod dies illi non convenienter assignentur.

3. Præterea, in illuminatione spirituali non est invenire diversas partes. Sed diei assignantur diversæ partes, scilicet mane et vespere. Ergo videtur quod non possint intelligi dies illi secundum illuminationem lucis spiritualis.

4. Si dicatur, quod mane hujus diei est secundum cognitionem rerum in verbo, vespere autem secundum cognitionem rerum in propria natura ; contra : quia in illo dicitur res cognosci a quo similitudo rei accipitur. Sed angeli non habent rerum cognitionem per similitudines a rebus acceptas, sed per species a Verbo in eorum mentem insitas[3]. Ergo tantum in Verbo cognoscunt res creatas, et non in propria natura ; et sic habent tantum mane, et non vespere.

5. Præterea, ubicumque est res, ibi potest cognosci. Sed res creata habet triplex esse, scilicet in Verbo, et in mente angeli, et in propria natura, quod significatur secundum Augustinum, *Super Gen. ad lit.*, lib. II, cap. VIII, col. 269, t. III, per hoc quod dixit *fiat* quantum ad esse rei in Verbo , *factum est* quantum ad esse rei in mente angeli ; *fecit*[4] quantum ad esse rei in propria natura. Ergo hujus diei debent tres partes assignari.

6. Præterea, sicut quilibet dies usitatus habet vespere et mane, ita et meridiem. Ergo sicut assignatur cognitio matutina et vespertina, ita et meridiana.

7. Præterea, omnes dies debent esse uniformes. Sed primæ diei non assignatur mane, quia mane quod post vespere ponitur non potest esse mane a quo incipit primus dies, sed in quod terminatur ; septima autem dies ponitur habere mane,

1. Parm. : « hoc. »
2. Al. : « resolutionibus. »
3. Parm. : « influxas. »
4. Parm. : *fecit.*

ad quod terminatur sexta dies et non vespere. Ergo nec aliis diebus mane simul et vespere assignari debent.

8. Præterea, de vespere in mane non transitur nisi per noctem. Sed de nocte nulla fit mentio. Ergo insufficienter traditur dierum ordo.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod, secundum Augustinum, illi sex dies sunt unus dies, sex rerum distinctionibus, secundum quas numeratur, simul præsentatus ; sicut etiam unum Verbum est quo omnia facta sunt, scilicet Dei Filius ; quamvis frequenter legatur : *Dixit Deus ;* et sicut illa opera salvantur in omnibus sequentibus quæ ex eis propagantur operatione naturæ, ita etiam illi sex dies manent in tota successione temporis.

Quomodo autem hoc sit, videndum est. Natura angelica intellectualis est, et lux est ; et si proprie lux est, oportet quod ejus illustratio dies dicatur. Angelica autem natura in principio conditionis rerum cognitionem earum accepit ; et sic quodammodo lux intellectus ejus rebus creatis præsentabatur inquantum cognoscebantur ; unde ipsa cognitio rerum dies dicitur ; et secundum diversa genera cognitorum et ordinem distinguuntur et ordinantur dies : ut in primo die intelligatur formatio spiritualis creaturæ per conversionem ad Verbum ; in secundo die formatio corporalis creaturæ quantum ad superiorem partem, quæ firmamentum dicitur ; in tertia quantum ad inferiorem partem, scilicet terræ, aquæ et aeris vicini ; in quarta superior pars, scilicet firmamentum ornatum ; in quinta inferior quantum ad aerem et aquam ; in sexta quantum ad[1] terram. Cum autem Deus sit lux plena, et tenebræ in eo non sint ullæ, I Joan., I, cognitio ipsius Dei in se est plena lux ; sed quia creatura, ex hoc quod ex nihilo est, tenebras possibilitatis et imperfectionis habet, ideo cognitio qua creatura cognoscitur, tenebris admixta est. Potest autem cognosci dupliciter. Vel in Verbo, secundum quod exit ab arte divina : et sic ejus cognitio matutina dicitur : quia sicut mane est finis tenebrarum et principium lucis, ita creatura a Verbo etiam principium lucis sumit postquam prius non fuerat. Cognoscitur etiam prout est in natura propria existens ; et talis cognitio dicitur vespertina, propter hoc quod sicut vespere est terminus lucis et tendit in noctem, ita et creatura, in se subsistens, est terminus operationis Verbi, quasi facta per verbum, et de se in tenebras defectus tendens, nisi Verbo portaretur. Nihilominus hæc cognitio

1. Parm. omittit : « aerem et aquam ; in sexta quantum ad. »

dies dicitur ; quia sicut in comparatione ad cognitionem Verbi tenebrosa est, ita est lux in comparatione ad ignorantiam, quæ omnino tenebra est ; sicut vita justorum præsens, caliginosa dicitur respectu futuræ gloriæ, quæ tamen lux est in comparatione ad vitam peccatorum : et sic attenditur quædam circulatio inter mane et vespere, secundum quod angelus seipsum cognoscens in propria natura, hanc cognitionem retulit ad Verbum sicut ad finem, in quo sequentis operis cognitionem sumpsit sicut[1] in principio : et sic hujusmodi mane est finis diei præcedentis, et principium sequentis. Et hæc quidem expositio subtilis et congrua est, dummodo lux et dies proprie in spiritualibus dicantur, et non metaphorice, ut Augustinus vult, *Super Genes. ad litt.*, lib. IV, cap. XXVIII, col. 315, t. III ; aliter enim esset expositio mystica, et non litteralis.

Sed quia a pluribus negatur, ideo sustinentes cum Augustino quod omnia sunt simul creata et in species distincta, possumus dicere quod dies accipiuntur secundum illustrationem lucis corporalis ; ita tamen quod ordo dierum attendatur secundum ordinem eorum et distinctionem, in quæ lux corporalis refulget : sicut enim omnium creaturarum naturalium cognitionem angeli acceperunt, ita etiam lux in omnia corporalia se diffundit, ut Dionysius dicit, IV cap. *De div. nom.*, §§ 1 et 4, col. 694, t. I, diversimode in diversis recepta, secundum diversitatem recipientium : et ideo sicut Augustinus distinguit sex dies secundum præsentationem lucis spiritualis, quæ primo die facta dicitur, sex rerum generibus, ita secundum præsentationem lucis corporalis sex rerum generibus possunt eodem modo sex dies distingui sine distinctione temporis. Et quia periodus unicuique rei corporali secundum influentiam lucis præfigitur quasi inter duos terminos, cum quælibet virtus corporalis finita sit ; ideo illi termini mane et vespere dicuntur, ultra quos virtus res non extenditur.

Ad primum ergo dicendum, quod dies etiam est pars temporis et lucis effectus. Distinctio ergo primorum dierum non sumitur ex parte temporis, sed ex parte lucis, secundum quod diversa per lucem declarantur, vel quantum ad cognitionem angelicam, vel quantum ad influentiam lucis corporalis in diversa.

Ad secundum dicendum, quod lux illa et corporalis et spiritualis potest intelligi : et si intelligatur corporalis, dies distin-

1. Parm. omittit : « sicut. »

guetur secundum diversa illuminata, et non secundum illuminationis tempus ; si autem intelligatur spiritualis, non est per influentiam lucis ad res creandas, sed per fulgorem lucis ad res cognoscendas.

Ad tertium dicendum, quod partes diei secundum lucem spiritualem non sunt secundum diversa cognita, sed secundum diversos modos cognitionis ejusdem rei ; et sicut dies non sunt successivi, quia angelus in Verbo simul diversa genera rerum intuetur, ita nec partes diei unius : quia simul videt in Verbo creaturas, et in propria natura.

Ad quartum dicendum, quod non dicitur cognitio vespertina quæ est rerum in propria natura ex eo quod ab ipsis rebus species sumant per quas cognoscant ; sed quia per species quas a creatione receperunt, res cognoscunt, prout in propria natura subsistunt.

Ad quintum dicendum, quod species rerum primum habent esse in arte divina, quæ est Verbum : quod esse significatur cum dicitur : *Dixit Deus : Fiat ;* id est, Verbum genuit, in quo erat ut fieret. Secundum esse habent in intelligentia angelica : quod significatur in hoc quod dicitur, *factum est*, per influentiam Verbi. Tertium esse habent in rebus : quod significatur in hoc quod dicitur, *fecit*. Et ideo ista triplex distinctio non ponitur in productione lucis spiritualis, nec in formatione hominis, qui etiam intellectualis est[1]. Et sic etiam angelus triplicem de rebus cognitionem habet, scilicet prout in Verbo sunt, prout sunt in mente ejus et prout sunt in propria natura. Quamvis autem nunquam cognoscat res in propria natura nisi per species quas habet apud se, tamen differt cognitio qua cognoscit prout sunt in seipso et prout sunt in propria natura : potest enim intellectus converti ad speciem quam apud se habet dupliciter : aut considerando ipsam secundum quod est ens quoddam in intellectu et sic cognoscit de ea quod est intelligibile, vel universale, vel aliquid hujusmodi ; aut secundum quod est similitudo rei, et sic intellectus consideratio non sistit in specie, sed per speciem transit in rem, cujus similitudo est ; sicut oculus per speciem quæ est in pupilla videt lapidem : et est simile de imagine lapidea, quæ potest considerari secundum quod est res quædam, vel similitudo rei. Et ita patet quod duæ cognitiones dictæ differunt ; sed utraque est vespertina : quia etiam esse ipsum intellectus angeli creatura est, et in tenebras defectus tendens quantum in se est.

1. Parm. : « ponitur. »

Ad sextum dicendum, quod cognitio meridiana non potest esse cognitio creaturæ cui defectibilitatis tenebra admixta est, sed cognitio ipsius Dei, qui est plena lux : et ideo in operibus creationis meridies non nominatur.

Ad septimum dicendum, quod in prima die, secundum Augustinum, I *Super Gen. ad litt.*, cap. IX, et lib. IV, c. XXII, col. 311, t. III, formatio narratur ipsius intellectualis naturæ, cujus cognitio esse ejus in propria natura naturaliter sequitur : et ideo suiipsius cognitionem matutinam non habet, sed vespertinam. Similiter et septima dies pertinet ad quietem Dei in seipso ex omnibus operibus quæ propter se fecit : et hæc quies nullo defectu clauditur ; et propter hoc in die illa vespere non nominatur.

Ad octavum dicendum, quod si angelus, cognitione creaturæ accepta, eam in laudem Creatoris non referret, in ipsa creatura sistens, nox in eo fieret ; hoc enim esset perverse frui creatura ; hoc autem non convenit beatis angelis, qui per lucem significantur ; et ideo in illo dierum senario nox non commemoratur. Vel potest dici secundum aliam viam, quod mane et vespere ponuntur, quia sunt principia diei et noctis. Ibi autem ostenditur institutio principiorum naturæ, ex quibus omnia propagata sunt ; et ideo ponuntur extrema, relictis mediis.

## *ARTICULUS IV*

### *Utrum prima materia fuerit informis*[1]

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod prima materia informis erat. Illa enim materia communis erat omnibus elementis, quia ex illa omnia facta sunt. Sed elementa non conveniunt nisi in materia informi. Ergo prima materia omnino informis erat.

2. Præterea, Augustinus dicit in lib. XII *Confess.*, cap. III, col. 827, t. I, ad Deum loquens : « Docuisti, Domine famulum tuum, quod prius quam ista faceres, non aliquid erat, nec species, nec color, etc. ; nec tamen omnino nihil erat, quia informitas quædam erat. » Ergo prima materia omnino forma carebat.

3. Præterea, si illa materia formam aliquam habebat, aut habebat formam corporis mixti, aut corporis simplicis. Sed non corporis mixti, quia sic esset mixtum prius corpori-

1. I p. *Summæ theol.*, q. LXVI, art. 1.

bus simplicibus, quod esset consonum positioni Anaxagoræ. Ergo oportet quod haberet formam corporis simplicis ; et sic redibit opinio antiquorum naturalium, qui ponebant unum elementum omnium, vel ignem, vel aquam, vel aerem.

4. Si dicatur quod non habebat aliquam harum formarum, sed aliam ; contra : omne quod generatur, generatur ex suo contrario. Sed ex ista prima materia existente sub forma corporali facta sunt elementa. Ergo oportet quod habuerit contrarietatem ad elementa quæ ex ea facta sunt. Sed contrarietas primorum corporum non potest extendi ultra quaternarium numerum, ut in II *De gener.* probatur. Ergo oportuit materiam illam esse sub forma alicujus quatuor elementorum, si fuit sub forma aliqua corporali : et ita unum tantum esset elementum primum : quod improbat Philosophus. Oportuit ergo quod materia illa omnino fuerit informis.

Sed contra, omne esse est a forma. Si ergo materia prima fuit ante rerum distinctionem, oportet quod formam aliquam habuerit.

Præterea, sicut se habet corpus naturale ad diversas figuras, ita se habet materia prima ad formas substantiales. Sed impossibile est esse aliquod corpus absque omni figura. Ergo impossibile est esse materiam absque omni forma.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod materia prima dicitur dupliciter : vel ita quod « primum » importet ordinem naturæ, vel ita quod importet ordinem temporis. Secundum quod importat ordinem naturæ, materia prima est illud in quo ultimo stat resolutio corporum naturalium, quod oportet esse absque omni forma : quia omne subjectum quod habet formam est divisibile in formam et subjectum formæ ; et ideo, quia omnis cognitio est per formam, hæc materia prima est scibilis, ut dicit Philosophus in I *Physic.*, text. 69, secundum analogiam tantum, prout dicimus illud esse materiam primam quod ita se habet ad omnia corpora sicut se habet lignum ad lectum : et quamvis materia prima sic accepta non habeat aliquam formam partem essentiæ suæ, nunquam tamen dividitur ab omni forma, ut probat Avicenna in sua *Metaphysic.*, tract. II, cap. III ; immo quando amittit unam formam, acquirit aliam, secundum quod corruptio unius est generatio alterius : et ideo materia prima sic accepta non potuit esse duratione ante corpora ex ea formata. Alio modo dicitur materia prima secundum quod « primum » importat ordinem temporis : illud scilicet quod duratione præcessit ordinatam dispositionem partium mundi, qualis nunc cernitur, secundum eos qui ponunt mundum non semper fuisse,

nec a principio creationis omnia distincta fore : et sic accipiendo primam materiam, oportuit eam habere aliquam formam.

Sed circa hoc antiqui philosophi diversificati sunt. Quidam enim posuerunt eam esse totam sub una forma, ponentes unum elementorum omnium primam materiam esse vel aliquid inter ea : et ex isto omnia generari constituunt densitate et raritate. Alii vero posuerunt eam sub pluribus formis, non tamen ordinatis ad invicem, sed quadam confusione permixtis, quæ Creatoris operatione ad ordinem et distinctionem reductæ sunt : et hoc tamen diversimode posuerunt, ut Philosophus narrat, I *Phys.*, text. 32 ad 44, quod ad præsens non pertinet. Et hæ omnes positiones a Philosopho sufficienter improbatæ sunt.

Moderni etiam in has duas vias dividuntur. Quidam enim ponunt materiam illam primam totam sub una forma creatam ; sed ne in antiquum errorem labi videantur, ponunt illam formam non esse unum quatuor elementorum, sed aliquid quod se habet in via ad ea, ut imperfectum ad perfectum ; sicut forma embrionis se habet ad animal completum. Sed hoc non potest similiter dici in elementis : quia, secundum Commentatorem, XI *Metaphysic.*, prima habilitas, quæ est materia, est ad formam elementi. Unde non invenitur aliqua forma media inter materiam primam et formam elementi, sicut inveniuntur multa media inter materiam primam et formam animalis ; quarum una alteri succedit, quousque ad ultimam perfectionem veniatur, intermediis multis generationibus et corruptionibus, ut Avicenna dicit. Et præterea, cum tunc naturalia principia instituta fuerint, oporteret etiam nunc in naturali elementorum generatione advertere aliam formam ante formam elementi ; quod est contra sensum : nisi forte dicatur, secundum positionem libri *Fontis vitæ*[1], esse unam primam formam, et sic in materia primo inductam fore formam corporalem communem, et postmodum formas speciales distinctas. Sed hanc positionem Avicenna improbat, quia omnis forma substantialis dat esse completum in genere substantiæ. Quidquid autem advenit postquam res est in actu, est accidens : est enim in subjecto quod dicitur ens in se completum. Unde oporteret omnes alias formas naturales esse accidentia ; et sic rediret antiquus error, quod generatio idem est quod alteratio. Unde ipse vult

1. Cujus auctor fuit Avicebron.

quod ab eadem forma per essentiam, ignis sit ignis et corpus et substantia.

Et ideo, tenendo viam aliorum sanctorum, qui ponunt successionem in operibus sex dierum, videtur mihi dicendum quod prima materia fuit creata sub pluribus formis substantialibus, et quod omnes formæ substantiales partium essentialium mundi in principio creationis productæ sunt : et hoc sacra Scriptura ostendit, quæ cælum et terram et aquam in principio commemorat : et hoc etiam Magister dicere videtur, ponens in illa informi materia hoc terreum elementum in medio consistere, et aquas rariores fuisse, in modum nebulæ supra extensas. Sed dico quod virtutes activæ et passivæ nondum in principio partibus mundi collatæ fuerant, secundum quas postmodum distingui et ordinari dicuntur. Et hoc esse possibile patet, si sustinere volumus opinionem Avicennæ, qui, *Metaph.* suæ tract. II, c. XI, ponit elementa in mixto remanere secundum formas substantiales quantum ad primum esse, transmutari autem quantum ad secundum, scilicet quantum ad qualitates activas et passivas : est enim mixtio miscibilium alteratorum unio. Unde possibile est materiam esse sub forma substantiali sine hoc quod habeat qualitates activas et passivas in sui complemento : et sic cum esse primum naturaliter præcedat esse secundum, expressus est ordo naturæ in successione temporis, dum res prius fiunt in esse primo quam perficiantur in esse secundo.

Ad primum ergo dicendum, quod illa materia prima, quæ una numero est in omnibus elementis ut pars essentiæ eorum, est omnino informis in sua essentia considerata : sed hæc non potuit elementa duratione præcedere ; unde illa materia quæ duratione præcessit, corporalis fuit, non una per unitatem essentiæ, sed per similitudinem informitatis, quantum ad formas secundas.

Ad secundum dicendum, quod cum Augustinus, lib. I. *Contra adversarium legis et prophetarum*, cap. IX, col. 610, t. VIII, non ponat ordinem durationis, sed naturæ tantum ; secundum ipsum oportet dicere quod materia prima est omnino informis : quod non potest esse secundum aliorum positionem sanctorum.

Ad tertium dicendum, quod non habebat formam unam, sed plures ; non quidem formas corporum mixtorum, quia hæ consequuntur virtutes activas et passivas principiorum mundi, ex quibus essentialiter integratur.

Et per hoc patet responsio ad quartum.

## ARTICULUS V

### *Utrum quatuor coæva convenienter assignentur*

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter assignentur quatuor coæva, scilicet cælum empyreum, angelica natura, materia quatuor elementorum et tempus. Locus enim consequitur generationem rerum, sicut et tempus. Sed de loco nulla fit mentio inter prima creata. Ergo nec de tempore.

2. Præterea, tempus est accidens quoddam. Sed de aliis accidentibus non fit mentio, sed intelliguntur cum suis subjectis creata. Ergo videtur quod nec de tempore debet fieri.

3. Præterea, tempus est mensura motus primi mobilis. Sed primum mobile, scilicet firmamentum, factum est secundo die. Ergo tempus in principio creationis non fuit.

4. Præterea, superiorum et inferiorum corporum non eadem est materia. Sed in principio creationis instituta est omnium corporum materia[1]. Ergo videtur quod debeant esse quinque[2], scilicet cælum empyreum, materia firmamenti, materia quatuor elementorum, etc.

5. Præterea, in quolibet sex dierum dicitur : *Dixit Deus : Fiat ;* ut ostendatur, quod opus illius diei per Verbum factum sit, videtur quod in ejus creatione debeat dici : Dixit Deus : Fiat cælum et terra.

Præterea, quæritur secundum quid numerus horum sumatur[3].

SOLUTIO. — Respondeo dicendum ad hoc ultimum. Primo quod per opus creationis instituta est tota creatura quantum ad esse suum informe ; unde quæ non possunt duci ad unum informe principium, quod est materia, faciunt numerum in operibus[4] creationis. Substantia enim et accidens non reducuntur in unam materiam, quia accidentis pars materia non est, et ideo non conveniunt in materia ex qua. Potest tamen dici aliquo modo accidens convenire cum substantia in materia in qua, secundum quod accidens est in substantia : et ideo illud accidens quod est sicut extra mensurando denominans,

1. Parm. omittit : « sed in principio creationis instituta est omnium corporum materia. »

2. Parm. erronee : « sex. »

3. Parm. omittit : « Præterea, quæritur secundum quid numerus horum sumatur. »

4. Parm. : « operatione. »

substantiæ connumeratur, scilicet tempus. Similiter substantia spiritualis et corporalis non reducuntur in unam materiam, cum spiritualia materia careant, et ita connumerantur angelis[1]. Similiter etiam corporum cælestium et inferiorum non est una materia ; et ideo numeratur cælum, et materia quatuor elementorum. Et sic oportet in creationis opere quatuor prædicta connumerari.

Ad primum ergo dicendum, quod locus est superficies corporis locantis ; et ideo creatio loci cum creatione corporalis naturæ intelligitur.

Ad secundum dicendum, quod accidentia quædam denominant illud in quo sunt, sicut albedo ; et talia intelliguntur creata in creatione suorum subjectorum, si sunt de illis quæ esse primum consequuntur, ut figura et quantitas, et hujusmodi. Quædam autem denominant etiam illud in quo non sunt ut in subjecto, sicut locus. Non enim est locus corporis continentis in quo est ut in subjecto, sed corporis contenti : et tempus est numerus omnium motuum, etsi primo ejus in quo est ut in subjecto, scilicet motus primi mobilis, per quem omnes alii numerantur, ut in X *Metaph.* dicitur. Sed tamen alia est ratio de tempore et de loco : quia locus est idem per essentiam quod superficies corporis locantis ; tempus autem non est idem numero cum aliquo accidente in substantia fundato : et præterea locus totum complementum suum habet in re ; sed temporis ratio aliquo modo completur ex actione animæ numerantis ; unde magis habet rationem extrinseci quam locus ; et ideo potius connumeratur primo creatis quam locus, vel aliud aliquod accidens. Et præcipue hoc factum puto ad removendum antiquum errorem philosophorum, qui tempus posuerunt æternum, præter Platonem, ut in VIII *Physic.*, text. 20, dicitur.

Ad tertium dicendum, quod motus cæli incepit secunda die : sed non omnia simul creata sunt ; unde non potest intelligi de tempore quod est numerus motus primi mobilis ; sed oportet quod vel per tempus significetur ævum, ut quidam dicunt, vel tempus large sumatur pro numero cujuscumque successionis, ut sic tempus primo creatum dicatur quod mensurat ipsam creationem rerum, qua post non esse, in esse res prodierunt.

Ad quartum dicendum, quod firmamentum secundum quosdam est de natura inferiorum corporum, et sic materia ejus intelligitur in materia quatuor elementorum ; et sic

1. Al. : « angelus. »

solum cælum[1] empyreum erit alterius naturæ et quinta essentia. Sed si dicamus firmamentum esse quintam essentiam, tunc per cælum intelligitur empyreum cælum, et cælum chrystallinum, et cælum sidereum ; sed quantum ad naturam informem horum duorum : cælum enim empyreum statim in sua creatione ultimum complementum habuit.

Ad quintum dicendum, quod verbum, proprie loquendo, importat rationem formæ exemplaris ad creaturas, eo quod verbum est ars, ut Augustinus dicit ; et ideo in senario dierum, ubi formatio creaturæ narratur, convenienter mentio de verbo fit ; ubi autem narratur productio informis materiæ, Filius ostenditur causa ut principium, et non ut verbum. Unde diversimode utrobique totius Trinitatis causalitas ostenditur. In creatione siquidem informis materiæ designatur Pater nomine Dei qui creavit, Filius nomine principii, Spiritus sanctus nomine proprio, cum dicitur Spiritus Domini. In formatione vero rerum significatur Pater ut dicens, Filius ut verbum, Spiritus sanctus ut benignitas, qua approbatur quod factum erat ; eodem namque amore quo Deus voluit ut creatura fieret, ei placuit ut maneret.

## EXPOSITIO TEXTUS

« Quam nomine terræ, ut Augustinus ait *Contra Manichæos*, ideo appellavit Moyses, quia terra inter omnia elementa mundi minus est speciosa. » Sciendum quod, secundum Augustinum, qui non[2] ponit in distinctione rerum ordinem temporis, oportet quod materia prima intelligatur omnino informis, ut dictum est : et sic vocabitur nomine aquæ vel terræ propter similitudinem tantum, ut dicatur terra propter carentiam formæ ; terra enim inter omnia elementa minus habet de specie, cum sit magis elementum grossum ; aqua vero propter receptibilitatem formarum, quia humidum est bene receptibile et terminabile ; sed abyssus dicitur ex hoc quod est turpis per accidens, ut in I *Physic.*, text. 81, dicitur : abyssus enim dicitur ab « a », quod est sine, et « bysso », quod est genus lini candidissimi, id est sine candore ; et hoc accidit materiæ ratione privationis. Vel dicitur abyssus, quasi sine basi, de aliqua magna profunditate, et præcipue aquarum, secundum Augustinum[3] : et similiter materia prima abyssus dicitur,

1. Al. deest « cælum ».
2. Al. deest « non ».
3. Sic enim Augustinus, lib. XXII *Contra Faustum*, cap. XI, col. 405, t. 8 : « Abyssus est aquarum inæstimabilis profunditas ; » et lib. I

inquantum privatur forma, per quam esse substantificum recipit. Sed secundum alios sanctos possumus dicere quod ad litteram erat sub forma substantiali terræ vel aquæ.

*Terra autem erat inanis et vacua.* Gen. I, 1. Si intelligitur per terram materia informis, sic oportet exponi receptibilitas materiæ quodammodo esse similis receptibilitati loci, inquantum in una materia manente succedunt sibi diversæ formæ, sicut in uno loco diversa corpora ; propter quod Plato locum et materiam idem esse dixit, ut in IV *Physic.*, text. 15, dicitur : et ideo ea quæ sunt loci, similitudinarie de materia dicuntur ; ut materia dicatur « inanis » et « vacua », secundum carentiam formæ : sed « vacua » inquantum forma implet capacitatem materiæ ; « inanis », inquantum forma est finis in quem tendit appetitus materiæ. Si autem terra sumatur pro elemento adhuc informi, sic ad litteram dicitur « vacua » et « inanis » propter carentiam corporum mixtorum, quorum ipsa est locus, et ad quæ quasi ad finem ordinatur.

« Sive aeris obscura qualitate. » Sciendum, quod omnis privatio, quantum ad id quod significatur per nomen, est non ens ; sed tamen oportet quod aliquid præsupponatur : quia enim privatio est negatio in substantia[1], ut in IV *Metaph.*, text. 4, dicitur, unde præsupponitur subjectum et habilitas ipsius ad receptionem formæ quæ privatur, ideo cum tenebra opponatur luci per modum privationis, potest tripliciter sumi. Aut pro ipso subjecto privato, quod est aer obscurus, et sic constat tenebras aliquid esse et creaturas esse. Secundo modo potest sumi pro ipsa virtute aeris, per quam est receptivus lucis, quæ est diaphaneitas, secundum quod non est perfecta per lucem, et sic tenebra potest dici obscura qualitas aeris, quæ aliquid creatum est. Tertio modo sumitur proprie pro eo quod significatur per nomen, et sic privatio est non ens : et hoc modo per se loquendo, non potest dici creata a Deo, sed solum per accidens, inquantum fecit naturam opacam, ex cujus oppositione ad corpus luminosum tenebra relinquitur ; sicut dicitur tenebras in domo facere qui claudit fenestram.

« Primo in verbo, omnia disponendo. » Videtur hoc esse falsum : quia nihil quod fit[2] in verbo est factum ; et ita in verbo Deus nihil operatur. Ad quod dicendum quod, secundum quosdam, Alcuinus improprie locutus est, et est exponendum : operatur in verbo, id est genuit verbum, quod est ars omnium operandorum per ipsum. Hoc autem ideo dicunt quia non

*Contra adversarium legis et prophetarum*, cap. XIII, col. 612, t. 8 : « Potest intelligi quod informis illa materies aquæ vel abyssi vocabulo insinuata sit ; » simile quid vide lib. I *De Gen. ad litt.*, cap. I, § 3, col. 247, t. 8.

1. Parm. : « subjecto, apto nato. »

2. Al. : « sit. »

faciunt differentiam inter operari et facere, cum multum differant. Quia facere proprie est actus rei transiens in exteriorem materiam ; unde Philosophus dicit in VI *Ethic.*, cap. v, artificialia esse factibilia ; et sic Deus non facit aliquid ab æterno. Sed operatio dicitur quilibet actus rei, etiamsi non transeat, sicut intelligere est operatio intellectus, et potest esse sine motu ; unde Philosophus, in VII *Ethic.*, cap. ult., dicit quod Deus una simplici operatione gaudet ; et per hunc modum Deus ab æterno in verbo operatur, sicut artifex excogitando formas artificialium.

# DISTINCTIO XIII

### *Quæ prima fuerit distinctionis operatio*

Prima autem distinctionis operatio fuit formatio lucis, sicut ostendit Scriptura, quæ, commemorata rerum informitate, earum dispositionem a luce inchoavit, subdens, Genes., I, 3 : *Dixit Deus : Fiat lux : et divisit lucem a tenebris, appellavitque lucem diem, et tenebras noctem ; et factum est vespere et mane dies unus.* Congrue mundi ornatus a luce cœpit ; unde cætera quæ creanda erant viderentur.

### *Qualis fuerit lux illa, spiritualis, an corporalis*

Si quæritur qualis illa lux fuerit, corporalis scilicet, an spiritualis, id respondemus quod a sanctis traditum legimus. Dixit enim Augustinus, lib. I *Super Genes. ad lit.*, cap. III, col. 248, t. III, quia lux illa corporalis vel spiritualis intelligi potest. Si spiritualis accipitur, angelica natura intelligitur, quæ prius informis fuit ; sed postea formata est, cum ad Creatorem suum conversa, ei charitate adhæsit ; cujus informitatis creatio superius significata est, ubi dictum est : *In principio creavit Deus cælum et terram.* Hic vero ejusdem formatio ostendiditur, cum ait : *Fiat lux ; et facta est lux.* Hæc ergo angelica natura prius tenebræ et postea lux fuit : quia prius habuit informitatem et imperfectionem, deinde formationis perfectionem ; et ita divisit Deus lucem a tenebris. Nam, ut ait Augustinus, *Super Genes.*, ubi supra, hujus creaturæ informitas et imperfectio fuit antequam formaretur in amore conditoris ; formata vero est quando conversa est ad incommutabile lumen Verbi. Si vero corporalis fuit lux illa, quod utique probabile est, corpus lucidum fuisse intelligitur velut lucida nubes : quod non de nihilo, sed de præjacenti materia formaliter factum est, ut lux esset, et vim lucendi haberet : cum una dies prima exorta est : quia ante lucem nec dies fuit, nec nox, licet tempus fuerit.

### *Quod lux illa facta est ubi sol apparet, quæ inter aquas lucere poterat*

Si autem quæritur ubi facta est lux illa, cum abyssus omnem terræ altitudinem tegeret, dici potest in illis partibus facta quas nunc illustrat solis diurna lux. Nec mirum lucem in aquis posse lucere, cum etiam nautarum operatione sæpius illustren-

tur, qui in profundum mersi, misso ex ore oleo, aquas sibi illustrant ; quæ multo rariores fuerunt in principio quam modo sint, quia nondum congregatæ fuerant in uno loco. Facta est ergo lux illa, quæ vicem et locum solis tenebat, quæ motu suo circumagitata noctem diemque discernebat. Ibi ergo primum lucem apparuisse verisimile est, ubi sol quotidiano cursu circumvectus apparet, ut eodem tramite lux circumcurrens, ac primo ad occasum descendens, vesperam faceret ; deinde, revocata ad ortum, auroram, id est mane, illustraret : et ita divisit Deus lucem et tenebras, et appellavit lucem diem, et tenebras noctem.

### *Quod dies diversis modis accipitur*

Hic notandum est quod dies diversis modis accipitur in Scriptura. Dicitur enim dies lux illa quæ illo triduo tenebras illuminabat ; et dicitur dies illuminatio ipsa aeris. Dicitur etiam dies spatium viginti quatuor horarum, qualiter accipitur cum ait : *Factum est vespere et mane dies unus ;* quod ita distinguendum est : factum est vespere prius, et postea mane ; et ita fuit dies unus expletus viginti quatuor horarum, dies scilicet naturalis, qui habuit vesperam, sed non mane. Mane enim dicitur finis præcedentis et initium sequentis diei ; quod est aurora, quæ nec plenam lucem, nec omnino tenebras habet. Mane ergo primus dies non habuit : quia nec dies præcesserat, qui sequentis diei initio terminaretur, et eo præcipue quia luce apparente mox super terram plenus atque præclarus dies extitit, qui non ab aurora, sed a plena luce inchoavit, et mane sequentis diei consummatus est. Unde Beda, *Super Genes.*, col. 17, t. II : « Decebat ut dies a luce inciperet, et in mane sequentis diei tenderet ut opera Dei a luce inchoasse, et in lucem completa esse figurarentur[1]. » Reliqui autem dies mane habuerunt et vesperam ; quorum quisque a suo mane incipiens, usque ad alterius diei mane extendebatur.

### *De naturali ordine computationis sex dierum, et de illo qui pro mysterio introductus est*

Hic est naturalis ordo distinctionis dierum, ut distinguantur atque computentur dies a mane usque ad mane. Postea vero in mysterio factum est ut dies computentur a vespera in vesperam, et adjungatur dies præcedenti nocti in computatione, cum juxta naturalem ordinem præcedens dies sequenti nocti adjungi debeat : quia homo a luce per peccatum corruit in tenebras ignorantiæ et peccatorum ; deinde per Christum a tenebris ad lucem rediit. Unde Apostolus, Ephes., v, 5 : *Era-*

1. Al. : « significarentur. »

*mus aliquando tenebræ, nunc autem lux in Domino.* Primus itaque dies non ab aurora, sed a plena luce incipiens et post paulatim vesperam occidente luce excipiens, mane sequentis diei completus est. Unde Beda, loc. cit. : « Occidente luce paulatim et post spatium diurnæ longitudinis inferiores partes subeunte, factum est vespere, sicut nunc usitato cursu solis fieri solet. » Factum est autem mane, eodem super terram redeunte et alium diem inchoante, et dies expletus est unus viginti quatuor horarum, fuitque nox illo triduo omnino tenebrosa, quæ post creata sidera, aliqua luce claruit.

*Cur sol factus est, si lux illa sufficiebat*

Solet autem quæri quare factus est sol, si lux illa faciendæ diei sufficiebat. Ad quod dici potest, quoniam lux illa forte superiores partes illustrabat et ad illuminationem inferiorum solem fieri oportebat. Vel potius ideo quia facto sole, diei fulgor auctus est. Ampliori enim multo luce radiavit dies postea quam ante. Si vero quæritur quid de luce illa factum sit, cum modo non appareat, potest dici, aut de ea corpus solis formatum, aut in parte cæli esse in qua sol est : non quod ipsa sit sol, sed sit sic ei unita, ut discerni non valeat.

*Quomodo accipiendum sit illud : « Dixit Deus, » an sono vocis id Deus dixerit, an aliter*

Præterea investigandum est quomodo accipiendum sit quod ait : *Dixit Deus ;* utrum temporaliter vel sono vocis illud dixit, an alio modo. Augustinus, *Super Genes.*, lib. I, cap. II, IV, IX, col. 248, t. III, tradit nec temporaliter nec sono vocis Deum fuisse locutum : quia si temporaliter et mutabiliter, et si corporaliter dicatur sonuisse vox Dei, nec lingua erat qua loqueretur, nec erat quem oporteret audire et intelligere. Bene ergo vox Dei ad naturam Verbi, per quod omnia facta sunt, refertur. *Dixit ergo Deus : Fiat*, etc., non temporaliter, non sono vocis ; sed Verbo sibi coæterno, id est, Verbum genuit non temporaliter[1], in quo erat quod disposuit[2] ab æterno ut fieret in tempore, et in eo factum est.

*Quomodo accipiendum est quod dicitur Pater operari in Filio, vel per Filium, vel in Spiritu sancto*

Hic quæri solet quomodo accipiendum sit quod dicitur Pater operari in Filio, vel per Filium, vel in Spiritu sancto. Hæc enim Scriptura frequenter nobis proponitur, ut illud psalm. CIII, 24 : *Omnia in sapientia fecisti, Domine*, id est in Filio ; et

1. Al. : « intemporaliter. »
2. Al. : « deposuit. »

Genes., I, 1 : *In principio*, id est in Filio, *creavit Deus cælum et terram ;* et illud Hebr., I, 2 : *Per quem fecit et sæcula.* Super illum quoque psalmi XXXII, 6 locum : *Verbo Domini cæli firmati sunt, et spiritu oris ejus omnis virtus eorum,* dicit Augustinus, col. 289, t. IV, quod Pater operatur per Verbum suum et Spiritum sanctum. Quomodo ergo hoc accipiendum est ? Putaverunt quidam hæretici quod Pater, velut auctor et artifex, Filio et Spiritu sancto in rerum operatione quasi instrumento uteretur, ex prædictis verbis errandi occasionem sumentes ; quod velut blasphemum atque sanæ doctrinæ adversum abjicit pia fides. Non est itaque intelligendum, ideo[1] Scripturam frequenter commemorare Patrem operari in Filio vel per Filium, tanquam Filius non posset facere si ei non porrexisset Pater dexteram, vel tanquam aliquod instrumentum fuerit Patris operantis ; sed potius illis verbis Patrem intelligi voluit cum Filio et cum Spiritu sancto operari, et sine eis nihil facere.

### *Contra hanc expositionem insurgit hæreticus*

Sed dicit hæreticus : Hac ratione posset dixisse Filium operari per Patrem vel in Patre, et Spiritum sanctum utroque vel per utrumque ; quia Filius cum Patre et Spiritus sanctus cum utroque operatur. Cui breviter respondetur, ideo illud dictum esse et non istud, ut in Patre monstraretur auctoritas. Non enim Pater a Filio, sed Filius a Patre operatur, et Spiritus sanctus ab utroque. Ideoque Filius etiam per Spiritum sanctum legitur operari, quia cum Spiritu sancto operatur, hoc ipsum a Filio habente ut operetur.

### *Alia prædictorum expositio*

Potest et aliter illud accipi, ut dicatur Pater in Filio vel per Filium operari, quia eum genuit omnium opificem ; sicut dicitur per eum judicare, quia genuit judicem. Ita et per Spiritum sanctum dicitur operari sive Pater sive Filius, quia ab utroque procedit Spiritus sanctus factor omnium. Unde Joannes Chrysostomus, in *Expositione Epistolæ ad Hebr.*, hom. II, sic ait : « Non ut hæreticus inaniter suspicatur, tanquam aliquod instrumentum Patris extitit Filius ; neque per eum Pater dicitur fecisse, tanquam ipse facere non posset : sed, sicut dicitur Pater judicare per Filium, quia judicem genuit, sic etiam dicitur operari per Filium, quia eum constat opificem genuisse. Si enim causa ejus Pater est, secundum quod Pater, multo amplius eorum causa est quæ per Filium facta sunt. » Hæc de opere primæ diei dicta sint.

1. Al. : « Non intelligendum idem, » etc.

## DIVISIO TEXTUS

Dicto de opere creationis, hic prosequitur distinctionis opus ; et dividitur in partes tres : in prima determinat de opere primæ diei ; in secunda de opere secundæ, XIV dist., ibi : « Dixit Deus : Fiat firmamentum » ; in tertia de opere tertiæ diei, ibi : « sequitur : *Dixit Deus : Congregentur aquæ in locum unum.* » Prima dividitur in duas : in prima determinat primum opus distinctionis per lucis productionem ; in secunda exponit quædam dubia quæ possent in his quæ contra hoc opus dicuntur ; et circa opera sequentia[1], ibi : « Præterea investigandum est quomodo accipiendum sit quod ait... : Dixit Deus. » Circa primum tria facit : primo determinat lucis productionem ; secundo ejus conditiones, ibi : « Sed quæritur qualis illa lux fuerit » ; tertio lucis effectum, etc., ibi : « Hic notandum est quod dies diversis modis accipitur in Scriptura. » Secunda in duas : in prima ostendit conditionem lucis quantum ad ejus naturam vel genus ; in secunda quantum ad ejus locum, ibi : « Si autem quæritur, ubi facta est lux illa,...... dici potest in illis partibus facta quas nunc illustrat solis diurna lux. » Tertia pars in qua determinat effectum lucis, qui est dies, dividitur in tres : in prima distinguit diem quantum ad variam acceptionem ; in secunda quantum ad ordinem partium, ibi : « Hic est naturalis ordo distinctionis dierum » ; in tertia quantum ad causam efficientem, ibi : « Solet etiam quæri quare factus est sol. »

« Præterea investigandum est quomodo accipiendum sit quod ait... : Dixit Deus. » Hic exponit quomodo intelligendum sit quod dicitur : *Dixit Deus ;* et primo ponit expositionem ; secundo movet dubitationem consequentem, ibi : « Hic quæri solet quomodo accipiendum sit quod dicitur Pater operari in Filio. » Circa quod tria facit : primo movet quæstionem ; secundo quorumdam errorem ponit, ibi : « Putaverunt quidam hæretici quod Pater, velut auctor et artifex, Filio et Spiritu sancto in rerum operatione, quasi instrumento, uteretur » ; tertio determinat secundum veritatem, ibi : « Non est itaque intelligendum, ideo Scripturam frequenter commemorare Patrem operari in Filio..., tanquam Filius non posset facere, si ei non porrexisset Pater dexteram. » Ubi duas ponit solutiones ; quarum secunda incipit, ibi : « Potest et illud aliter accipi. » Circa primum duo facit : primo ponit responsionem ; secundo excludit hæreticorum obviationem, ibi : « Sed dicit hæreticus, » etc.

1. Parm. : « secunda. »

## QUÆSTIO PRIMA

Hic quæruntur quinque : 1° de opere distinctionis per differentiam ab aliis operibus ; 2° utrum lux proprie in spiritualibus inveniatur ; 3° utrum lux corporalis sit substantia aut accidens ; 4° de lucis productione ; 5° quomodo Pater dicitur per Filium operari.

### *ARTICULUS PRIMUS*

*Utrum opus distinctionis fuerit necessarium post opus creationis*[1]

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod post opus creationis distinctionis opus necessarium non fuerit. Distinctio enim non est nisi prius confusorum et commixtorum. Si ergo post creationem facta est rerum distinctio, oportet res prius mixtas fore creatas ; et sic redibit opinio Anaxagoræ et Anaximandri ex XII *Metaph.*, text. 9, quod res fiant per extractionem ex uno confuso et mixto.

2. Præterea, creatio terminatur ad esse. Ens enim, ut dicitur in lib. *De causis*, propos. 18, est per creationem. Sed materia secundum esse distincta est, quamvis secundum essentiam sit una. Ergo videtur quod post creationem distinctione opus non sit.

3. Præterea, eorum est distinctio quorum potest esse commixtio et confusio secundum locum. Sed hæc non possunt convenire nisi communicantibus in materia. Si ergo superioribus et inferioribus corporibus materia communis non sit, videtur quod superiorum ab inferioribus nulla sit facienda distinctio.

4. Præterea, quodlibet corpus est distinctum ab aliis corporibus. Cum ergo describatur in textu distinctio cæli chrystallini et cæli siderei, videtur quod inconvenienter subticeatur distinctio cæli empyrei.

5. Præterea, supra dictum est[2] in *Littera*, quod sex diebus Deus creaturas per species distinxit. Ergo videtur quod totum opus sex dierum ad distinctionem pertineat ; et ita ornatus videtur a distinctionis opere non differre.

1. I p. *Summæ theol.*, q. XLVII, art. 1.
2, Dist. XII.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod natura in operibus sex dierum taliter instituta est ut naturæ principia tunc condita in se subsisterent, et quod ex eis alia propagari possent per mutuam actionem et passionem ; et ideo oportuit eis tunc esse conferri, et virtutes activas et passivas, quas Augustinus, lib. V *Super Gen. ad lit.*, cap. IV, col. 324, t. III, etc., vocat rationes seminales, quibus ex eis effectus consequentes producerentur. Quantum ergo ad esse ipsorum principiorum[1], sumitur opus creationis, per quod substantia elementorum mundi in esse producta est. Sed virtutum activarum et passivarum quædam sunt moventes ad determinatas species, ut virtus quæ est in semine leonis et equi ; quædam vero sunt communes moventes ad omnem speciem, ut calidum, frigidum et hujusmodi. Per opus ergo distinctionis attributæ sunt rebus creatis virtutes activæ et passivæ communes, moventes ad omnem speciem ; sed per opus ornatus collatæ sunt rebus virtutes moventes ad determinatas species. Sed distinctio non potest nisi tripliciter variari. Cum enim motus alterationis, secundum quem fit generatio et corruptio, reducatur in unum primum alterans non alteratum, scilicet cælum, oportet in principiis essentialibus mundi esse tria : primum, quod est alterans non alteratum, ut cælum ; secundum, quod est alterans alteratum, ut media elementa, quæ sunt ignis, aqua et aer ; tertium, quod est ultimum, et minimum habens de virtute alterandi, scilicet terra. Primo ergo oportuit distingui primum ab ultimo, et hoc factum est per lucis productionem ; quæ quidem formaliter est in cælo, et participatur in mediis elementis secundum plus et minus ; sed ultimum elementum, scilicet terra, caret luce, vel minimum de ipsa habet. Secundo oportuit esse distinctionem primi a medio ; et hoc factum est secunda die, quando divisæ sunt aquæ inferiores a superioribus, facto firmamento. Tertio est divisio medii ab ultimo ; et hoc factum est tertia die, quando congregatæ sunt aquæ in unum locum, et apparuit arida.

Ad primum ergo dicendum, quod distinctio partium mundi non est intelligenda per extractionem materialem ab aliquo mixto, sed formaliter per hoc quod diversis rebus diversæ virtutes collatæ sunt.

Ad secundum dicendum, quod per opus creationis principia mundi distincta sunt quantum ad esse primum, quod est per formas substantiales. Sed oportuit advenire opus distinctio-

1. Al. : « ad ipsorum principiorum. »

nis, ut distinguerentur etiam quantum ad agere et pati, secundum diversas virtutes rebus collatas.

Ad tertium dicendum, quod in istis distinctionibus est quædam diversitas. Quia enim corpora superiora non sunt ejusdem materiæ cum inferioribus, et per consequens secundum locum confundi non possunt, ideo prima distinctio, quæ est primi ab ultimo, et secunda, quæ est primi a medio, est tantum secundum collationem diversarum virtutum ad agendum et patiendum; tertia, quæ est medii elementi ab ultimo, quæ commisceri possunt et secundum locum confundi, est secundum utrumque, inquantum elementis collatæ sunt qualitates quæ sunt principia alterationis, ut calor et frigus, et hujusmodi ; et illa quæ sunt principia motus localis, ut gravitas et levitas ; et ideo in tertio die facta est mentio de loco, cum dicitur : *Congregentur aquæ in unum locum ;* et non aliis præcedentibus.

Ad quartum dicendum, quod cælum empyreum, ut supra dictum est, non habet influentiam super inferiora corpora ; et ideo inter opera distinctionis commemorari non debuit, per quam rebus virtutes activæ datæ sunt ; sed cælum empyreum ordinatum est ad gloriam beatorum : et ideo in principio creationis suæ totum complementum suum habuit.

Ad quintum dicendum, quod opus distinctionis supra acceptum est communiter, prout dicit discretionem secundum quamcumque virtutis differentiam : et sic in se includit etiam ornatum ; alio autem modo ab ornatu differt, ut dictum est. Et hæc differentia potest sumi ex modo loquendi ipsius Scripturæ, quæ in operibus trium dierum quamdam divisionem insinuat.

## *ARTICULUS II*

### *Utrum lux proprie inveniatur in spiritualibus*[1]

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod lux proprie in spiritualibus inveniatur. Primo per id quod dicitur Joan., I, 9 : *Erat lux vera quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum ;* quod de Deo intelligitur, qui maxime spiritualis est. Ergo videtur quod lux proprie in spiritualibus substantiis inveniatur.

2. Præterea, Augustinus dicit, IV[2] *Super Genes.*, cap. XXVIII,

1. I p. *Summæ theol.*, q. LXVII, art. 1.
2. Parm. : « lib. III. »

col. 315, t. III : « Non Christus sic dicitur lux quomodo dicitur lapis ; sed illud proprie, hoc utique figurative. » Non autem Christus proprie diceretur lux, nisi lux proprie in spiritualibus inveniretur. Ergo, etc.

3. Præterea, inter alias creaturas spiritualis substantia nobilior est, quasi Deo proximior. Sed non est probabile Scripturam divinam nobilissimæ creaturæ creationem subticuisse. Cum ergo de creatione angelorum mentionem non faciat videtur quod ad litteram et proprie per lucis productionem creatio naturæ angelicæ sit intelligenda.

4. Præterea, luci convenit maxime activum esse ; unde luci attribuitur diffusivum esse. Sed actio convenit verius spiritualibus quam corporalibus. Ergo et lux.

5. Præterea, actus proprius lucis est manifestare. Sed manifestatio magis proprie est in spiritualibus, ubi est nobilior cognitio. Ergo videtur quod et lux verius in eis inveniatur.

Sed contra est quod dicit Ambrosius[1], qui inter ea quæ transumptive de Deo dicuntur, ponit splendorem qui contingit ex multiplicatione luminis. Ergo videtur quod lux in spiritualibus non nisi metaphorice inveniatur.

Præterea, Dionysius dicit, in IV cap. *De div. nom.*, § 4, col. 698, t. I, quod Deus dicitur lumen ex hoc quod similitudo ejus maxime resultat in radio solari quantum ad causalitatem. Sed omne nomen quod dicitur de Deo per similitudinem a creatura corporali sumptam, convenit sibi metaphorice. Ergo, etc.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod in hoc videtur esse quædam diversitas inter sanctos. Augustinus enim videtur velle quod lux in spiritualibus verius inveniatur quam in corporalibus. Sed Ambrosius et Dionysius videntur innuere[2] quod in spiritualibus non nisi metaphorice inveniatur. Et hoc quidem videtur magis verum : quia nihil per se sensibile spiritualibus convenit nisi metaphorice, quia quamvis aliquid commune possit inveniri analogice in spiritualibus et corporalibus, non tamen aliquid per se sensibile determinat[3], ut patet in ente et calore ; ens enim non est per se sensibile,

1. Sic in prologo lib. II *De fide ad Gratianum*, col. 583, t. 3 : « Sunt evidentia indicia quæ proprietatem deitatis ostendant ; sunt quæ similitudinem Patris et Filii ; sunt etiam quæ perspicuam divinæ majestatis exprimant unitatem. Proprietatis itaque sunt Deus, Filius, Verbum ; similitudinis, splendor, character, » etc.
2. Parm. : « velle. »
3. Parm. omittit : « determinat. »

quod utrique commune est ; calor autem, quod per se sensibile est, in spiritualibus proprie non invenitur. Unde cum lux sit qualitas per se visibilis, et species quædam determinata in sensibilibus, non potest dici in spiritualibus nisi vel æquivoce vel metaphorice.

Sciendum tamen quod transferuntur corporalia in spiritualia per quamdam similitudinem, quæ quidem est similitudo proportionabilitatis ; et hanc similitudinem oportet reducere in aliquam communitatem univocationis vel analogiæ ; et sic est in proposito : dicitur enim lux in spiritualibus illud quod ita se habet ad manifestationem intellectivam sicut se habet lux corporalis ad manifestationem sensitivam. Manifestatio autem verius est in spiritualibus ; et quantum ad hoc, verum est dictum Augustini, ubi supra, quod lux verius est in spiritualibus quam in corporalibus, non secundum propriam rationem lucis, sed secundum rationem manifestationis, prout dicitur in canonica Joannis[1], quod *omne quod manifestatur, lumen est* ; per quem modum omne quod manifestum est, clarum dicitur, et omne occultum obscurum.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus dicitur lux vera quantum ad veritatem ejus a quo sumitur similitudo, et non quantum ad veram naturam lucis ; per quem etiam modum dicitur vitis vera, Joan., xv.

Ad secundum dicendum, quod Augustinus attendit quantum ad rationem manifestationis, magis quam ad nomen lucis. Vel dicendum quod ea quæ ibi dicit, ut ipse ibidem protestatur, non asserendo, sed inquirendo dicit.

Ad tertium dicendum, quod, secundum Dionysium, Scriptura divina proponit nobis spiritualia sub similitudine rerum corporalium ; et ideo non decuit ut creationem angelorum expresse describeret ; sed dedit eam intelligere ex productione corporalis lucis.

Ad quartum dicendum, quod ad propriam naturam lucis non pertinet quælibet actio, sed talis quæ est in corporalibus ; et similiter non quælibet manifestatio, sed quæ est ad sensum visus.

Unde patet responsio ad quintum.

1. Ephes., cap. v, 13.

## *ARTICULUS III*

### *Utrum lux sit accidens*[1]

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod lux non sit accidens. Primo per auctoritatem Augustini, qui dicit in lib. III *De lib. arbitr.*, cap. v, col. 1276, t. I, quod lux in corporibus tenet primum locum ; et multa hujusmodi in libris suis dicit. Sed nullum corpus est accidens. Ergo, etc.

2. Præterea, quæcumque conjunguntur et separantur ab invicem, manentia eadem numero, non sunt accidentia, quia accidens de subjecto in subjectum non transit, nec duo accidentia ejusdem speciei distincta, in eodem subjecto esse possunt. Sed duorum luminarium lumina conjunguntur et separantur ab invicem, ut dicit Dionysius in II cap. *De div. nom.*, § 4, col. 640, t. I. Ergo lux non est accidens.

3. Præterea, quidquid prædicatur de genere, et de specie. Sed secundum Philosophum, II *Topic.*, cap. III, lux est species ignis. Cum ergo ignis sit corpus et substantia, videtur quod similiter et lux.

4. Præterea, nihil movetur nisi corpus, ut in VII *Physic.*, text. 2, probatur. Sed radii moventur descendentes de sole ad nos. Ergo sunt corpus.

5. Præterea, nihil reverberatur ad corpus nisi corpus, quia accidenti corpus non obsistit. Sed radii solares reverberantur ad corpus solidum. Ergo, etc.

6. Præterea, corporum est ut ex eorum confricatione et compressione calor sequatur. Sed ex intersectione[2] radiorum solis et multiplicatione sequitur calor. Ergo, etc.

7. Item, nihil agit ultra speciem suam, quia effectus non est altior agente. Sed per lumen solis producuntur formæ substantiales in inferioribus, ut patet ex Dionysio, in IV cap. *De div. nom.*, § 4, col. 699, t. I, ubi dicit quod lumen solare corporum visibilium generationi confert et ad vitam ipsam movet. Cum ergo forma substantialis sit ultra naturam accidentis in perfectione et dignitate, videtur quod lumen accidens esse non possit.

8. Præterea, si accidens est, oportet quod ad aliquod accidentis genus reducatur, nec potest ad aliud reduci quam ad genus qualitatis, cujus sibi nulla species competere videtur nisi tertia. Si ergo in tertia specie qualitatis non sit, videtur

1. I p. *Summæ theol.*, q. LXVII, art. 2.
2. Parm. : « intersecatione. »

quod non sit accidens. Quod autem non sit in tertia specie qualitatis, sic probatur. In illa enim specie est passio, vel passibilis qualitas. Sed cuilibet passibili qualitati est aliquid contrarium. Cum ergo luci nihil contrarie opponatur, sed solum privative, scilicet tenebra, videtur quod lux non sit in tertia specie qualitatis.

9. Præterea, omnis qualitas passibilis introducitur successive in materiam ; quia secundum eam contingit alterationis motus qui successivus est. Illuminatio autem fit subito. Ergo lumen non est hujusmodi qualitas.

10. Præterea, qualitates passibiles impressæ in subjecto ab aliquo agente, remanent per aliquod tempus, etiam agente remoto, ut patet in aqua calefacta. Sed lumen factum in aere statim esse desinit ad absentiam solis illuminantis. Ergo, etc.

Sed contra est quod dicit Damascenus, lib. I *Orth. fid.*, cap. VIII, col. 819, t. I, lucem esse qualitatem ignis. Qualitas autem est accidens. Ergo et lux.

Item, Avicenna, *De anima*, part. III, c. I, dicit quod lux est qualitas corporis lucidi inquantum hujusmodi, et quod lumen est qualitas quam mutuatur corpus diaphanum a corpore lucido. Ergo videtur quod tam lumen quam lux sit accidens.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod ista quatuor differunt, lux, lumen, radius et splendor. Lux enim dicitur secundum quod est in aliquo corpore lucido in actu, a quo alia illuminantur, ut in sole. Lumen autem dicitur secundum quod est receptum in corpore diaphano illuminato. Radius autem dicitur illuminatio secundum directam lineam ad corpus lucidum ; et ideo ubicumque est radius est lumen ; sed non convertitur ; contingit enim lumen esse in domo ex reflexione radiorum solis, quamvis non ex directa oppositione, propter aliquod corpus interjacens. Splendor autem est ex reflexione radii ad aliquod corpus tersum et politum, sicut ad aquam et ad argentum, vel ad aliquod hujusmodi ; ex qua reflexione etiam radii projiciuntur.

His ergo visis, sciendum est quod circa naturam lucis et luminis est multiplex opinio. Quidam enim dixerunt quod lux est corpus, quod est ipsa substantia solis, ex quo fluunt quædam corpora, et illa corpora dicuntur lumen vel radius. Hæc autem positio multipliciter a philosophis improbata est. Primo, quia sequeretur quod illuminatio esset motus localis corporum a sole fluentium ; et cum motus localis non possit esse subito, sequeretur illuminationem fieri successive, quæ successio non posset sensum latere secundum maximum

spatium, ab oriente scilicet in occidentem, et a sole ad nos. Secundo, quia sequeretur duo corpora esse simul in eodem loco, cum totum spatium quod illuminatur sit plenum aere : quamvis hæc pro inconvenienti quidam eorum non habeant, omnino sensum negligentes. Alii vero dicunt lumen recipi in poros aeris. Sed hoc ridiculum est ; oporteret enim obtenebrato aere, poros vacuos remanere, et aerem non totum illuminari, et multa hujusmodi. Tertio, quia illa corpora aut deciduntur de substantia solis, et sic oporteret eum quotidie minorari, et quandoque consumi ; nisi forte dicatur cibari vaporibus ex aqua et terra ascendentibus, ut sic deperdita restaurentur ; quod est omnino fabulosum. Aut oporteret quod continue illa corpora de novo fiant ; et hoc vel ex materia præjacente, et sic fierent corruptis quibusdam aliis ; et cum in cælo sit illuminatio, sequeretur aliqua corpora ibi corrumpi ut alia generentur, et multa alia absurda : aut quod fiant per creationem novæ materiæ et naturæ ; nec poterit esse tunc illuminatio, nisi per miraculum a Deo. Sequeretur etiam, cum corpora creata in nihilum non reducantur, quod quantitas mundi semper augmentaretur, novis corporibus quotidie creatis, et hujusmodi multa absurda, Præterea contra hoc Avicenna, *De anima*, part. III, cap. III, multas rationes ponit in VI *De natural.* Unde hæc positio tanquam absurda et extranea relinquenda est ; non enim potest sustineri, nisi aliis principiis naturalis philosophiæ inventis.

Alii autem dicunt quod lumen quod est receptum in corpore diaphano est accidens, quia post esse completum advenit, et recedit rebus manentibus : sed in corpore lucido lux est substantia, vel ipsum corpus lucidum secundum quosdam, vel forma substantialis ejus, secundum alios. Hoc iterum stare non potest. Illuminatio enim est actio univoca[1], quia lucidum illuminat. Unde si lumen in hoc aere est accidens, oportet quod principium illuminationis in corpore lucido sit per[2] accidens ; sicut etiam Commentator probat quod calor non est forma substantialis ignis, quia in corporibus calefactis est accidens. Præterea nulla substantia est per se sensibilis, quia « quod quid » est objectum intellectus. Unde oportet quod lux quæ per se videtur non sit forma substantialis. Et si dicatur quod illud quod videtur non est lux, sed fulgor quidam ; dicendum quod illud quod nos appella-

1. Parm. : « actio in aliud. »
2. Parm. omittit : « per. »

mus lucem est illud quod per se videtur. Et si forma substantialis solis dicatur lux, non erit nisi æquivoce : quia accidens et substantia non univocantur in aliquo, et sic nihil prohibet etiam lapidem vocari lucem aut tenebras : quia etiam, secundum Philosophum, in IV *Metaph.*, text. 11, non est inconveniens quod eodem nomine apud nos significetur homo, et apud alios non homo.

Alii dixerunt quod lux nihil addit supra colorem ; sed ipsa evidentia coloris vocatur lux vel lumen : et hanc positionem Avicenna, *De anima*, part. III, c. I et III, multipliciter improbat, accipiendo omnes modos quibus intelligi potest. Sensibiliter tamen apparet esse falsum in noctilucis, quorum color in nocte occultatur, quando lux apparet ; et quando color videtur in die, lux non sentitur : sed verum est quod per lucem videtur color, quia facit colorem esse visibilem in actu.

Alii dicunt quod lux non habet esse firmum et ratum in natura, sed est tantum intentio : sicut enim dicitur quod species coloris per aerem ad pupillam delata, in aere non habet esse naturale, sed spirituale, unde et per eamdem partem aeris species albedinis et nigredinis deferuntur, ita etiam intentio corporis lucidi in aere relicta est lumen. Et hæc opinio valde probabilis est. Primo, quia cum lumen det esse spirituale colori, multo fortius videtur quod ipsum spirituale esse habeat. Secundo, quia nulla qualitas habens esse naturale, immediate superposita organo visus, potest videri ; lumen autem videtur contingens pupillam : unde videtur quod esse spirituale habeat. — Sed hoc non videtur usquequaque verum : quia per illud quod habet esse intentionis tantum, non sequitur transmutatio nisi secundum operationem animæ, ut in videndo et audiendo. Per illuminationem autem videmus sensibiliter naturales transmutationes fieri per caliditatem ex radiis solis consequentem. Unde non potest esse quod habeat esse intentionis tantum.

Et ideo dicunt alii, quibus consentiendum videtur mihi, quod lux est forma accidentalis, habens esse ratum et firmum in natura, et quod, sicut calor est qualitas activa ignis, ita lux est qualitas activa[1] ipsius solis, et in aliis est secundum quod magis cum sole communicant, qui totius luminis est fons. Unde Avicenna dicit, lib. *De Cælo et mundo*, cap. XIV, quod nulla actio est a corporibus superioribus in inferiora, nisi mediante luce, sicut ignis etiam agit mediante calore : unde lux et lumen differunt, sicut calor in subjecto per se

1. Parm. omittit : « ignis, ita lux est qualitas activa. »

calido et in calefacto. Et quia cælum est primum alterans, inde sequitur quod omnis alteratio quæ est in inferioribus, perficiatur per virtutem luminis, sive sit alteratio secundum esse naturale, sive secundum sensum : et ex hoc habet lux quod omnibus corporibus generationem conferat, ut dicit Dionysius ; ex hoc etiam est quod coloribus esse spirituale confert, secundum quod esse recipiunt in medio et in organo ; unde et ipsum lumen virtutem spiritualem habet ; et inde est etiam quod, secundum Augustinum, lib. VII *Super Gen. ad litt.*, cap. xv, col. 363, t. III, lumen est medium in omni sensu, sed in visu primo et immediate : qualitates enim visibiles sunt priores cæteris, prout secundum esse formale sunt inventæ in corporibus inferioribus, secundum quod conveniunt cum corpore cælesti, ut patet in II *De anima*, text. 67, et in II *De generatione*, text. 36 ; sed aliorum sensuum mediantibus aliis qualitatibus.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut tenebra sumitur quandoque pro aere obscurato, ut supra dictum est, ita etiam lux pro corpore lucido sumitur : et sic potest intelligi quod Augustinus lucem aliis corporibus connumerat per modum loquendi, quo etiam Commentator in II *De anima*, calorem naturalem corpus esse probat. Nihilominus Augustinus non intendit hoc asserere quasi fidei conveniens, sed sicut utens his quæ philosophiam addiscens audierat. Et ideo illæ auctoritates parum cogunt.

Ad secundum dicendum, quod non intelligitur conjunctio et separatio luminum nisi secundum intentionem et remissionem luminis, multiplicatis vel subtractis luminaribus, quorum radii confusi esse dicuntur propter luminarium distinctionem.

Ad tertium dicendum, quod illa divisio ignis sic intelligenda est, ut per lucem intelligatur ignis secundum quod in propria materia est, ut sic conjunctive sumatur : per alia vero secundum quod est in materia aliena ; per carbonem quidem secundum quod est in sicco terrestri ; per flammam autem secundum quod est in humido aereo ; et sic ipsemet se exponit in lib. II *De animalibus*, cap. II ; sed tamen auctoritates Aristotelis quæ ab exemplis inductis sumuntur, nihil valent : quia ipsemet testatur in principio *De generat.*[1] quod in eis non quærit subjectum, sed modum ; unde inducit ea

1. Quod subjungitur ex I *De gener.*, et ut ex principio *De gener* corrupte prius legebatur, expressis verbis ibi non occurrit, sed ex text. 8 subintelligi aliquo modo licet. — Nicolaï.

non ad asserendum, sed quia erant suo tempore apud quosdam probabilia.

Ad quartum dicendum, secundum Avicennam, *De anima*, part. IV, cap. I, quod cum dicitur radius moveri vel descendere, non proprie dicitur, sed transumptive, ex eo scilicet quod alteratio illuminationis incipit ab eo quod supra nos est : per quem etiam modum possumus dicere calorem ascendere vel descendere.

Ad quintum dicendum, quod radius non dicitur reverberari ad corpus solidum sicut repulsus secundum motum localem, sicut pila quædam ; sed inquantum obsistit sua densitate illuminationi ; per quem etiam modum aliæ qualitates reflectuntur.

Ad sextum dicendum, quod ex intersectione radiorum non sequitur calor sicut ex confricatione corporum ; sed quia ex concurrentibus multis radiis ad unum punctum oportet multiplicari lumen, et ex hoc multiplicatur calor, inquantum lumen, ex hoc quod est qualitas primi alterantis, habet quod ad alterationem juvet, et præcipue secundum illam qualitatem quæ est simpliciter et maxime activa, scilicet calor, ac per hoc virtuti primi alterantis maxime conformis.

Ad septimum dicendum, quod forma substantialis educitur in actum per virtutem cæli ; et ideo oportet quod lumen quod per cælum in inferiora agit, generationem rebus conferat et ad formam substantialem moveat, inquantum agit in virtute ipsius cæli ; sicut etiam calor ignis movet ad formam substantialem ignis, secundum quod agit in virtute formæ substantialis a qua fluit.

Ad octavum dicendum, quod lux, et etiam lumen, in genere qualitatis est, ut dicit Avicenna, ubi supra ; et quia passionem in sensu infert, oportet quod sit in tertia specie ; nec tamen oportet quod contrarium habeat, eo quod est qualitas illius corporis quod a contrariis natura removit, ut sit universaliter movens et alterans.

Ad nonum dicendum, quod successio quæ est in alteratione aliarum qualitatum contingit ex hoc quod in patiente est qualitas contraria, quæ resistit actioni alterantis, quam oportet successive expelli. Sed cum lux non habeat contrarium, sicut nec forma substantialis, diaphanum ad præsentiam illuminantis statim lumen recipit, sicut materia statim necessitata per alterationem præcedentem recipit formam substantialem. Et ideo sicut generatio est terminus alterationis, ita illuminatio motus localis, quo illuminans fit præsens illuminato, ut dicit Commentator in VI *Physic.*, cap. II.

Ad decimum dicendum, quod, sicut dicit Dionysius in IV cap. *De divinis nominibus*, col. 694, t. I, lumen solis recipitur in diversis corporibus diversimode secundum diversam capacitatem eorum ; et ideo aliqua sunt quæ illuminantur in superficie tantum, ut corpora opaca ; aliqua vero sunt quæ illuminantur etiam in profundo, sicut diaphana, quæ tamen lucem non retinent, quia imperfecte lumen recipiunt, unde oportet quod lumen in eis cesset absente illuminante ; alia vero sunt quæ perfectius lumen recipiunt, et lumen tenent, ut carbunculus et hujusmodi.

## *ARTICULUS IV*

### *Utrum productio lucis convenienter recitetur*[1]

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter lucis productio recitetur. Cum enim Deus lux sit, non decet eum ut tenebris opera sua inchoet. Sed ante lucem tenebræ fuerunt. Ergo videtur quod lux debeat esse de primo creatis, non ad opus distinctionis, sed ad opus creationis pertinens.

2. Præterea, lux invenitur in pluribus corporibus, nec omnium corporum est lux una. Ergo videtur quod inconvenienter unius tantum lucis productio describatur, in illo tantum loco existentis ubi nunc est sol, ut in *Littera* dicitur.

3. Præterea, dies et nox non fuerunt nisi secundum accessum et recessum luminarium. Sed hoc non potest esse nisi per motum circularem lux deferatur. Cum ergo firmamentum, quod circulariter movetur, secunda die sit factum, videtur quod inconvenienter in prima die secundum lucem tunc creatam fuisse[2] dies et nox commemoretur.

4. Præterea, omne quod fit ex aliquo, fit ex incontingenti, id est contrario, ut ex I *Physic.*, text. 43, patet. Sed soli non est aliquid contrarium. Ergo non potest esse quod ex luce tunc creata sol factus fuerit.

5. Præterea, ut in *Meteor.*, cap. II et III, habetur, nubes ex vaporibus congregantur, qui ex terra et aquis resoluti superius ascendunt. Sed corpora superiora non communicant in materia cum inferioribus, ut supra dictum est. Ergo lux ex qua sol quasi ex materia postmodum factus dicitur, nubes esse non potuit.

Sed in contrarium sunt quæ in *Littera* dicuntur.

1. I. p. *Summæ theol.*, q. LXVII, art. 4.
2. Parm. omittit : « fuisse. »

Solutio. — Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, lux est qualitas activa corporis cælestis, sicut calor est qualitas activa ignis. Calor autem habet quamdam actionem communem, inquantum est calor : quia secundum quod in diversis rebus invenitur, determinatur sua actio ad determinatos effectus ; sicut calor qui est in homine operatur ad conversionem cibi in carnem humanam, et in planta ad substantiam plantæ. Ita etiam et lux, quamvis habeat actionem consequentem naturam lucis inquantum hujusmodi, determinatur tamen sua actio, secundum quod in diversis recipitur ad diversos effectus ; unde alium effectum habet radius Saturni quam Jovis. Secundum hoc ergo dico quod ipsa lux secundum virtutem communem pertinet ad opus distinctionis, sicut et calor ; sed ideo inter opera distinctionis primo ponitur, quia primi corporis qualitas activa est. Sed postea determinatio ad diversos effectus secundum diversas virtutes corporibus collatas pertinet ad opus ornatus. Et ideo dicit Dionysius, in iv cap. *De div. nom.*, § 4, col. 699, t. I, quod lumen solare est illud lumen quod Moyses in primis[1] tribus diebus nostri temporis narrat ; quamvis tunc informe esset, quia scilicet determinatio[2] virtutis non aderat.

Ad primum ergo dicendum, quod circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt quod opus distinctionis statim cum opere creationis incepit ; et ideo statim lux creata est cum primo creatis : et sic patet quod non a tenebris opus Dei inchoavit. Et hoc quidem oportet dicere secundum expositionem Augustini, lib. *Super Gen. ad litt.*, quamvis etiam Augustinus velit quod productio informis materiæ intelligatur ante omnem diem, non quidem[3] tempore, sed natura. Alii vero dicunt quod prius tempore fuit opus creationis, et postea per aliquod intervallum temporis formata est lux, et tunc dies primus[4] incepit ; unde dicunt creationis opus ante omnem diem fuisse. Et hoc quidem magis consonat litteræ Genesis secundum suum sensum planum ; statim enim posita creatione, tenebras super faciem abyssi commemorat, et postmodum de lucis productione dicit. Nec tamen est inconveniens tenebras præcedentes non in genere privationis ponere : quia privatio esse non potuit antequam natura habitus oppositi, scilicet lucis, corporibus indita esset : sicut nec

1. Parm. omittit : « primis. »
2. Parm. : « terminatio. »
3. Parm. omittit : « quidem. »
4. Parm. : « primo. »

catulus ante nonum diem cæcus vel privatus visu dicitur : unde per tenebras præcedentes lucem imperfectio corporalis naturæ ostenditur, quam quidem ex Deo non habet, a quo habet omnino id quod perfectionis est. Decens est autem ut ab imperfectione ad perfectum divina opera adducerentur, ut[1] sic ab ipso omnis perfectio esse ostenderetur. Unde dicit Augustinus in II *Super Gen.*, cap. xv[2], col. 276, t. III, quod si aliquid imperfectum Deus fecisse dicatur, quod postmodum ipse perficeret, nihil reprehensionis habet ista sententia.

Ad secundum dicendum, quod in lucis productione intelligitur proprietas luciditatis et diaphaneitatis, quæ ad lucis genus reducitur, omnibus corporibus lucidis et diaphanis collata fuisse ; sed tamen, secundum Dionysium, IV cap. *De divinis nomin.*, col. 694, t. I, sol est principium et fons luminis, illuminans superiora et inferiora corpora ; et ideo per lucem illam ipse intelligit lumen solis tunc informe ; et Magister etiam dicit in *Littera* quod ex ea formatum est corpus solis.

Ad tertium dicendum, quod circa hoc est duplex opinio Damascenus enim dicit, lib. II *De fide orth.*, cap. VII, col. 887, t. I, quod in illo die fiebat dies et nox per contractionem luminis et emissionem ; sicut etiam suos radios sol retraxit in terra Ægypti, cum alibi lux esset, ut dicitur Exod., X : et similiter in passione Domini, quando tenebræ factæ sunt super terram, ut habetur Matth., XXVII. Sed hoc non potest esse : quia illuminare est actio a corpore lucente proveniens secundum necessitatem naturæ ; et ideo oportet quod semper illuminet corpora sibi directe opposita ; nisi forte poneretur habere aliqua coopercula, sicut sunt palpebræ oculorum, quibus se tegeret : quod est ridiculum dicere ; aut nisi ponatur hoc virtute divina fieri, et quasi miraculose : et hoc non convenit ponere in prima institutione naturæ, ut Augustinus dicit, lib. II *De Gen. ad litt.*, cap. I, col. 263, t. III. Et præterea exemplum de passione Christi non est conveniens : quia obscuritas illa non fuit facta per contractionem radiorum solis, sed per interpositionem corporis lunaris, ut Dionysius in *Epistola* VII *ad Polycarpum*, § 2, col. 1082, t. I, dicit, sicut etiam fit in eclipsi solis, quamvis tunc tempus non esset eclipsis ; unde miraculosa fuit. Et ideo alii dicunt, ut in *Littera* dicitur, quod dies et nox fiebant per motum circularem illius lucis, quo accedebat et recedebat. Nec est inconveniens

1. Parm. : « et. »
2. Parm. : « cap. v. »

substantias sphærarum, quæ lucem revolverent, a principio creationis fuisse, quibus postmodum aliquæ virtutes collatæ sunt in operibus distinctionis et ornatus. Aut si substantiæ sphærarum non erant suis figuris determinatæ, ipsum corpus lucidum naturaliter circulariter movebatur, cum esset de natura quintæ essentiæ ; et ita suo motu circulum describebat, sicut lapis suo motu lineam rectam facit rectius etiam quam ars.

Ad quartum dicendum, quod substantia corporis solaris a principio creationis in sua forma substantiali fuit : unde ipsum corpus lucidum substantia solis fuit. Sed dicitur ex eo sol quarta die factus per additionem novæ virtutis, sicut dicitur ex homine non musico fieri homo musicus.

Ad quintum dicendum, quod non fuit nubes secundum veritatem substantiæ, sed secundum similitudinem proprietatis : quia sicut nubes lucida recipit lumen a sole in minori claritate quam sit in ipso fonte, ita etiam substantia solis habuit primo lumen imperfectum, quod postmodum quarta die consummatum est.

## *ARTICULUS V*

### *Utrum Pater faciat omnia per Filium*

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod Pater non faciat omnia per Filium. Illud enim per quod fit aliquid, immediatius se habet ad effectum quam faciens per ipsum. Sed Filius non est immediatius principium rerum quam Pater, cum ambo æque immediate operentur. Ergo non videtur quod Pater per Filium operetur[1].

2. Præterea, « per » denotat habitudinem causæ. Sed Filius respectu nullius quod est in Patre causa vel principium dici potest. Ergo Filius non est per quem Pater operatur.

3. Præterea, secundum Damascenum, lib. II *De fide orth.*, cap. III, col. 874, t. I, excogitatio Dei est opus ejus. Sed non potest dici quod Pater sit sapiens per Filium, vel intelligens. Ergo videtur quod nec per Filium operetur, cum idem sit Deo esse quod operari.

4. Præterea, « per » notat causam mediam ; Filius autem est causa prima. Ergo videtur quod non convenienter dicatur Pater per Filium operari.

Sed contra est quod dicitur ad Hebr., I, 2 : *Quem constituit hæredem universorum, per quem fecit et sæcula.*

1. Parm. : « Ergo Pater... non operatur. »

Præterea, quilibet artifex per suam artem operatur. Sed secundum Augustinum, *Super Joan.*, tract. I, col. 1379, t. III, Filius est ars Patris plena rationum viventium. Ergo Pater per Filium operatur.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod operari per aliquem dicitur dupliciter. Uno modo operari per virtutem alicujus, sicut dicitur ballivus operari per regem, scilicet per potestatem regis sibi commissam, quæ immediatior est operi quam virtus ejus : et hoc modo nec Pater per Filium, nec Filius per Patrem dicitur operari : quia una et indivisibili virtute ambo operantur. Alio modo dicitur aliquis operari per aliquem sicut per operantem : et hoc modo rex per ballivum[1] operari dicitur. Et hujus distinctionis ratio est, quia cum operatio sit medium inter operantem et operatum, causalitas importata per præpositionem « per » potest referri ad operationem secundum quod exit ab operante, et sic dicitur aliquis operari per illum qui est causa quod iste operetur, et est ille cujus virtute operatur ; vel potest referri ad operationem secundum quod terminatur ad operatum ; et sic dicitur aliquis operari per illud quod est ab operante ordinatum ad operatum ut causa. Unde designatur auctoritas in operante respectu ejus per quem operatur, in quo est causalitas respectu operati. Sed hoc contingit dupliciter. Uno modo quando illud quod ordinatur ab operante ut causa operati est causa ejus secundum virtutem aliam a virtute operantis, quam tamen ab ipso recipit : et hoc oportet esse instrumentum operantis, inquantum est motum ab operante, vel per imperium, sicut servus, vel motu corporali, sicut res inanimatæ, ut securis. Unde Philosophus dicit in VIII *Ethic.*, cap. xi, quod servus est sicut organum animatum, et organa sunt sicut servi inanimati. Et hoc modo Pater per Filium non operatur, sicut hæretici intelligebant. Alio modo quando eadem virtute operatur, quam tamen ab operante recipit ; et sic dicimus Patrem per Filium operari, quia est causa ipsorum operatorum una et indivisibili virtute cum Patre, quam tamen a Patre nascendo recepit.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis Deus operetur effectus naturæ per causas naturales, ipse tamen immediate in omnibus effectibus naturæ operatur ; unde multo fortius immediate operatur in his quæ per Filium facit, cujus est eadem numero virtus quæ est et Patris.

Ad secundum dicendum, quod causalitas præpositionis

1. Parm. : « præfectum. »

non refertur ad operantem, sed ad operatum, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod cum dicitur, Pater intelligit, non connotatur aliquid respectu cujus Filius possit esse principium ; et ideo non potest dici, quod Pater per Filium intelligat vel sciat, sicut dicitur in illis quæ effectum in creatura important.

Ad quartum dicendum, quod primum dicitur quo non est aliquid prius. Illa autem auctoritas Patris respectu Filii, inquantum Filius a Patre habet et esse et operari, ratione cujus Pater per Filium operatur, non facit Patrem Filio majorem vel priorem esse. Unde non sequitur quod Filius non sit prima causa ex hoc quod Pater per Filium operatur.

## EXPOSITIO TEXTUS

« Hic notandum est, quod dies diversis modis accipitur in Scriptura. » Hic ponit acceptiones diei. Una est secundum quod dicimus diem naturalem qui habet viginti quatuor horas, et sic sumitur quod habetur Gen., I, 5 : *Factum est vespere et mane dies unus.* Alio modo secundum quod dicitur artificialis, scilicet tempus quo sol nostrum hemisphærium illuminat, et hoc modo sumitur cum dicitur, ibid., quod tenebras appellavit noctem et lucem diem.

« Qui non ab aurora, sed a plena luce inchoavit. » Videtur hoc esse falsum : quia a plena luce, quæ est in meridie, usque in mane alterius diei non sunt viginti quatuor horæ ; et ita primus dies non habuisset tot horas, sicut in *Littera* dicitur. — Ad quod dicendum, quod in primo die dicitur dies non habuisse auroram, non quod lux illa quæ suo motu diem faciebat, in oriente creata non fuerit, sed quia primæ illi illuminationi tenebræ commixtæ non erant, sicut modo est ; eo quod aurora nunc est finis noctis et principium diei, quod tunc non contingit.

« Potest et aliter illud accipi. » Hæc expositio differt a prædicta in hoc quod prædicta sumebatur secundum operationem quam Filius a Patre habet ; hæc vero sumitur ex parte operantis, secundum quod Filius, qui est operans, a Patre est.

« Si enim causa ejus Pater est, secundum quod Pater est ; multo amplius eorum causa est quæ per Filium facta sunt. » Hic communiter et improprie Chrysostomus loquitur. Non enim proprie in divinis personis causa recipitur ; sed nomine principii utimur ad signandum originem personarum ; et de hoc in primo libro dictum est.

# DISTINCTIO XIV

*De opere secundæ diei, qua factum est firmamentum*

*Dixit quoque Deus : Fiat firmamentum in medio aquarum et dividat aquas ab aquis. Divisitque aquas quæ erant sub firmamento ab his quæ erant super firmamentum,* Gen., I, 6 et 7. Sciendum est quod illius cæli hic describitur creatio, sicut ait Beda, *Super Genesim,* in quo fixa sunt sidera, cui subterpositæ sunt aquæ in aere et in terra, et superpositæ aliæ, de quibus dicitur ps. CIII, 3 : *Qui tegis aquis superiora ejus.* In medio ergo firmamentum est, id est sidereum cælum, quod de aquis factum esse credi potest. Chrystallinus enim lapis cui magna est firmitas et perspicuitas, de aquis factus est. Si quem vero movet, quomodo aquæ natura fluidæ et in ima labiles, super cælum possint consistere, de Deo scriptum esse meminerit, Job, XXVI, 8 : *Qui ligat aquas in nubibus suis.* Qui enim infra cælum ligat aquas ad tempus vaporibus nubium retentas, potest etiam super cæli sphæram non vaporali tenuitate, sed glaciali soliditate aquas suspendere ne labantur. Quare autem et ad quid conditæ sint, ipse novit qui condidit. Ecce ostensum est his verbis, quodnam cælum[1] factum sit, scilicet illud in quo fixa sunt sidera, id est quod excedit aerem ; et de qua materia, scilicet de aquis ; et quales sint aquæ quæ super illud cælum sunt, scilicet ut glacies solidatæ[2] sunt.

*Alii putant, cælum illud esse igneæ naturæ ; quibus consentit Augustinus*

Quidam vero cælum quod excedit aereum spatium, igneæ naturæ dicunt, asserentes super aerem purum ignem esse, qui dicitur esse cælum ; de quo igne sidera et luminaria facta esse conjectant : quibus Augustinus, II *Super Gen. ad lit.,* cap. III, etc., col. 265, t. III, consentire videtur. Utrum vero nomine firmamenti, cælum quod excedit aerem, an ipse aer hic intelligatur, idem Augustinus quærit, nec absolvit. Magis tamen approbare videtur cælum illud hic accipi quod spatia aeris hic excedit ; aquas vero quæ super illud cælum sunt, dicit vaporaliter trahi, et levissimis suspendi guttis ; sicut aer iste nubilosus exhalatione terræ aquas vaporaliter trahit, et per

1. Al. : « quod cælum. »
2. Al. : « ut glacies solidata » ; Nicolaï : « ut glacie solidatæ. »

subtiles suspendit, et post corpulentius conglobatas pluvialiter refundit. Si ergo potest aqua, sicut videmus, ad tantas minutias pervenire ut feratur vaporaliter super aerem, aquis naturaliter leviorem, cur non credemus etiam super illud levius cælum minutioribus guttis et levioribus emanare vaporibus ? Sed quoquo modo ibi sint, ibi esse non dubitamus.

### *Quales sint aquæ, et quæ sit figura firmamenti*

Quæri etiam solet cujus figuræ sit cælum. Sed Spiritus sanctus, quamvis auctores nostri sciverint, per eos dicere noluit nisi quod prosit saluti, ubi sup., cap. IX, col. 270. Quæritur etiam, si stet, an moveatur cælum. Si movetur, inquiunt, quomodo est firmamentum ? Si stat, quomodo fixa sidera in eo circumeunt ? Sed firmamentum dici potest, non propter stationem, sed propter firmitatem, vel terminum aquarum intransgressibilem. Si autem stat, nihil impedit moveri et circumire sidera[1].

### *Quare tacuit Scriptura de opere secundæ diei, quod in aliis dixit*

Post hæc quæri solet quare hic non est dictum, sicut in aliorum dierum operibus : *Vidit Deus quod esset bonum.* Sacramentum aliquod hic commendatur. Ideo enim fortassis non est dictum, quod tamen sicut in aliis factum est, quia binarius principium est alteritatis, et signum divisionis.

### *De opere tertiæ diei, quando aquæ congregatæ sunt in unum locum*

Sequitur Gen., I, 9 : *Dixit Deus : Congregentur aquæ in unum locum, et appareat arida.* Tertii diei opus est congregatio aquarum in unum locum. Congregatæ enim sunt omnes aquæ cælo inferiores in unam matricem, ut lux quæ præterito biduo aquas clara[2] luce illustraverat, in puro aere clarior refulgeret et appareret terra, quæ cooperta latebat ; et quæ aquis limosa erat, fieret arida, et germinibus apta. Eodem enim die protulit terra herbam virentem, lignumque faciens fructum. Si autem quæratur ubi congregatæ sunt aquæ, quæ totum texerant spatium usque ad cælum ; potuit fieri ut terra subsistens concavas partes præberet, ubi fluctuantes aquas reciperet. Potest etiam credi primarias aquas rariores fuisse, quæ sicut nebulæ tegerent terras ; sed congregatione esse spissitas, et ideo facile in unum posse redigi locum.

1. Ex eodem libro, cap. x, col. 271.
2. Al. : « data. »

*Quomodo omnes aquæ sunt in unum locum congregatæ, cum multa sint maria et flumina*

Cumque constet esse multa maria et flumina, in unum tamen locum dicit aquas congregatas propter continuationem omnium aquarum quæ in terris sunt ; quia cuncta flumina et maria magno mari junguntur. Ideoque cum dixerit aquas congregatas in unum locum, deinde dicit pluraliter : *Congregationesque aquarum,* propter multifidos sinus earum quibus omnibus ex magno mari principium est.

## DIVISIO TEXTUS

Determinato primo opere distinctionis, quod lux formata est, hic determinat de opere secundæ distinctionis, quod secundæ diei competit, in qua firmamentum esse factum describitur. Dividitur autem hæc pars in partes duas : in prima ostendit distinctionem secundo die factam ; in secunda movet quasdam quæstiones, ibi : « Quæri etiam solet, cujus figuræ sit cælum. » Circa primum duo facit : primo determinat opus primæ distinctionis secundum positionem quorumdam dicentium, firmamentum ex aquis factum esse ;secundo secundum expositionem eorum qui dicunt firmamentum esse de natura ignis, ibi : « Quidam vero cælum quod excedit aeris spatia, igneæ naturæ dicunt. »

« Quæri etiam solet, cujus figuræ sit cælum. » Hic movet tres quæstiones : primam de figura cæli ; secundam de motu ejus, ibi : « Quæritur etiam si stet, an moveatur cælum » ; tertiam, quare prætermittitur hujus diei benedictio, ibi : « Post hæc quæri solet, quare hic non est dictum sicut in aliorum dierum operibus. »

« Sequitur : Dixit Deus : Congregentur æquæ in locum unum. » Hic ponitur opus tertiæ distinctionis ad quod tertia dies deputatur ; et circa hoc duo facit : primo describit opus tertiæ diei ; secundo movet quasdam quæstiones circa hoc, ibi : « Si autem quæratur ubi congregatæ sunt aquæ..., potuit fieri ut terra subsidens concavas partes præberet, ut fluctuantes aquas reciperet. » Ubi primo quæritur de congregatione aquarum ; secundo de unitate et pluralitate earum, ibi : « Cumque multa constet esse maria et flumina, in unum tamen locum dicit aquas congregatas propter continuationem. »

# QUÆSTIO PRIMA

Hic quæruntur quinque : 1° utrum supra firmamentum sint aliquæ aquæ ; 2° cujus naturæ sit firmamentum ; 3° a quo moveatur ; 4° de numero cælorum ; 5° de opere diei tertiæ.

## *ARTICULUS PRIMUS*

### *Utrum aquæ sint super cælos*[1]

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod aquæ super cælos sint. Quia, ut dicit Augustinus, II *Super Genes. ad lit.*, cap. v, col. 267, t. III, major est sacræ Scripturæ auctoritas quam omnis humani ingenii perspicacitas. Sed Scriptura in pluribus locis aquas super cælos esse commemorat. Ergo videtur quod nulla ratione negandum sit.

2. Præterea, homo dicitur minor mundus, quia in eo est similitudo totius universi. Sed in corpore humano cerebrum, in quo est frigiditas, secundum Philosophum, II *De part. animal.*, cap. vii, est positum supra cor, quod est fons totius caliditatis. Ergo videtur quod in universo aqua sit supra ignem collocata et supra solem.

3. Præterea, secundum Philosophum, in II *Cæli et mundi*, text. 42, corpora cælestia per velocitatem sui motus in inferioribus calorem generant. Sed Saturnus inter alios planetas velocissime movetur motu diurno, quia in partibus sphæræ[2] quanto pars plus distat a centro, tanto velocius movetur. Ergo oportebit secundum hoc quod Saturnus sit calidissimi effectus, cujus contrarium ab astrologis dicitur. Oportet ergo ibi esse aquas, per quarum propinquitatem calor Saturni minuatur.

4. Præterea, omne continuum divisibile est in infinitum, ut I *De cælo*, text. 2. Sed[3] aqua aliquo modo divisa per rarefactionem ad aliquod spatium aeris ascendit, ut quando vapores elevantur. Ergo tantum poterit dividi quod supra cælum ascendet : et ita videtur aquas super cælum esse.

Sed contra, corpori ejusdem speciei debetur unus locus naturalis secundum numerum ; unde in III *Physic.*, text. 48, dicitur quod ad eumdem locum movetur pars terræ et tota terra. Sed omnis aqua omni aquæ est eadem secundum speciem, ut Philosophus dicit, IV *Phys.*, text. 45. Cum ergo naturalis locus hujus aquæ sit sub aere et super terram, quod motus ejus ostendit, videtur quod supra cælum locus naturalis aquæ esse non possit.

Præterea, secundum Philosophum in IV *Physic.*, text. 43, corpus continens se habet ad corpus contentum sicut totum

1. I p. *Summæ theol.*, q. lxviii, art. 2.
2. Al. : « diuturno, quia partibus sphæræ, » etc.
3. Al. additur « quia ».

ad partem, et sicut forma ad materiam ; quia continens invenitur habere plus de specie quam contentum ; unde in II *De gener.*[1], dicitur quod species in terminis est. Sed aqua habet minus de specie quam aer et ignis, quod ejus grossities ostendit. Ergo videtur quod nullo modo aqua naturaliter possit esse super ignem et aerem.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod circa hoc varia dicta sunt.

Ambrosius enim, in lib. III *De Spiritu sancto*, cap. xx, col. 846, t. III, videtur dicere quod per aquas quæ supra cælos sunt Spiritus sanctus intelligitur. Sed hoc magis ad anagogicam[2] expositionem pertinet quam ad litteralem, sive ad Spiritum sanctum, sive ad angelos referatur.

Alii vero dicunt aquas de natura hujus elementi quod apud nos est, super cælos virtute divina contineri. Sed hoc removet Augustinus, ubi supra, quia in operibus sex dierum, quibus natura instituta est, non quæritur quid Deus facere possit sua virtute, sed quid rerum natura patiatur. Augustinus etiam inquirendo tangit alium modum, ut scilicet firmamentum dicatur aer iste, super quem aquæ per vapores ascendunt. Sed hoc non videtur sacræ Scripturæ convenire, quæ in firmamento cæli stellas positas dicit ; nisi forte firmamentum æquivoce sumatur, sicut Rabbi Moyses dicit, lib. II *Directorii dubitantium*, cap. xxxi, qui etiam hanc expositionem innuit.

Sed tamen melius possumus dicere quod intelligatur de firmamento quod est cælum sidereum supra quod sunt aquæ, non quidem de natura hujus aquæ quæ apud nos est, sed de natura quintæ essentiæ, habentes similitudinem cum hac aqua, ratione cujus nomen aquæ Scriptura eis attribuit, occulta per sensibilia nota manifestans. Hæc autem similitudo non potest attendi nisi[3] secundum lucidum et diaphanum, in quibus inferiora corpora conveniunt cum cælestibus, ut in II *De anima*, text. 68, dicitur. Et ideo sicut cælum empyreum dicitur quod est simile igni in hoc quod est lucidum totum, ita etiam cælum chrystallinum vel aqueum dicitur, inquantum convenit cum aqua in hoc quod est diaphanum, sine[4] quod sit aliqua pars ejus lucens, sicut est in cælo sidereo, cujus quædam partes lucent, scilicet stellæ, et aliqua pars diaphana. Huic etiam

1. Lib. I *Topic.*, cap. vi. Nicolaï.
2. Parm. : « analogicam. »
3. Al. : « in se. »
4. Parm. : « sive. »

videtur consonare quod supra dixerat Magister, quod per aquas intelligitur prima materia, de cujus subtiliori parte factæ sunt aquæ quæ super cælos sunt ; ut sic non cogamur ponere aquas elementum supra cælos esse. Hoc autem cælum aqueum est nona sphæra, ad quam primo reducunt astrologi motum orbis signorum communem omnibus stellis, qui est de occidente in orientem ; et iterum sphæram decimam, ad quam reducunt motum diurnum, qui est de oriente in occidentem.

Ad primum ergo dicendum, quod in hoc nihil auctoritati Scripturæ derogatur, si diversimodo exponatur, dummodo hoc firmiter teneatur quod sacra Scriptura nihil falsum contineat. Constat tamen in Scriptura sacra multa metaphorice tradita, quæ secundum planam superficiem litteræ intelligi non valent.

Ad secundum dicendum, quod non oportet esse eumdem situm partium in universo, qui est in homine : quia in universo ordinantur corpora super nos, secundum quod minus sunt materialia[1] ; sed in homine, secundum quod expedit ad conservationem vitæ et ad convenientem executionem animæ : et propter hoc, illud quod est principuim vitæ in homine, scilicet cor, est in medio positum, ut ab omni læsione conservetur, et vitam proportionaliter in omnes partes corporis diffundat ; sed cælum, quod propter suam impassibilitatem est conservans non conservatum a corpore alio, est in extremo positum, quasi continens ; cujus tamen motus est ut vita quædam natura existentibus omnibus, ut in VIII *Physic.*, text. 1, dicitur, ad similitudinem motus cordis in animali, ut dicit Rabbi Moyses, ubi supra.

Ad tertium dicendum, quod Saturnus habet infrigidare ex propria natura et virtute consequente speciem suam ; unde non oportet quod ad ejus infrigidationem aquæ super cælos ponantur ; quia si ibi essent, ipsum non infrigidarent, cum sint de natura quintæ essentiæ non susceptibilis peregrina impressionis ; quod iterum si esset possibile, magis infrigidarent stellas octavæ sphæræ velut sibi propinquiores ; quarum tamen quædam inveniuntur esse calidissimi effectus.

Ad quartum dicendum, quod corpora naturalia in infinitum dividi non possunt, quia omnium natura consistentium[2], ut in II *De anima* dicitur, text. 41, est terminus magnitudinis, nec tantum in augmento, sed etiam in diminutione ; et ideo

1. Parm. : « immaterialia. »
2. Parm. : « constantium. »

etiam est invenire minimam carnem et minimam aquam, ut in I *Physic.*, text. 36, dicitur ; et ideo in qualibet specie oportet esse terminum quemdam rarefactionis, ultra quem species non salvatur. Unde ultima raritas ad quam potest perveniri est secundum quod materia stat sub forma ignis, ut dicit Commentator in IV *Physic.*, text. 36 et seq. Unde posset aqua tantum rarefieri quod jam non esset aqua nec vapor, sed aer vel ignis. Præterea cum ignis sit maxime activus, non posset pertransire regionem ignis vapor ille, quin consumeretur : et adhuc minus possibile esset ut substantiam orbium penetraret, qui, secundum omnes, sunt indivisibiles, nisi metaphorice dividi dicantur.

## *ARTICULUS II*

### *Utrum firmamentum sit de natura inferiorum corporum*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod firmamentum sit de natura inferiorum corporum. Dicit enim Basilius in *Hexameron*, hom. III, quod est de natura ignis ; in *Littera* etiam dicitur quod est de aqua in modum chrystalli congelata : quæ duo constat esse de natura inferiorum corporum. Ergo et firmamentum.

2. Præterea, ignis est nobilissimum corporum inter elementa. Sed non est probabile ut nobilissimum corpus in operibus creationis prætermitteretur. Cum ergo Scriptura specialem mentionem de igne non faciat, videtur quod nomine firmamenti intelligatur.

3. Præterea, omne agens agit sibi simile. Sed corpora superiora in inferioribus habent effectum caliditatis et humiditatis. Ergo videtur quod qualitatibus afficiantur ; et ita videtur esse de natura inferiorum corporum.

4. Præterea, proprium ignis est, secundum Philosophum[1], esse specie subtilissimum corporum. Sed nihil corporeum[2] est cælo subtilius et nobilius. Ergo videtur quod cælum sit ignis, et sic idem quod prius.

Sed contra, Dionysius dicit in IV cap. *De div. nomin.*, col. 694, t. I, quod cæli et stellæ habent substantiam ingenerabilem et invariabilem. Sed inferiora corpora sunt generabilia et variabilia. Ergo firmamentum non est de natura inferiorum corporum.

1. Colligitur ex lib. I *De anima*, c. XXIX.
2. Al. : « corporum. »

Præterea, cum natura sit principium motus et quietis, oportet quod per motum judicium de natura corporis accipiamus. Sed motus circularis naturalis cælo est, quia est primus motus ; motus autem violentus non potest esse primus : nulli autem inferiorum corporum naturalis est motus circularis. Ergo oportet quod cælum non sit de natura inferiorum corporum, nec habens contrarium, sicut nec motus.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod circa hanc quæstionem fuit philosophorum diversa positio. Omnes enim ante Aristotelem posuerunt, cælum esse de natura quatuor elementorum. Aristoteles autem primus hanc viam improbavit, et posuit cælum esse quintam essentiam sine gravitate et levitate, et aliis contrariis, ut patet in I *Cæli et mundi*, text. 41 et seq. ; et propter efficaciam rationum ejus, posteriores philosophi consenserunt sibi ; unde nunc omnes opinionem ejus sequuntur. Similiter etiam expositores sacræ Scripturæ in hoc diversificati sunt, secundum quod diversorum philosophorum sectatores fuerunt, a quibus in philosophicis eruditi sunt. Basilius enim et Augustinus et plures sanctorum sequuntur in philosophicis quæ ad fidem non spectant opiniones Platonis : et ideo ponunt cælum de natura quatuor elementorum. Dionysius autem fere ubique sequitur Aristotelem, ut patet diligenter inspicienti libros ejus : unde ipse separat corpora cælestia ab aliis corporibus. Et ideo, hanc positionem sequens, dico quod cælum non est de natura quatuor elementorum, sed est quintum corpus.

Ad primum ergo dicendum, quod alii sancti hoc tradiderunt, non quasi asserentes, sed sicut utentes his quæ in philosophia didicerant ; unde non sunt majoris auctoritatis quam dicta philosophorum quos sequuntur, nisi in hoc quod sunt ab omni infidelitatis suspicione separati. Vel potest dici quod sumunt ignem et aquam secundum similitudinem lucis et diaphaneitatis.

Ad secundum dicendum, quod Rabbi Moyses dicit, lib. III, cap. xxix, quod ignis intelligitur per tenebras quæ in principio creationis commemorantur, ut sic numerus et ordo elementorum designetur, dum super terram aqua, super aquam spiritus, id est aer ; super spiritum, qui est facies abyssi, tenebræ describuntur : eo quod ignis in sua sphæra non lucet, ut a philosophis probatum est. Sed quia hæc expositio videtur nimis extranea, ideo potest melius dici quod ibi non tangantur nisi creaturæ quæ habent manifestam apparentiam et utilitatem apud nos omnes ; et propter hoc etiam de aere non fecit mentionem, quia aer esse corpus a vulgo non percipitur ;

unde quidam vacuum plenum aere dixerunt. Similiter et ignis elementum, secundum quod in sphæra sua est, non sensu, sed ratione deprehenditur ; et ideo horum creatio rudi populo explicite non proponitur. Sed per aquam omnia tria intelliguutur, quasi medium corpus inter cælum et terram. Vel dicendum, secundum Augustinum, lib. II *Sup. Gen.*, cap. XIII, col. 273, t. III, quod aer quantum ad superiorem partem propter tranquillitatem cum cælo computatur, quod est ignis, secundum ejus positionem : et idem nos[1] possumus dicere de igne, ex quo non ponimus cælum de natura quatuor elementorum.

Ad tertium dicendum, quod quando materia est proportionata ad recipiendum actionem secundum virtutem agentis, tunc agens facit sibi simile in specie, et dicitur agens univocum ; quando autem materia non est proportionata ad recipiendam actionem secundum virtutem agentis, servatur quidem aliqua similitudo effectus ad agentem, secundum quod dicit Dionysius, in II cap. *De div. nomin.*, quod habent causata causarum suarum contingentes imagines : et tamen non oportet eodem modo inveniri aliquid in causa quo est in effectu, sed eminentiori : et ita etiam calor aliquo modo est in sole, non quidem denominans ipsum, ut dicatur calidus formaliter, sed effective secundum virtutem calefaciendi quæ in eo est.

Ad quartum dicendum, quod subtilitas et raritas non invenitur univoce in corporibus cælestibus et inferioribus, ut dicit Commentator in lib. *De substantia orbis*, unde ignis dicitur esse subtilissimum corporum secundum illam acceptionem qua subtilitas in inferioribus corporibus invenitur. Tamen auctoritates ex exemplis sumptæ parum cogunt.

## *ARTICULUS III*

### *Utrum motus cæli sit ab intelligentia*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod motus cæli non sit ab anima vel intelligentia. Motus enim cæli est motus naturalis, ut in I *Cæli et mundi*, text. 82, dicit Philosophus. Sed motus naturalis est cujus principium est forma corporis naturalis. Ergo videtur quod motus cæli sit a forma naturali ejus, et non ab aliquo movente per apprehensionem.

2. Præterea, omnis motus ab anima est cum labore et pœna, ut in II *Cæli et mundi*, text. 4, dicitur. Sed motus cæli non est hujusmodi : quia non posset esse continuus et uniformis. Ergo non movetur ab anima.

1. Al. : « non. »

3. Præterea, anima intellectiva non conjungitur corpori nisi mediante sensitivo et nutritivo, ut patet ex comparatione partium animæ ad species figurarum in II *De anima*, text. 29. Sed corpora cælestia non possunt habere animam sensitivam vel nutritivam : quia non habent corpus complexionatum, quale exigitur ut sit instrumentum operationum animæ vegetativæ et sensitivæ. Ergo videtur quod nec ab anima intellectiva moveri possit.

4. Præterea, omne corpus, motum ab anima, habet dextrum et sinistrum, et alias differentias positionis. Sed corpus cæleste, cum sit totum uniforme, non habet hujusmodi diversitatem in partibus. Ergo videtur quod non possit esse motum ab anima.

Sed contra est, quod probatur in VII *Physic.*, text. 3, quod omne quod movetur localiter oportet reduci in primum[1], quod ex se movetur. Sed ex se motum non potest esse, ut probatur ibidem, nisi illud cujus una pars est movens, et altera mota ; et omnis talis motus est motus virtutis apprehendentis. Ergo oportet motum cæli esse ab aliqua virtute apprehendente.

Præterea, omnis motus naturalis est corpus existentis extra « ubi » suum. Hoc autem est impossibile in cælo ponere. Ergo motus cæli est ab aliqua apprehensione.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod circa hoc est multiplex opinio.

Quidam enim dicunt quod sicut motus aliorum corporum simplicium est ex naturis eorum corporalibus, ita etiam motus corporis cælestis. Illud autem non videtur esse verum. Quia omnis motus est ab aliquo motore. In motu autem corporum simplicium, quamvis forma naturalis sit principium motus, non tamen est motor ; sed essentialis motor est generans quod dedit formam, et accidentalis est removens prohibens, ut probatur in VIII *Phys.*, text. 33 : quæ nullo modo competunt corpori cælesti. Et præterea motus naturalis est ad unam partem tantum, et perficitur quiete naturali, et est corporis existentis extra « ubi » naturale : quæ omnia etiam a corpore cælesti aliena sunt.

Et ideo alii dicunt quod oportet motum corporis cælestis esse ab aliquo intellectu et voluntate, sed non immediate ab ipso Deo : hoc enim[2] ordini divinæ sapientiæ non congruit, cujus effectus ad ultima per media deveniunt, ut Dionysius

1. Parm. omittit : « quod omne quod movetur localiter oportet reduci in primum. »
2. Al. : « etiam. »

dicit. Et ideo Gregorius dicit in IV *Dialogor.*, c. VI, col. 328, t. III, quod corporalis creatura per spiritualem administratur ; et ideo probabile est quod aliquis intellectus creatus sit motor proximus cæli.

Sciendum tamen quod philosophi posuerunt diversos motores in diversis motibus et mobilibus : unde secundum eorum numerum probaverunt numerum intelligentiarum moventium. Unicuique tamen orbi assignaverunt duos motores : unum conjunctum, quem dixerunt animam orbis, et alterum separatum, quem dixerunt intelligentiam. Cujus positionis ratio fuit, quia intelligentia secundum eos habet formas universales, quibus non convenit[1] ut immediate dirigant in renovationibus diversis motus cæli, et in his quæ per motum cæli educuntur ; et ideo oportet habere motorem in quo sint formæ particulares dirigentes in motu, et hunc dicunt esse animam orbis.

Hæc autem positio partim est hæretica, et partim catholice sustineri potest. Ipsi enim ponunt quod res secundum ordinem exeunt a Deo, ita quod a causa prima, quæ Deus est, creatur immediate intelligentia, a qua iterum exit anima orbis ; et ab illa producitur substantia ipsius orbis : et pro tanto potest dici motor proximus forma ejus vel anima, quia dat sibi esse, sicut causa sibi proportionata. Hoc autem fides nostra non patitur, quæ solum Deum rerum creatorem ponit, ut supra dictum est. Et ideo angelos, qui movent orbes proxime, possumus motores dicere, non formas vel animas : quia orbes recipiunt ab eis motum tantum, non autem esse. In hoc autem sustineri potest, ut dicamus, superiores angelos, qui habent formas magis universales, esse motores separatos et remotos ; angelos autem inferiores, qui habent formas magis particulares, ut prius dictum est, esse motores proximos. Unde etiam Avicenna, tract. X, cap. I, dicit quod intelligentiæ apud philosophos sunt qui in lege vocantur superiores angeli, ut cherubim et seraphim ; animæ vero orbium dicuntur inferiores, qui dicuntur angeli ministerii.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Commentator dicit in I *Cæli et mundi*, motus[2] cæli dicitur naturalis, non quia principium ejus activum sit aliqua forma naturalis, sed quia ipsum corpus cæleste est talis naturæ ut talem motum natum sit suscipere ab aliquo intellectu, non habens naturam repugnantem huic motui voluntario, sicut est in nobis. Natura enim non tantum dicitur de forma, sed etiam de materia.

1. Al. : « conveniunt. »
2. Al. : « qui motus. »

Ad secundum dicendum, quod Philosophus loquitur contra illos qui ponebant cælum de natura inferiorum corporum : tunc enim motus ille esset ab anima contra naturam corporis moti ; et ideo oporteret laborem et pœnam esse in movendo. Sed si ponatur motus ille ab intellectu secundum conditionem corporis moti, non est ibi violentia nec labor.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dicit Commentator in libro *De substantia orbis*, cap. I, corpus cæleste non est generabile nec est corruptibile, sicut corpus nostrum ; et ideo non indiget aliqua forma vegetante ipsum. Similiter etiam motor ejus non acquirit cognitionem a rebus, sed habet scientiam quasi activam ; et ideo non indiget anima sensitiva ; et ideo secundum philosophos non dicitur univoce anima cæli et hominis.

Ad quartum dicendum, quod, secundum Philosophum, in II *Cæli et mundi*, text. 8, in corpore cæli est assignare differentias positionum ; ita quod dextrum ejus dicatur oriens, unde incipit motus ; et sinistrum occidens, et superius polus meridionalis, et inferius polus septentrionalis, et anterius, superius hemisphærium, et posterius, inferius ; tamen istæ partes, ut idem Commentator dicit, diversimode assignantur in corpore cælesti et in corporibus nostris quantum ad duo. Primo, quia in nobis istæ partes figura et virtute diversificantur, non autem in corpore cælesti, cum undique sit sphæricum. Secundo, quia in nobis determinata pars est dextra, quæ nunquam fit sinistra ; in corpore autem cæli illa pars orbis quæ nunc est dextra, postmodum fit sinistra ; quia pars quæ nunc est in oriente, postmodum est in occidente : quod contingit ex hoc quod virtus exequens motum in nobis, est actus corporis cujusdam affixa organis, scilicet musculis et nervis ; quod non contingit in corpore cælesti.

## *ARTICULUS IV*[1]

### *Utrum numerus cælorum convenienter assignetur a Rabano*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter a Rabano[2] numerus cælorum assignetur. Ponit enim septem cælos, scilicet empyreum, chrystallinum, sidereum, igneum, olympium, æthereum et aereum. Est enim cælum sanctæ

1. I p. *Summæ theol.*, q. LXVIII, art. 4.
2. In quo loco Operum ? Beda quidem septem assignat, ut videre est *In Gen.*, t. 2, col. 192, et in Glossa ord., col. 69, t. 1, sed vocibus diversis ab his quas Magister hic refert.

Trinitatis, in quod Lucifer ascendere voluit, ut supra dictum est. Hoc autem ab omnibus enumeratis differt. Ergo insufficienter videntur cæli enumerari.

2. Præterea, sicut in sphæra aeris et ignis differt convexum et concavum, ita etiam in sphæra cæli empyrei et chrystallini. Sed penes convexum et concavum ignis et aeris sumitur duplex cælum, ut infra dicetur. Ergo similiter in cælo empyreo debet duplex cælum assignari.

3. Præterea, præter cælum sidereum, in quo sunt sidera fixa, sunt etiam orbes septem planetarum, qui etiam cæli nomen sortiuntur. Cum ergo de eis mentionem non faciat, videtur insufficienter cælos assignare.

4. Præterea, sicut aer et ignis communicant cum cælo in luce et diaphaneitate, ita etiam et aqua. Sed ratione hujus convenientiæ aer et ignis cælum dicuntur. Ergo videtur quod oportuisset similiter aqueum elementum inter cælos computare.

5. Sed contra, videtur quod non sint tot cæli, sed solum tres, per hoc quod legitur I Corinth., XII, Paulus raptus usque ad tertium cælum.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod cælum potest nominari aut solum ab aliqua cælesti proprietate, aut simul a proprietate et natura. Natura enim corporis cælestis est ut separatum sit a corruptione et a contrariis ; proprietates autem ejus præcipue attenduntur in altitudine situs et claritatis participatione. Si ergo nominemus cælum a natura et proprietate cælesti, sic est triplex cælum : quorum unum est uniforme et immobile, scilicet empyreum ; secundum uniforme et mobile, scilicet cælum chrystallinum ; tertium difforme in partibus et mobile, scilicet sidereum. Si autem dicatur cælum a proprietatibus cælestibus tantum, sic erit quadruplex cælum. Sunt enim duo elementa, quæ simul claritatem lucis participant et altitudinem situs, scilicet aer et ignis : in quorum utroque distinguitur pars superior quantum ad convexum sphæræ ipsius, et pars inferior quantum ad concavum. Pars ergo superior sphæræ ignis dicitur cælum igneum, eo quod ignis ibi purissimus est, propriam naturam servans ; pars autem inferior ejus cælum olympium dicitur, a quodam monte qui nominatur Olympus in Macedonia, qui ultra nubes in altum dicitur porrigi ; superior vero pars aeris dicitur cælum æthereum, propter inflammationem illius partis ex propinquitate ignis, quia, ut in I *Cæli et mundi* dicitur, nomen ætheris designat corpus velocis motus, cito inflammabile vel inflammans[1] ; inferior vero pars aeris

1. Al. : « ut inflammans. »

dicitur cælum aereum, in qua est aer servans proprietatem aeris nobis noti et in usum nostrum venientis.

Ad primum ergo dicendum, quod cælum sanctæ Trinitatis nominatur metaphorice ipsa celsitudo divinæ Majestatis ex[1] transumptiva similitudine, qualis potest esse corporalium et spiritualium secundum proportionabilitatem ; et ideo non oportuit ut in eamdem divisionem cum cælis corporalibus veniret.

Ad secundum dicendum, quod corpus illud quod natura cælum dicitur non est alterabile ex contactu alterius corporis ; et ideo eamdem naturam retinet in qualibet sui extremitate[2] ; et ideo in talibus corporibus non distinguitur duplex cælum secundum superiorem et inferiorem partem, sicut in aere et igne, cujus extremitates ex alteratione corporum contingentium diversis proprietatibus disponuntur.

Ad tertium dicendum, quod sub cælo sidereo includuntur cæli septem planetarum, qui omnes in hoc conveniunt cum sphæra stellarum fixarum, quod habent difformitatem in partibus ex eo quod aliqua pars est lucida, ut stella, et altera pars diaphana, ut sunt reliquæ aliæ partes orbis.

Ad quartum dicendum, quod quamvis aqua participet diaphaneitatem, non tamen participat altitudinem situs, cum in pluribus sit grave quam leve : est enim grave in loco ignis et aeris, leve vero in loco terræ tantum ; ignis vero est levis simpliciter, aer autem in pluribus levis quam gravis, ut dicitur in IV *Cæli et mundi*, text. 26 et seq. ; et ideo elementum aquæ non consequitur nomen cæli.

Ad quintum dicendum, quod per triplex cælum intelligitur, secundum Glossam, triplex genus visionis, vel etiam triplex hierarchia. Vel potest dici quod tertium dicitur empyreum, ut tantum triplex cælum sumatur quod naturam cælestem habet, ut dictum est[3].

## ARTICULUS V

### *Utrum opus tertiæ diei convenienter describatur*[4]

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter opus tertiæ diei describatur. In tertia enim die facta est distinctio medii elementi ab ultimo. Sed sub medio elemento

1. Parm. : « et. »
2. Al. : « æternitate. »
3. Parm. addit : « scilicet empyreum, chrystallinum, sidereum. »
4. I p. *Summæ theol.*, q. LXIX, art. 1.

includitur ignis, aer et aqua, ut dictum est. Cum ergo ignis et aer sint nobiliora quam aqua, videtur quod inconvenienter eorum mentionem prætermisit.

2. Præterea, cuilibet corpori debetur locus naturalis secundum exigentiam suæ formæ. Unde Commentator dicit in VIII *Physic.*, quod quanto ignis accipit de specie in generatione, tantum habet de « ubi ». Sed aqua etiam ante tertium diem formam naturalem habuerat, quod patet ex Scriptura, quæ ipsius aquæ in principio mentionem facit. Ergo a principio suæ creationis in suum locum tendebat ; ergo non videtur tertiæ diei opus, congregatio aquarum in unum locum.

3. Præterea, in elementis est talis ordo quod subtilius se habet ad minus subtile sicut continens ad contentum : unde ignis continet aerem, et aer aquam. Sed aqua est subtilior terra. Ergo aqua debet totam terram continere, et non in unam partem ejus congregari.

4. Præterea, a loco in quem movetur corpus naturaliter, non potest moveri nisi violenter, ut in I *Cæli et mundi*, text. 78, habetur. Si ergo aqua naturaliter congregatur in unam partem terræ, videtur quod ad alias partes defluere non posset nisi violenter. Nullus autem motus violentus est perpetuus, ut in II *Cæli et mundi*, text. 11, dicitur. Cum ergo ex mari, quod dicitur locus congregationis aquarum, indeficienter aqua ad reliquas partes terræ derivetur, quod ipsa perennitas fluviorum ostendit, videtur quod non naturaliter aquæ in unum locum congregentur : et ita inconvenienter talis congregatio in institutione naturæ commemoratur.

5. Præterea, in loco naturali unumquodque elementum est purum et simplex. Sed aqua in mari non videtur esse purum elementum, quod ipsa salsedo ostendit, cum aqua de natura sua sit insipida. Ergo videtur quod non naturaliter in locum unum, scilicet in mare, aquæ congregentur ; et sic idem quod prius.

6. Præterea, plantæ videntur ad ornatum terræ pertinere. Sed ad ornatum deputantur tres ultimi dies. Ergo in opere tertiæ diei de productione plantarum mentio facienda non erat.

7. Præterea, herbæ quædam vel plantæ non videntur in tertia die esse productæ, sed post peccatum hominis, ut habetur Gen., III, 18 : *Spinas et tribulos germinabit tibi.* Ergo videtur quod inconvenienter in tertia die dicatur terra herbam virentem protulisse, cum hoc non sit universaliter verum.

8. Præterea, sicut plantæ generantur in terra, ita etiam et corpora mineralia. Ergo videtur quod insufficienter rerum

productionem determinet Scriptura, cum in hac die de mineralibus mentio non fiat.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod opus distinctionis attenditur secundum hoc quod corporibus, quæ sunt elementa mundi, conferuntur virtutes universaliter ad naturales effectus moventes, cujusmodi sunt qualitates activæ et passivæ elementorum ; et ideo hujusmodi qualitates[1] inferioribus elementis tertia die collatæ intelliguntur, quibus ab invicem et proprietate et situ separantur, eo quod inter qualitates elementares etiam gravitas et levitas continentur, quæ sunt principia motus elementorum ad propria loca, et etiam quietis naturalis eorum in eisdem, sicut caliditas et frigiditas sunt principia alterationis ; et ideo ex collatione talis virtutis dicuntur aquæ tertia die in unum locum congregatæ.

Ad primum ergo dicendum, quod ignis et aer sunt elementa magis latentia, eo quod non ita sensu percipiuntur sicut aqua ; et ideo legislator, rudi populo legem proponens, ex manifestis quæ tetigit, occulta intelligenda reliquit. Vel dicendum, ut prius dictum est, quod aer quantum ad superiorem partem comprehenditur nomine cæli ; quantum vero ad inferiorem nomine aquæ propter similitudinem humiditatis quam cum aqua habet, cujus vaporibus resolutis quodammodo aer inspissatur.

Ad secundum dicendum, quod sicut calor et frigus non sunt formæ substantiales elementorum, ita nec gravitas et levitas ; quia non possent esse aliis corporibus accidentales. Unde sicut substantia non est principium alterationis nisi mediante calore vel frigore, ita nec est principium motus vel quietis localis nisi mediante gravitate et levitate ; et ideo quamvis aqua formam substantialem ex opere creationis habuerit, non tamen ex hoc in proprium locum congregabatur ; sed per opus suæ distinctionis intelliguntur hæc opera ordinata secundum tempus, sive secundum naturam. Verbum autem Commentatoris intelligendum est de corporibus secundum quod sunt in sui complemento quantum ad primum et ad secundum esse.

Ad tertium dicendum, quod quanto aliquod elementum est subtilius, tanto est majus in quantitate ; et ideo aer est major quam aqua, et aqua quam terra ; et ideo aer complectitur ista duo undique complens[2] sphæricam figuram ; a quo deficit aqua, quæ quidem terram cingit, non totam operiens ipsam, complens quidem circulum, sed deficiens a complexione sphæræ, et hoc

1. Parm. addit : « in. »
2. Parm. : « complexus, » et infra : « complexa. »

etiam sequitur necessitatem finis, ut in terra possit esse habitatio animalium respirantium et generatio plantarum : terra vero quasi minima in centro concluditur.

Ad quartum dicendum, quod corpora inferiora præter motus proprios sequuntur quodammodo motum superiorum ; et quanto est perfectius corpus inferius, tanto magis consequitur de motu superioris : quod patet ex hoc quod in corporibus cælestibus orbis inferior, præter motum proprium, retinet motum superioris orbis quo defertur. Ita etiam est in elementis, quod ex motu corporum cælestium aliquid consequuntur de motu circulari, præter motus proprios naturales ; quod evidentissime apparet in refluxu maris, qui sequitur motum lunæ ; non tamen hoc fit per motum violentum ; quia dicit Commentator in IV *Cæli et mundi*, quod motus quibus elementa sequuntur impressiones corporum cælestium non sunt violenti, cum sit secundum naturalem ordinem corporum quod inferiora impressionem superiorum sequantur ; et tanto plus, quanto perfectius fuerit in natura corpus inferius : et per hunc modum ex impressione cæli moventis elementa ad mixtionem, aqua subingreditur terram, ut sit apta ad generationem mineralium et animalium, et plantarum ; et exinde in locum proprium naturali motu revertitur, ut dicitur Eccle., I, 7 : *Ad locum unde exeunt flumina, revertuntur.*

Ad quintum dicendum, quod omnia elementa in loco, ubi contingunt se, alterantur a sua natura, ut sit quidam motus conjunctionis inter ea ; et exinde in mari causatur salsedo ex admixtione vaporis terrestris, simul cum adustione radii solaris ; et hoc præcipue prope terram et in superficie ; in profundo enim pelagi invenitur aqua dulcis, ut patet ex verbis Philosophi, dicentis in libro *De animalibus*, quod quidam piscis, qui dicitur malakie[1], invenitur valde magnus in locis pelagosis in quibus abundant aquæ dulces.

Ad sextum dicendum, quod de productione plantarum videtur esse diversitas inter Augustinum et alios sanctos. Augustinus enim videtur velle, quod cum dicitur, Gen., I, 11 : *Producat terra herbam virentem et facientem semen*, non intelligitur tunc plantas esse productas in propria natura : sed tunc terræ datam esse virtutem germinativam ad producendum plantas opere propagationis. Aliis autem videtur quod tunc etiam plantæ productæ sunt. Utroque autem modo convenienter

1. Sic codd., et recte ex græco μαλάκια seu μαλάχια polypum, loliginem, sepiam, orænam et cætera ejus generis designante, ut apud ipsum Aristotelem videre est. Parm. habet : « malarie. »

productio plantarum ad opus distinctionis pertinet : quia ad earum pullulationem sufficit virtus cælestis loco patris, et virtus terræ loco matris, ut philosophus dicit. Et sic principia communia activa, quæ ad opus distinctionis pertinent, sufficiunt ad generationem plantarum ; non autem ad productionem animalium, ad quam requiritur virtus formativa in semine existens. Vel quia quælibet res pertinet ad ornatum illius loci in quo movetur, et non in quo quiescit ; plantæ autem radicitus infixæ terræ adhærent ; ideo ad ornatum ejus non pertinent, sed cum ipsa computantur, sicut dicit Augustinus, *Super Gen. ad litt.*, lib. II, cap. XIII, col. 274, t. III.

Ad septimum dicendum, quod plantæ nocivæ simul etiam cum aliis productæ sunt ; non tamen homini ante peccatum nocivæ fuissent, divina providentia ipsum protegente : sed post peccatum in nocumentum hominis esse cœperunt : unde signanter dicitur, Genes., III, 18 : *Germinabit tibi*[1].

Ad octavum dicendum, quod generatio mineralium est occulta in visceribus terræ ; et ideo non oportuit de his populo facere mentionem, sed de his solum quæ manifesta sunt.

Præterea, mineralia non participant aliquem gradum dignitatis in entibus supra elementa, cum vita careant : propter quod non oportuit de his specialiter fieri mentionem.

## EXPOSITIO TEXTUS

« Quod de aquis factum esse credi potest. » Hoc intelligendum est quantum ad proprietatem perspicuitatis, et non quantum ad naturam corporis elementaris ; sed hoc etiam credi potest, quia contra fidem non est.

« Sed Spiritus sanctus, quamvis auctores nostri sciverint, per eos dicere noluit nisi quod prosit saluti. » Notandum quod hic auctores nostros nominat eos qui libros canonicos ediderunt, scilicet apostolos et prophetas, qui hæc scribere non curaverunt ; sed ab aliis sanctis asseritur et a philosophis probatur cælum esse sphæricæ figuræ, quod rationibus naturalibus et etiam mathematicis demonstratur.

« Quæritur etiam si stet », etc. De hoc etiam apud philosophos est duplex opinio. Aristoteles enim, lib. II *De cælo*, cap. VIII, vult tantum orbes moveri, et non stellas per se[2] ; sed Ptolomæus, *Almagest.*, lib. VII, cap. I et II, vult stellas habere proprium motum præter motum orbis. Quamvis

1. Supple « spinas et tribulos ».
2. Al. : « et non stellas habere. »

autem utroque modo motus localis cælestibus orbibus ascribatur, motus tamen varians aliquid in ejus subtantia, ab eo excluditur, ex cujus privatione firmamentum vocatur.

« Post hæc quæri solet quare non est dictum... : Vidit Deus quod esset bonum. » Præter hanc rationem mysticam quæ in *Littera* tangitur, aliam litteralem Magister in historiis[1] assignat, quam etiam Rabbi Moyses tangit, quia scilicet in secundo die medium elementum a supremo distinguebatur, et ita non erat perfecta distinctio medii elementi, nisi etiam ab infimo distingueretur : et sic patet opus secundæ diei in tertia die consummatum esse : et ideo benedictio tertiæ diei ad utrumque refertur.

1. Petrus Comestor.

# DISTINCTIO XV

## *De opere quartæ diei quando facta sunt luminaria*

Sequitur, Genes., I, 14 : *Dixit Deus : Fiant luminaria in firmamento cœli, et dividant diem ac noctem.* In præcedenti triduo disposita est universitatis hujus mundi machina et partibus suis distributa. Formata enim luce prima die, quæ universa illustraret, duo sequentes dies attributi sunt supremæ et infimæ parti mundi, firmamento scilicet, et aeri, et terræ, et aquæ. Nam secunda die firmamentum desuper expansum est ; tertia vero aquarum molibus intra receptacula sua collectis, terra est revelata, atque aer serenatus. Quatuor igitur mundi elementa illis diebus, suis locis distincta sunt et ordinata ; tribus autem sequentibus diebus ornata sunt illa quatuor elementa. Quarta enim ornatum est firmamentum sole, et luna, et stellis. Quinta aer in volatilibus, et aqua in piscibus ornamenta acceperunt. Sexta accepit terra jumenta, et reptilia, et bestias : post quæ omnia factus est homo de terra et in terra, non tamen ad terram nec propter terram, sed ad cælum et propter cælum.

## *Ante alia de ornatu cœli agitur, sicut prius factum est*

Quia ergo cælum cæteris elementis specie præstat, priusque aliis factum est, ideo ante alia ornatur in quarto die, quo fiunt sidera : quæ ideo facta sunt, ut per ea illustraretur inferior pars, nec esset habitantibus tenebrosa : infirmitatique hominum provisum est, ut, circumeunte sole, potirentur homines diei noctisque vicissitudine propter dormiendi vigilandique necessitatem : et etiam ideo ne nox indecora remaneret, sed luna ac sideribus consolarentur homines[1], quibus in nocte operandi necessitas incumberet : et quia quædam animalia sunt quæ lucem ferre non possunt[2]. Quod autem subditur : « Et sint in signa et tempora, et dies, et annos, » quomodo[3] accipiendum sit, quæri solet. Ita enim dictum videtur, quasi quarto die cœpissent tempora, cum tamen prius triduum sine tempore non fuerit. Ideoque tempora quæ fiunt per sidera, non spatia morarum, sed vicissitudinem aereæ qualitatis debemus accipere : quia talia motibus siderum fiunt, sicut dies et anni, quos

1. Nicolaï : « sed lunæ ac siderum luce consolarentur homines. »
2. Præcedentia ex lib. II *De Gen. ad litt.*, c. XIII, col. 274, t. 3, collecta sunt.
3. Desumuntur ex lib. II *De Gen. ad litt.*, cap. XIV, col. 274, t. 3.

usitate novimus. Sunt enim signa serenitatis et tempestatis; et in tempora : quia per ea distinguimus quatuor tempora anni, scilicet ver, æstatem, autumnum et hiemem. Vel sunt in signa et tempora, id est in distinctionem horarum temporis : quia prius quam fierent, ordo temporum nullis notabatur indiciis, vel meridiana hora, vel qualibet hora. Hæc quarta die facta sunt.

*De opere quintæ diei, quando creavit Deus ex aquis volatilia et natatilia*[1].

*Dixit etiam Deus : Producant aquæ reptile animæ viventis, et volatile super terram, sub firmamento cœli.* Ibid., 20. Opus quintæ diei est formatio piscium et avium, quibus duo elementa ornantur : et de eadem materia, id est de aquis, pisces et aves creavit; volatilia levans in aera, et natatilia remittens gurgiti.

*De opere sextæ diei, quando creata sunt animalia et reptilia terræ.*

Sequitur ibid., 24 : « *Dixit Deus : Producat terra animam viventem, jumenta, reptilia, et bestias terræ, secundum species suas.* Sextæ diei opus describitur, cum terra suis animalibus ornari dicitur.

*Utrum post peccatum venenosa animalia noxia facta fuerint, an propter peccatum nocere cœperint, prius facta innoxia.*

Quæri solet de venenosis animalibus et perniciosis, utrum post peccatum hominis ad vindictam creata sint, an potius creata innoxia, peccatoribus nocere cœperint. Sane dici potest quod creaturæ nihil homini nocuissent, si non peccasset[2]. Puniendorum namque vitiorum et terrendorum, vel probandæ et perficiendæ virtutis causa nocere cœperunt. Fuerunt ergo creata innoxia, sed per peccatum facta sunt noxia.

*Utrum minuta animalia tunc creata fuerint*

De quibusdam[3] etiam minutis animantibus quæstio est, utrum in primis conditionibus creata sint, an ex rebus corruptis postea orta sint. Pleraque enim de humidorum corporum vitiis, vel exhalationibus[4] terræ, sive de cadaveribus gignuntur.

1. Hinc tantum initium sumit distinctio xv in editione *Operum* Magistri separatim cusa.
2. III *De Genes. ad litteram*, cap. xv, col. 289, t. 3.
3. III *De Gen. ad litt.*, cap. xiv, col. 288, t. 3.
4. Al. : « exaltationibus », item deest « terræ ».

Quædam etiam de corruptione lignorum, et herbarum et fructuum : et Deus auctor omnium est. Potest autem dici quod ea quæ de corporibus animalium, maxime mortuorum, nascuntur, cum animalibus creata non fuerint, nisi potentialiter et materialiter ; ea vero quæ ex terra vel ex aquis nascuntur, vel ex eis[1] quæ terra germinante orta sunt, tunc creata fuisse, non incongrue dici potest.

### *Quare post omnia factus est homo*

Omnibus autem creatis atque dispositis, novissime factus est homo, tanquam dominus et possessor, qui et omnibus præferendus erat. Unde sequitur, ibid., 25 : *Vidit Deus quod esset bonum, et ait* : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.* Sed antequam de hominis creatione tractemus, quod supra breviter tetigimus, plenius versantes, clarius faciamus. In hac enim rerum distinctione catholici tractatores dissentire, ut supra diximus, inveniuntur : aliis dicentibus res creatas atque distinctas secundum species suas per intervalla sex dierum. Quorum sententiæ quia littera Genesis magis inservire videtur, atque eam catholica Ecclesia magis approbat, ideo hactenus studiose docuimus, quomodo ex illa communi materia prius informiter facta, postea rerum corporalium genera per sex dierum volumina distinctim sint formata. Aliis autem videtur quod non per intervalla temporum facta sint, sed simul ita formata ad esse prodierint. Quod Augustinus, *Super Genes.*, lib. IV, cap. xxxiii, etc., col. 317, t. III, pluribus modis nititur ostendere, dicens, elementa quatuor ita formata sicut modo apparent, ab initio extitisse, et cælum sideribus ornatum fuisse. Quædam vero non formaliter, sed materialiter tunc facta fuisse, quæ post per temporis accessum formaliter distincta sunt, ut herbæ, arbores, et forte animalia. Omnia ergo in ipso temporis initio facta esse dicunt : sed quædam formaliter, et secundum species quas habere cernimus, ut majores mundi partes ; quædam vero materialiter tantum. Sed, ut dicunt, Moyses, loquens rudi et carnali populo, locutionis modum temperavit, de Deo loquens simili hominis, qui per moras temporum opera sua perficit, cum ipse simul[2] omnia opera sua fecerit. Unde Augustinus, lib. I, *Super Gen. Ad litt.*, cap. x, col. 253, t. III : « Ideoque, inquit, Moyses divisim refert Deum illa opera fecisse : quia non potuit simul ab homine dici quod a Deo simul potuit fieri. » Item, ibid. cap. xv, col. 257 : « Potuit dividere Scriptura loquendi temporibus, quod Deus operandi temporibus non divisit. » Illi qui his auctoritatibus et aliis hujusmodi inhærentes dicunt quatuor elementa atque cæli luminaria ita for-

1. Al. : « quæ extra, vel aquis nascuntur, vel ex herbis, » etc.
2. Al. deest « simul ».

mata simul esse, et habuisse[1] illos sex dies quos Scriptura commemorat, sex rerum genera, id est distinctiones appellant, quæ simul factæ sunt, partim formaliter, partim causaliter.

*Quomodo intelligendum sit, Deum requievisse ab omni opere suo*

Jam de septimæ diei requie aliquid nos eloqui oportet. Scriptum est Genes., II, quia complevit Deus die septimo opus suum, et requievit die septimo ab universo opere quod patrarat. Requievisse dicitur Deus septimo die, non quasi operando lassus ; sed ab universo opere requievit, quia novam creaturam facere cessavit. Requiescere enim cessare dicitur ; unde in Apocalypsi, IV, 8, dicitur : *Non habebant requiem, dicentia : Sanctus, sanctus, sanctus ;* id est dicere non cessabant. Requievisse igitur Deus dicitur, quia cessavit a faciendis generibus creaturæ : quia ultra nova non condidit. Usque nunc tamen, ut veritas in Evangelio ait, operatur Pater cum Filio, scilicet administrationem eorumdem generum quæ tunc instituta sunt. Creatoris enim virtus, causa subsistendi est omni creaturæ. Quod ergo dicitur Joan., V, 17 : *Pater meus usque modo operatur, et ego operor illud ;* universæ creaturæ continuam administrationem ostendit. Die ergo septimo requievit ut novam creaturam non faceret ulterius, cujus materia vel similitudo non præcesserit : sed usque nunc operatur, ut quod condidit continere et gubernare non cesset.

*Qualiter accipiendum sit quod Deus dicitur complesse opus suum septimo die, cum tunc requieverit ab omni opere suo.*

Sed quæritur quomodo septimo die dicatur Deus complevisse opus suum, cum ab omni opere illo die requieverit, nec aliquod genus novum rerum fecerit. Alia translatio habet : *Consummavit Deus die sexto*[2] *opera sua ;* quæ nihil quæstionis affert, quia manifesta sunt quæ in eo facta sunt, et eo omnium consummatio perfecta est, sicut Scriptura ostendit, cum ait Genes., I, 31 : *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, et erant valde bona.* Omnia quidem naturaliter bona erant, nihilque in sui natura vitii habentia. Et sunt bona quæ condidit Deus, etiam singula ; simul vero universa valde bona : quia ex omnibus consistit universitatis admirabilis pulchritudo, in qua etiam illud quod malum dicitur, bene ordinatum et loco suo positum, eminentius commendat bona, ut magis placeant, et laudabiliora sint, dum comparantur malis. Sexta ergo die facta est omnium operum consummatio. Ideo præmissa oritur quæstio, scilicet quomodo dicatur Deus die septimo opus suum complesse ;

1. Forte legendum « et complementum habuisse, illos sex dies », etc.
2. Al. : « septimo. »

quod hebraica veritas habet ; in quo tamen nihil novum creasse dicitur. Nisi forte dicatur die septimo complesse opus suum, quia ipsum benedixit et sanctificavit, sicut subjicit Scriptura, Genes., II, 3 : *Benedixit diei septimo et sanctificavit illum.* Opus enim est benedictio et sanctificatio, sicut Salomon aliquid operis fecit cum templum dedicavit.

*Quæ sit sanctificatio et benedictio septimi diei*

Illum autem diem sanctificasse et benedixisse legitur, quia mystica præ cæteris benedictione et sanctificatione eum donavit. Unde in lege, Exod., XX, 8, dicitur : *Memento sanctificare diem sabbati.* Et inde est quod numerando dies, usque ad septimum procedimus, et dicimus septem esse dies quorum repetitione omne tempus agitur : non quia alius sit ab illis dies octavus et nonus, et sic de cæteris ; sed quia in sex diebus rerum genera distincta sunt. Et in septimo licet non fuerit novum genus rerum institutum, tamen fuit in eo quasi quidam novus status sanctificationis operum et requietionis opificis. Potest etiam sic exponi illud : *Complevit die septimo opus suum*, id est completum et consummatum vidit.

## DIVISIO TEXTUS

Post opus creationis et distinctionis, hic incipit Magister prosequi opus ornatus ; et dividitur in partes duas : in prima determinat de operibus trium ultimorum dierum, qui ad ornatum deputantur ; in secunda determinat de quiete septimæ diei, in qua totius operis consummatio ostenditur, ibi : « Jam de septimæ diei requie aliquid nos eloqui oportet. » Prima in duas : in prima prosequitur opus ornatus secundum sententiam aliquorum sanctorum ; in secunda prosequitur sententiam Augustini de operibus sex dierum, ibi : Sed antequam de hominis creatione tractemus, quod supra breviter tetigimus plenius versantes, clarius faciamus. » Prima in tres, secundum tres dies quibus opus ornatus perficitur : in prima enim determinat de opere quartæ diei ; in secunda de opere quintæ, ibi : *Dixit Deus : Producant aquæ reptile animæ viventis ;* in tertia de opere sextæ diei, ibi : Sequitur : *Dixit Deus : Producat terra animam viventem.* Circa primum duo facit : primo distinguit opera ornatus ab invicem, et ab operibus distinctionis ; secundo prosequitur specialiter opus quartæ diei, ibi : « Quia ergo cælum cæteris elementis specie præstat..., ideo ante alia ornatur in quarto die » ; tertio movet quamdam dubitationem, et solvit, ibi : « Quod autem subditur : Et sint in signa, et tempora, et dies, et annos : quomodo accipiendum sit, quæri solet. »

« Sequitur : Dixit Deus : Producat terra animam viventem. » Hic describitur opus sextæ diei ; et circa hoc tria facit : primo ponit opus quod sexto die factum est ; secundo movet circa hoc duas quæstiones ; unam de animalibus nocivis, ibi : « Quæri solet de venenosis animalibus », aliam de animalibus ex putrefactione generatis, ibi : « De quibusdam etiam minutis animantibus quæstio est ; » tertio assignat rationem ordinis ejus quod ultimo factum est, ad opera præcedentia, ibi : « Omnibus autem creatis atque dispositis novissime factus est homo. »

« Jam de septimæ diei requie aliquid nos eloqui oportet. » Hic Magister prosequitur ea quæ ad septimum diem pertinent ; et circa hoc tria facit : primo ostendit quomodo intelligatur auctoris requies, secundo quomodo intelligatur operis consummatio, ibi : « Sed quæritur, quomodo septima die dicatur Deus complevisse opus suum ; » tertio ostendit quomodo intelligatur diei sanctificatio, ibi : « Illum autem diem sanctificasse et benedixisse legitur. »

## QUÆSTIO PRIMA

Hic tria quæruntur : primo de productione stellarum, quæ ad quartum diem pertinet ; secundo de productione animalium quæ pertinet ad quintum et sextum ; tertio de quiete opificis, quæ pertinet ad septimum.

Circa primum quæruntur tria : 1° de ipsa productione stellarum ; 2° de effectu earum in inferiora corpora ; 3° de effectu earum in ea quæ sunt ex libero arbitrio.

### *ARTICULUS PRIMUS*

*Utrum productio stellarum convenienter describatur*[1]

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod stellarum productio incompetenter describatur. Ea enim quæ sunt priora secundum naturam, per prius ab ordinatissimo auctore prodiere. Sed sol et aliæ stellæ naturaliter præcedunt inferiora corpora, sicut movens præcedit motum, et agens passum. Ergo inconvenienter describitur productio solis et aliarum stellarum post distinctionem inferiorum elementorum.

2. Præterea, secundum Philosophum, in II *Cæli et mundi*, text. 41 et seq., stellæ sunt partes orbium immobiles in orbibus permanentes, per eorum motus delatæ. Sed plantæ dicuntur

1. I p. *Summæ theol.*, q. LXX, art. 1 et 2.

ad ornatum non pertinere, quia terræ affixæ sunt. Ergo videtur quod nec etiam stellæ.

3. Præterea, sicut probant astrologi[1], multæ stellæ sunt majores luna. Sed cum dicitur esse duo magna luminaria, discretive intelligitur excedens magnitudo. Ergo videtur quod inconvenienter hæc de luna dicantur.

4. Præterea, luminare videtur nisi quod est vas·luminis. Sed illud corpus dicitur vas luminis quod a se lumen habet; quod lunæ non competit, quam a sole illuminari, eclipsis lunæ, et augmentatio et diminutio ostendit. Ergo videtur inconvenienter lunam luminare dici.

5. Præterea, unumquodque luminare tempori illi præesse videtur in quo apparet. Sed luna quandoque etiam in die apparet. Ergo non debet dici solum nocti præesse.

6. Præterea, nobilius numquam est propter vilius se. Sed non nisi absurde dici potest minuta animalia, quæ lucem solis ferre non possunt, luna et sideribus digniora esse. Ergo videtur inconvenienter in *Littera* dici, ideo factam esse lunam et sidera ut lucerent propter talia animalia.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, præter principia[2] communia activa in tota natura, exiguntur determinatæ virtutes moventes ad determinatas species; et hujusmodi virtutes per opus ornatus rebus inditæ sunt. Sicut autem actio virtutum inferiorum communiter agentium reducitur in virtutem cælestem activam universaliter; ita etiam virtutes quæ sunt in inferioribus, moventes ad determinatas species, reducuntur in aliquas virtutes cælestes determinatas; et hujusmodi virtutes determinatæ consistunt præcipue in stellis, quæ secundum diversos aspectus et conjonctiones, imprimunt ad determinatas species, ut dicit Commentator, in XI *Metaph.*, com. 31; unde virtutes inferiores sunt sicut instrumenta virtutum superiorum, ut dicit Commentator in VIII *Physic.*; et ideo ut ordo ornatus, distinctionis ordini responderet, primo ponitur ornatus supremi elementi, secundum productionem luminarium, in quibus determinatæ virtutes consistunt; secundo ornatus medii elementi per formationem piscium et avium; tertio ornatus infimi elementi in productione animalium terrestrium.

Ad primum ergo dicendum, quod per hoc quod dicitur: *Fiant luminaria in firmamento cæli*, Gen., I, 14, non intelligitur quod hujusmodi corpora luminarium secundum esse suum

1. Ptolomæus, lib. V *Almagest.*, c. XVI.
2. Parm. eddit : « et. »

specificum ex præjacenti materia facta sint, sed eorum substantia prius existente, tunc primo virtutes determinatæ eis collatæ sunt, ex quo ultimum complementum sui acquisiere. Hæ autem determinatæ virtutes corporum cælestium non respondent communibus virtutibus quæ sunt in elementis, sed propriis quæ sunt in determinatis rebus ; ut sicut lucis productio elementorum distinctionem præcesserat, ita luminarium institutio præcederet naturalium specierum diversitatem.

Ad secundum dicendum, quod ad productionem plantarum sufficiunt communes virtutes elementorum, quæ ex diversa commixtione elementorum, diversimode speciem sortiuntur ; quod in animalibus perfectis accidere non potest, quamvis quidam philosophi hoc posuerint : et hæc est causa quare plantæ ad opus distinctionis pertinent. Unde non oportet quod stellæ pertineant ad opus distinctionis, in quibus sunt virtutes moventes ad determinatas species. Vel potest dici quod stellæ, etsi non moventur in cælo per se, moventur tamen cum orbibus suis ; plantæ vero nec per se nec cum alio moventur.

Ad tertium dicendum, quod sol dicitur magnum luminare, et propter quantitatem et propter virtutem ; luna vero dicitur magnum, non tam propter quantitatem veram, quam propter quantitatem apparentem, et[1] propter excessum claritatis respectu aliarum stellarum, ex propinquitate ejus ad nos, et propter evidentiam effectus quem habet in rebus humidis.

Ad quartum dicendum, quod sicut philosophi probant, et etiam Dionysius asserit in IV cap. *De divin. nom.*, § 4, col. 698 t. I, a sole illuminantur omnia corpora, et superiora et inferiora, et non tantum luna. Nec tamen hoc impedit quin alia corpora luminaria dicantur : quia cum lumen solis, ut Dionysius dicit, recipiatur diversimode in diversis corporibus secundum eorum proportionem, quædam corpora recipiunt lumen prædictum ut lucentia et radios emittentia, sicut luna et stellæ ; et talia possunt luminaria et vasa luminis dici ; quædam autem recipiunt non ut radios ex se emittentia, et hoc dupliciter : vel in profundo, ut aer, vel in superficie, ut corpora opaca, quorum neutrum luminare dici potest.

Ad quintum dicendum, quod quamvis luna in die appareat, non tamen lumen ejus in die dominatur, propter præsentiam majoris luminis ; et ideo dicitur nocti præesse, non diei.

Ad sextum dicendum, quod aliquid potest esse propter aliud dupliciter. Aut quia ordinatur ad ipsum sicut ad finem proprium

1. Parm. omittit : « quantitatem apparentem et. »

et principalem, et sic inconveniens est dicere quod aliquid sit propter vilius se, ut luna et stellæ propter noctuas et vespertiliones, cum finis potior sit his quæ sunt ad finem. Alio modo potest dici aliquid esse propter aliud, cui ex ipso provenit aliqua utilitas ; eo modo quo posset rex dici propter rusticum, ex cujus regimine provenit ei pax : et per hunc modum est intelligendum quod in *Littera* dicitur ; omnes enim utilitates quæ ex corporibus cælestibus proveniunt in inferioribus, sunt a Deo provisæ, qui corpora illa instituit.

## *ARTICULUS II*

### *Unum corpora cælestia habeant aliquem effectum in corporibus inferioribus*[1]

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod corpora cælestia non habeant aliquem effectum in inferioribus corporibus. Primo per hoc quod in *Littera* dicitur, quod facta sunt hujusmodi corpora ut sint in signa. Signum autem contra causam dividitur. Ergo videtur quod non sint causæ aliquorum quæ in inferioribus contingunt.

2. Præterea, Damascenus dicit, lib. II *De fide orth.*, cap. VII, col. 894, t. I : « Nos autem dicimus quod ipsa », scilicet corpora cælestia, « non sunt causa generationis eorum quæ generantur, neque corruptionis eorum quæ corrumpuntur. » Sed generatio et corruptio ad corporalia pertinent. Ergo videtur quod nec in corporalibus effectum habeant.

3. Præterea, necessitas effectus procedit ex necessitate causæ, ut in V *Metaphys.*, text. 6, Philosophus dicit. Sed motus corporum cælestium et dispositiones eorum sunt de rebus necessariis et invariabilibus, ut etiam dicit Dionysius in *Epistola* VII *ad Polycarpum*, § 2, col. 1079, t. I. Si ergo ex corporibus cælestibus causarentur alterationes et motus corporum inferiorum, oporteret quod in inferioribus omnia ex necessitate contingerent. Hoc autem apparet esse falsum. Ergo, etc.

4. Præterea, omne agens agit sibi simile. Sed corpora superiora non afficiuntur qualitatibus inferiorum corporum, scilicet calore et frigore, ut Philosophus probat. Ergo videtur quod non possint esse causa motuum et alterationum ad has formas.

5. Si dicatur quod causant calorem per motum et per naturam lucis ; contra. Ubi est eadem causa et idem effectus. Sed omnia corpora cælestia convenienter motus et lumen habent. Ergo

1. I p. *Summæ theolog.*, q. CXV, art. 3.

omnia haberent eumdem effectum : quod est contra omnes qui ponum causalitatem corporum cælestium super inferiora, cum quædam eorum dicantur effective calida ut sol, quædam vero frigida, ut Saturnus et luna.

6. Præterea, cum movens et motum oporteat esse simul, et agens et passum, ut probatur in VIII *Phys.*, text. 10, non potest ab uno extremo provenire actio in alterum nisi per impressionem factam in medio. Sed inter stellas superiores et corpora inferiora sunt medii orbes planetarum. Cum ergo illi orbes non recipiant impressionem caloris et frigoris, non videtur quod ad minus a superioribus stellis aliqua impressio in inferiora corpora fiat, nec etiam ab aliquo planetarum ; nisi forte a luna.

Sed contra est quod dicit Augustinus, lib. V, cap. VI *De civit. Dei*, col. 146, t. VII : « Non usquequaque absurde dici potest ad solas corporum differentias afflatus quosdam sidereos pervenire[1]. » Dionysius etiam dicit in IV cap. *De divin nomin.*, § 4, col. 699, t. I, de radio solari tractans : « Generationem visibilium corporum confert, et ad vitam ipsam movet, et auget, et nutrit, et perficit. » Hoc etiam ipse sensus ostendit, præcipue quantum ad effectum solis et lunæ.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod circa hanc quæstionem fuit multiplex error.

Quidam enim antiqui naturales non intelligentes aliquam substantiam præter corpora esse, ea quæ sunt nobilissima in corporibus posuerunt esse nobilissima in entibus : unde etiam scientiam naturalem primam scientiarum dicebant, ut in IV *Metaph.*, text. 7 et 8, dicitur ; et propter hoc corpora cælestia deos appellabant, credentes etiam ea esse animata, quia ipsam animam corpus esse dicebant, ut in I *De anima*, text. 72, patet : et ideo sequebatur corpora cælestia habere primam influentiam in inferiora corpora ex se et non ab alio : et hæc fuit causa inducens idololatriam. Sed hæc positio ostenditur erronea, non tantum per Scripturas sanctas, sed etiam per rationes philosophorum, qui substantias intellectuales primas esse probaverunt ; quarum unam esse primam omnium causam ostendunt, scilicet Deum.

Alia positio est quorumdam philosophorum, qui quidem concedunt nobiscum, corpora cælestia non esse primas causas inferiorum ; sed ipsa esse ab alio habere et virtutem agendi ; dicunt tamen quod esse corporum inferiorum procedit a Deo mediantibus corporibus cælestibus : unde et materiam elemen-

1. « Valere sidereos. » Migne.

torum. Avicenna, in sua *Metaph.*, tract. IX, cap. IV, et tract. VI, et *De intell.*, cap. IV, dicit a substantia cæli causari : et hoc ut ostendat omnia a Deo secundum ordinem processive scilicet animas mediantibus intelligentiis, et corporalia mediantibus spiritualibus, et corruptibilia mediantibus incorruptibilibus. Sed hæc positio erronea est et contra fidem, quæ ponit Deum solum materiæ et omnium rerum creatorem esse, ut supra dictum est.

Aliorum positio est, quod omnino nullum effectum in corporibus habent. Sed hoc omnino est contra sensum et contra sanctorum auctoritates.

Et ideo aliter dicendum est quod, secundum Avicennam, tract. VI, ut supra, duplex est agens : scilicet agens divinum, quod est dans esse, et agens naturale, quod est transmutans. Dico ergo quod primus modus actionis soli Deo convenit ; sed secundus modus etiam aliis convenire potest : et per modum istum dicendum est, corpora cælestia causare generationem et corruptionem in inferioribus, inquantum motus eorum est causa omnium inferiorum mutationum. Sed cum omnis motus sit actus motoris et moti, oportet quod in motu relinquatur virtus motoris et virtus mobilis : unde ex ipso mobili, quod corpus est, habet virtutem movendi inferiora corpora ad dispositiones corporales. Ex parte autem motoris, qui est substantia spiritualis, quæcumque sit illa, habet virtutem movendi ad formas substantiales, secundum quas est esse specificum, quod divinum esse dicitur. Relinquitur autem virtus spiritualis substantiæ in motu corporis cælestis, ad modum quo virtus motoris relinquitur in instrumento : et per hunc modum omnes formæ naturales descendunt a formis quæ sunt sine materia, ut Boetius dicit, I *De Trin.*, cap. II, col. 1250, t. II, et Commentator in XI *Metaph.*, sicut formæ artificiatorum ab artifice.

Ad primum ergo dicendum, quod contingit aliquando idem esse signum et causam : causam, inquantum operatur ad effectum ; signum, inquantum sensibus repræsentatum in cognitionem effectus ducit. Unde per hoc quod dicuntur signa, non excluditur eorum causalitas ; quam tamen Scriptura subticuit, ne idololatrandi aliqua occasio daretur, ad quam tunc temporis homines proni erant.

Ad secundum dicendum, quod Damascenus intendit negare a corporibus cælestibus illam causalitatem quæ idolatriam inducebat, ut patet ex prædictis.

Ad tertium dicendum, quod impressio alicujus agentis non recipitur in aliquo nisi per modum recipientis : et quia natura

inferior est talis quæ impediri potest, et deficere in minori parte; ideo impressiones corporum cælestium non recipiuntur in corporibus inferioribus secundum necessitatem, ut semper ita eveniat, sed ut in pluribus, sicut expresse habetur a Philosopho, in fine *De somno et vigilia.*

Ad quartum dicendum, quod similia sunt quæ in eadem forma communicant; sed contingit quod illam formam non uniformiter participant quædam; quia quod est in uno deficienter, in altero est eminentius : et hoc oportet inveniri, secundum Dionysium, in omnibus causis essentialibus; et ideo ipse dicit quod sol uniformiter præaccepit in se omnia ea quæ divisim per actionem in aliis causantur : et secundum hoc dico quod calor et frigus, et hujusmodi, inveniuntur in corporibus cælestibus nobiliori modo quam in elementis; non quod istis qualitatibus afficiantur et denominentur, sed sunt in eis sicut in virtute activa, et talis similitudo sufficit ad actionem agentis non univoce.

Ad quintum dicendum, quod lux, quantum est de se, semper est effectiva caloris, etiam lux lunæ. Unde dicit Philosophus, *De partibus animal.*[1], lib. IV, cap. v, quod noctes plenilunii sunt calidiores. Sed præter naturam lucis quæ communis est omnibus corporibus cælestibus, quælibet stella habet virtutem determinatam consequentem suam speciem, ratione cujus lux ejus et motus habet vel infrigidare vel humectare, et sic de aliis; sicut etiam et præter motum communem, qui est motus diurnus, quilibet orbis habet motum proprium.

Ad sextum dicendum, quod cujuslibet agentis habentis situm, actio prius recipitur in medio quam in termino; non tamen oportet quod recipiatur in utroque eodem modo; sed secundum quod exigit dispositio utriusque, sicut ponit exemplum Commentator in VIII *Physic.*, de pisce, qui retentus in reti, stupefacit manum præter hoc quod stupefaciat rete, quæ stupefactionis capax non est, et tamen secundum aliquem modum rete alteratur ex virtute piscis. Ita etiam oportet quod virtutes superiorum stellarum prius recipiantur in mediis orbibus quam in inferiora corpora, quamvis non eosdem effectus utrobique habeant.

1. Al. : « in lib. *De animal.*, quod », etc. Hoc de luce lunæ recentior admittit scientia, quæ etiam determinavit caloris a luna procedentis ad nos intensitatem.

## *ARTICULUS III*

### *Utrum corpora superiora habeant causalitatem super motus liberi arbitrii*[1]

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod corpora superiora habeant causalitatem etiam super motus liberi arbitrii. Dionysius enim, in IV cap. *De divinis nomin.*, § 4, col. 698, t. I, de corporibus cælestibus tractans, « ea », inquit, « quæ sunt in tempore determinant, et numerant, et ordinant et continent. » Sed opera quæ sunt ex libero arbitrio sunt in tempore. Ergo determinantur et ordinantur virtute corporum cælestium.

2. Præterea, omne quod non est eodem modo se habens oportet reducere in causam semper eodem modo se habentem : quia contingentia procedunt ex necessariis et difformia ab uniformibus. Sed actus ex libero arbitrio dependentes maxime sunt variabiles. Ergo oportet eos reducere in motus cælestes sicut in causas uniformes.

3. Præterea, sicut se habet movens et mobile ad aliud movens et mobile, ita se habet motus ad motum. Sed motor corporis cælestis est nobilior motore corporis humani, et potens in ipsum imprimere ; et similiter corpus cæleste in corpus humanum. Ergo et motus cælestis est aliquo modo causa operum humanorum, quæ ex libero dependent arbitrio.

4. Præterea, præcognitio aliquorum futurorum non potest accipi nisi ex illis in quibus illa futura sunt aliquo modo sicut in causis, sive per se cognoscantur causæ illæ, sive per aliquos effectus, qui dicuntur earum signa, et per consequens aliorum effectuum. Sed præcognitiones operum humanorum ex libertate arbitrii dependentium accipiuntur ex motibus cælestibus, sicut patet ex astrologis, qui multa de his divinando prædicunt. Ergo videtur quod corpora cælestia habeant causalitatem super ea quæ ex libertate arbitrii dependent.

Sed contra, sicut dicit Philosophus in III *De anima*, text. 19, agens oportet esse præstantius patiente. Sed corpus cæleste est multo inferius in ordine entium quam anima rationalis. Ergo non potest in ipsa agere, ut causet aliquem effectum ejus.

Præterea, ut probat Philosophus in III *Ethic.*, cap. VII, et I *Magnorum Moral.*, cap. IX, in nobis est bonos vel malos esse. Sed boni vel mali efficimur per actus nostros. Ergo in nobis

1. I p. *Summæ theol.*, q. CXV, art. 4.

est quod nos[1] actus nostros faciamus. Ergo non causantur ex aliqua virtute vel impressione virtutis cælestis.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod cum propria rei operatio sequatur naturam ipsius, illud tantum causa operationis esse potest quod aliquo modo naturam in esse producit et ideo, cum actus ex libertate arbitrii procedentes, ex hoc quod voluntarii sunt et in potestate nostra, actus humani proprie dicantur; non possunt in aliquam causam directe reduci quæ ipsius animæ causa non sit; et ideo secundum diversas positiones de causalitate rationalis animæ, consecutæ sunt diversæ opiniones de operibus humanis.

Quidam enim antiqui philosophi sensum et intellectum idem esse dixerunt, intantum quod sicut ex transmutatione corporis transmutatur sensus, ita etiam amitteretur[2] intellectus, ut de Democrito[3] Philosophus narrat. Et cum omnes virtutes corporales ex corpore dependentes reducantur in virtutes primorum corporum sicut in causas, sequebatur quod corpora cælestia directe causalitatem haberent super animam rationalem et per consequens supra operationes ejus. Unde ponebant quod qualis unusquisque est secundum dispositionem quam ex nativitate sortiebatur secundum impressionem superiorum corporum, talis finis videbatur ei; secundum hoc diversificabantur electiones hominum, quibusdam hoc, quibusdam aliud eligentibus. Hæc autem positio reprobata est a philosophis tum quantum ad causam, quia probaverunt intellectum non esse virtutem corporalem, nec actum ejus proprium organo corporali expleri; tum etiam quantum ad id quod sequitur, ostendentes bonam vel malam electionem in nostra potestate esse; alias injuste darentur pœnæ vel præmia. Similiter etiam damnata est a sanctis tanquam fidei contraria.

Alii vero philosophi, ponentes intellectum a sensu differre in hoc quod ad corpus non dependet nec corporali organo suum actum explet, dixerunt nullam virtutem corporalem causalitatem super intellectum humanum habere, sed omnino ab intrinseco esse; et ideo etiam electionem humanam non dependere ex corporibus cælestibus nisi per accidens, inquantum videlicet ex dispositione corporis, quam impressio cælestis relinquit, aliquo modo anima inclinatur ad sequendum affectiones

1. Sic codd.; Parm.: « bonos actus. »
2. Sic codd.; Parm.: « mutaretur. »
3. Immo de Empedocle nominatim ac de antiquis indefinite, ut videre est lib. III *De animal.*, text. 1, ac deinceps, ubi ex professo hoc refellit; quamvis et Empedocli Democritum adjungit, lib. IV *Metaph.*, cap. v. — Nicolaï.

corporis per modum quo passiones corporales rationem inclinant, et quandoque deducunt. Sed tamen, quia ponunt animas humanas creari a Deo mediantibus intelligentiis, ponunt quod motores orbium causent ipsos motus voluntatis, præter ordinem motus ; ut Avicenna dicit in fine *Metaph.* suæ, tract. X, cap. I, quod varietas operum voluntatis reducitur sicut in causam in conceptiones uniformes motorum cælestium. Nec tamen ponunt quod tollatur libertas electionis, cum impressio recipiatur per modum recipientis. Hæc etiam positio falsa est et contra fidem, quæ immediate animas humanas a Deo creari ponit. Unde relinquitur quod electionis humanæ non sit causa, per se loquendo, neque corpus cæleste, neque anima ejus vel intelligentia movens ipsum ; sed solus Deus, qui operatur omnia in omnibus.

Ad primum ergo dicendum, quod actus liberi arbitrii non sunt temporales nisi per accidens, inquantum scilicet habent ordinem ad virtutes corporales a quibus ratio scientiam accipit, et voluntas earum passionibus inclinatur.

Ad secundum dicendum, quod motus voluntatum reducitur in unam causam uniformem ; sed illa causa non est motus cælestis, aut aliqua virtus creata, sed ipsa voluntas divina[1].

Ad tertium dicendum, quod[2] actuum qui dependent ex libero arbitrio quidam in sola electione consistunt, sicut interiores actus ; et in hos non habent causalitatem cælestia corpora, nisi forte per modum dispositionis, secundum quod ex qualitate corporis inclinatur anima ad hanc vel ad illam electionem ; et si etiam poneretur quod essent ex impressione superiorum motorum, hoc esset præter ordinem motus : quod tamen falsum est, nisi Deum immediate cælos movere dicamus. Alii vero motus sunt per organa corporalia completi, ut ambulare, et hujusmodi : et super hos actus non est dubium motus corporum cælestium causalitatem habere, non quidem a parte illa qua sunt a voluntate imperati, sed secundum quod consistunt in executione corporis, cum omnis motus inferiorum reducatur in superiores motus sicut in causas.

Ad quartum dicendum, quod, sicut dictum est, electio animæ multum inclinatur ex complexione corporis ; unde etiam medici judicant aliquem esse invidum, vel tristem, vel lascivum, vel aliquid hujusmodi : quorum judicia frequenter vera sunt, eo quod ut in pluribus ratio passionibus succumbit, et ab eis deducitur ; quamvis non de necessitate, eo quod ratio imperium

1. Parm. addit : « a qua est omnis voluntas. »
2. Al. : « motus actuum. »

super passiones habet ; et per hunc etiam modum ex motibus corporum cælestium aliqua possunt de operibus humanis præsciri, cum non sit dubium dispositiones corporis humani impressiones corporum cælestium sequi. Quamvis talibus prædictionibus non sit tutum nimis intendere, ut dicit Augustinus, II *Super Gen.*, cap. xvii, col. 278, t. III, cum plerumque astrologi de futuris vera prænuntient, non tam ex signis cælestibus, quam ex occulto dæmonis instinctu, quem humanæ mentes interdum nescientes patiuntur ; et sic cum hujusmodi divinationibus quodammodo fœdus initur.

## QUÆSTIO II

Deinde quæritur de productione animalium quæ ad quintam et sextam diem pertinet ; et circa hoc quæruntur duo : 1° de materia ipsorum ; 2° de locis quæ eis ornari dicuntur.

### *ARTICULUS PRIMUS*

*Utrum quædam animalia sumpserint materiam ex aquis, quædam ex terra*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur falsum esse quod dicitur, quædam animalia ex aquis, quædam ex terris materiam suscepisse. Corpus enim cujuslibet animalis oportet esse sensibilè. Sed nihil est sensitivum sine calore, ut Philosophus dicit. II *De anima*, text. com. 38 et 40. Ergo in corporibus animalium præcipue debet ignis dominari, qui est fons caloris.

2. Præterea, inter omnia corpora inferiora sunt nobilissima corpora animalium : quod patet ex hoc quod nobilissimam perfectionem sortiuntur, scilicet animam. Cum ergo corpora rariora, scilicet ignis et aer, sint nobiliora, quasi plus habentia de specie et minus de materia, videtur quod ex ipsis præcipue animalium corpora constare debeant.

3. Præterea, ut dicit Philosophus in IV *Meteor.*, text. 52, quæcumque ex calido condensatur, terræ[1] sunt magis, quæ vero ex frigido, aquæ. Sed corpora omnium animalium condensantur ex calore digerente et humores in membra convertente. Ergo non videtur esse aliquod animal in quo dominetur aqua.

4. Præterea, unicuique corpori mixto debetur locus secundum elementum prædominans in ipso, ut dicitur in I *Cæli et*

1. Al. : « terreæ, » et infra « aqueæ ».

*mundi*, text. 8. Sed locus avium est aer, ut in *Littera* dicitur. Ergo videtur quod non aqua, sed aer, præcipue in avibus dominetur.

Sed contra est quod in *Littera* dicitur, quod ex aqua pisces et aves producuntur, ex terra autem alia animalia.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod elementum prædominari in aliquo corpore potest intelligi dupliciter : vel secundum suum genus, vel quantum ad id quod est proprium illi corpori in genere illo. Cum enim alicui generi deputatur aliqua complexio, hoc non est secundum aliquem indivisibilem gradum, sed secundum latitudinem quamdam ; ita quod est invenire aliquos terminos ultra quos non salvatur complexio illius generis[1]. Sed inter illos terminos est multa diversitas, secundum quod acceditur ad unum vel alterum : verbi gratia, complexio debita corpori humano est complexio temperatissima ; et tamen sunt multi gradus temperamenti, secundum quos quidam dicuntur melancholici, quidam cholerici, et sic de aliis, secundum propinquitatem ad terminos complexionis humanæ speciei vel in calore vel in frigore, ita tamen quod est aliquis gradus caloris vel frigoris, quem non transit humana complexio. Dico ergo quod si loquimur de elemento prædominante in corpore animalis quantum ad complexionem consequentem ipsum genus, oportet quod elementa inferiora grossiora secundum quantitatem excedant elementa subtiliora, quæ tamen excedunt secundum virtutem, scilicet secundum calidum et humidum, in quo vita consistit, quæ sunt qualitates principales ignis et aeris. Cum enim corpora animalium debeant esse aliis temperatiora, ut magis a contrariis remota, et[2] per æqualitatem complexionis naturæ corpori cælesti assimilata, perfectionem magis similem sortiantur virtuti quæ movet cælos, oportet inferiora elementa, quæ sunt minus activa eo quod habent plus de materia et minus de forma, secundum quantitatem excedere, ut virtutis defectum suppleat quantitatis excessus. Sed tamen complexio in qua salvatur natura animalis, habet multas diversitates ; et secundum quod accedit ad unum extremum vel ad alterum, dicitur in altero dominari hoc vel illud elementum.

Ad primum ergo dicendum, quod ignis dominatur secundum virtutem in corpore sensitivo, eo quod calor est instrumentum animæ : non tamen potest esse quod ignis dominetur secundum quantitatem materiæ eo quod cum sit maxime activus, alia

1. Al. : « generationis. »
2. Al. deest « et ».

elementa consumeret ; et ideo non dicitur animalis corpus ex igne materialiter formatum.

Ad secundum dicendum, quod in quolibet genere tanto aliquid est nobilius quanto magis accedit ad nobilissimum in genere illo : et ideo simpliciter loquendo per respectum ad ultimam perfectionem, corpus æqualis complexionis[1], in quo secundum quantitatem excedunt corpora grossiora, est nobilius corpore ignis vel aeris, quia nihil est corpori cælesti similius. Sed nihil prohibet quantum ad aliquas virtutes corporales, ut calorem et frigus, et hujusmodi, subtiliora corpora nobiliora esse.

Ad tertium dicendum, quod in corporibus omnium animalium simpliciter dominatur terra secundum quantitatem, eo quod aqua est[2] continuans partes, ut non commutationem[3] sed commixtionem faciant ; sed illa animalia quæ plus habent de aqua aliis animalibus dicuntur ex aqua constare, pensata eorum propria complexione, secundum comparationem ad complexionem debitam generi communi : et secundum hoc ex aqua dicuntur esse pisces quantum ad id quod in ea grossius est ; aves autem quantum ad id quod in ea subtilius est ; quod quidem in vapore resolutum est, quasi medium inter aerem et aquam : propter hoc aves in aere elevantur, et pisces gurgiti remittuntur.

Ad quartum dicendum, quod Philosophus loquitur de loco naturali, qui est terminus motus naturalis, et in quo naturaliter quiescit corpus. Sic autem aer non est locus avium, quia non in aere, sed in terra quiescunt ; sed est locus eorum secundum modum animalem, cujus principium non est gravitas et levitas.

## *ARTICULUS II*

### *Utrum ornatus elementorum convenienter describatur secundum tria genera.*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter ornatus trium elementorum, secundum tria genera animalium describatur. Ignis enim est principalior inter elementa. Sed ei nullus ornatus assignatur. Ergo videtur quod insufficienter ornatus elementorum assignetur.

2. Præterea, locus naturalis est locus quietis. Sed aves non

1. Al. : « perfectionis. »
2. Parm. addit : « quasi. »
3. Al. : « communitionem » ; Parm. : « communionem. »

quiescunt in aere, ut dictum est. Ergo videtur quod aer avibus non ornetur.

3. Præterea, reptile est genus terrestris animalis. Sed diversorum elementorum diversus est ornatus. Ergo videtur quod inconvenienter in ornatu aquæ reptile commemoretur.

4. Præterea, nobiliori corpori debetur nobilior locus. Sed animalia gressibilia sunt nobiliora avibus vel piscibus, quia sunt magis completa, ut eorum generatio ostendit et membrorum dispositio. Ergo cum aer et aqua sint nobiliora elementa quam terra, videtur quod inconvenienter aves et pisces aeri et aquæ, animalia vero gressibilia terræ distribuantur[1].

5. Præterea, secundum Philosophum, in lib. IV *De animalibus*, cap. I, quædam animalia sunt media inter terrestria et aquatica quæ utrobique morantur. Horum autem mentio nulla facta est. Ergo videtur insufficienter elementorum ornatus describi per animalia.

6. Præterea, plus distat homo a gressibilibus quam gressibile a volatili : quia est in alio gradu entium, scilicet rationalium; cum omnia bruta in uno gradu entium, scilicet sensibilium, computentur. Sed non eadem die producta sunt gressibilia et volatiila. Ergo videtur quod nec eadem die debuit homo cum aliis animalibus fieri.

7. Præterea, quorum est major similitudo est etiam major continuatio. Sed, ut dicit Avicenna, corpus humanum est simillimum corporibus cælestibus. Ergo videtur quod statim post ornatum cælorum corpus hominis formari debuit ante alia animalia.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod animalia non dicuntur ornamenta elementorum nisi secundum quod comparantur ad elementa ut locatum ad locum. Comparatio autem corporis ad locum suum est secundum motum et quietem. Motus autem animalis est duplex : unus consequens naturam corporis ejus secundum virtutem elementi dominantis in ipso ; alius consequitur apprehensionem et appetitum ; et hic est motus proprius animalis inquantum est animal ; et ideo ad illius elementi ornatum animal pertinet in quo motum animalem habet proprium, non ad quod fertur[2] motu consequente naturam sui corporis : hujusmodi enim motus non sequitur animal inquantum hujusmodi, sed secundum quod componitur ex gravibus et levibus ; et ideo animalia gressibilia ad ornatum terræ pertinere

1. Al. : « describantur » ; Parm. : « ascribantur. »
2. Al. deest « fertur ».

dicuntur, quia in eo motum animalem habent ; et pari ratione natatilia ad ornatum aquæ, et volatillia ad ornatum aeris.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis aliquæ res commixtæ possint ad tempus sine læsione in igne servari, tamen nulla res est quæ tandem ab igne non consumatur, si diu in eo permaneat, ut Galenus dicit in libro *De simplic. medic.* ; et ideo non est possibile aliquod animal vivere in igne, ut in libro *De proprietatibus elementorum*[1] dicit ; nisi forte ad modicum tempus, ut de salamandra dicitur[2].

Ad secundum dicendum, quod anima avis in motu animali movet corpus contra naturam corporis ; et ideo talis motus est cum labore et pœna, ut in V *Cæli et mundi*, ubi supra, dicitur ; et ideo oportet quod quies, qua huic labori succurritur, sit in loco convenienti naturæ corporis : ex quo tamen non habetur quod terra sit proprius locus avis, inquantum est animal.

Ad tertium dicendum, quod reptilium quædam genera sunt terrestria, quædam aquatica ; et ideo reptile cum utroque commemoratur : dicitur enim reptile quod se rapit. Hoc autem contingit multipliciter : quoddam enim rapit se virtute costarum ut serpentes ; quoddam vi quorumdum annulorum, ut animalia annulosa ; quoddam vi oris, ut quidam vermes, qui ore terræ affixo totum corpus post se trahunt ; quoddam vero vi pennularum quarumdam se movet, ut pisces ; et universaliter omne animal videtur reptile dici, cujus corpus non multum a terra elevatur per instrumenta motus.

Ad quartum dicendum, quod nobilioribus animalibus debetur nobilior locus per comparationem ad ipsa animalia. Quamvis autem aer sit nobilior terra in natura sua, tamen terra, inquantum competit dispositionibus animalium, est nobilior aqua vel aere, quia in ea nutrimenta animalium magis abundant, et magis competit locus iste æqualitati complexionis.

Ad quintum dicendum, quod animalia media computantur cum illo extremorum cum quo magis communicant : non enim invenitur aliquod animal quod alterius naturam non magis sapiat.

1. *De hist. animal.*, lib. V, cap. XIX. In veteribus quidem editionibus latinis extat nomine Philosophi ; sed supposititius omnino est, ut in *Bibliotheca* sua Gesnerus notat, et res ipsa testatur ; unde iis quæ reponimus ex Philosopho contradicit. — Nicolaï.

2. Addit Nicolaï : « Sic enim Philosophus iterum lib. V *De hist. animalium*, cap. XIX, versus finem : « Nonnulla esse animalia quæ ignis non absumat, salamandra documento est, quæ, ut aiunt, per ignem inambulans eum extinguit » ; et ibidem præmittit bestiolas pennatas quasdam muscis paululum grandiores in igne nasci, et salire per ignem, ac mox emori ubi ab igne mota sunt. »

Ad sextum dicendum, quod illud hominis quo cæteris animalibus anteponitur, non est aliquid corporale, vel corporalis forma, sed intellectus. Sed quantum ad naturam corporis sui, non est inconveniens quod magis conveniat cum quibusdam animalibus quam quædam cum aliis secundum materiam. Animalia enim deputantur diversis diebus, vel uni, secundum materiam ex qua corpus producitur ; diversis vero elementis in ornatum secundum[1] diversum motum, qui etiam corporalibus organis completur.

Ad septimum dicendum, quod in via generationis, quanto aliquid est perfectius et magis assimilatum agenti, tanto tempore posterius est, quamvis sit prius natura : et ideo, quia homo perfectissimus animalium est, ultimo inter animalia fieri debuit, et non immediate post corpora cælestia, quæ cum inferioribus corporibus non ordinantur secundum viam generationis, cum in materia non communicent cum eis.

## QUÆSTIO III

Deinde quæritur de his quæ ad septimum diem pertinent ; et circa hoc quæruntur tria : 1° de consummatione operum divinorum ; 2° de quiete Dei ; 3° de sanctificatione septimæ diei.

### *ARTICULUS PRIMUS*

*Utrum Deus compleverit opus suum septimo die*[2]

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non consummaverit septimo die opus suum. Perfectus enim numerus consummationi operum divinorum convenit. Sed senarius numerus perfectus est, et non septenarius. Ergo die sexto, et non septimo, Deus opus suum consummare debuit.

2. Præterea, consummatio operis attenditur secundum hoc quod aliqua perfectio operi adjicitur. Sed nulla perfectio potest rei operatæ accrescere nisi ex actu operantis. Cum ergo Deus die septima quieverit, ut Scriptura dicit, non videtur ista die opus suum consummasse.

3. Præterea, quamdiu artifex ab opere suo non cessat, opus suum non consummat. Sed Deus nunquam ab operatione

1. Al. : « in ortum secundum », etc. ; Parm. addit : « attribuuntur. »
2. I p. *Summæ theol.*, q. LXXIII, art. 1 et 2.

sua cessat, cum operatio sua sit essentia sua, quæ æterna est. Ergo Deus die septimo opus suum non consummavit.

4. Præterea, secundum Avicennam, *De intellig.*, cap. IV, omne agens quod non agit per motum, non habet actionem in effectu solum quamdiu fit, sed quamdiu in esse perdurat ; cum non tantum sit causa fieri, sed essendi. Sed Deus est causa rei, agens non per motum, cum non requirat materiam ex qua agat, quam oporteret esse subjectum motus. Ergo videtur quod ipse, quamdiu mundus durat, sua actione esse mundo influat ; et ita videtur quod septima die non cessaverit ab opere ; et sic idem quod prius.

5. Præterea, Deus non tantum rerum factor est, sed etiam conservator. Sed non potest dici quod conservet nisi per aliquam actionem in res. Ergo videtur quod, quamdiu res in esse conservantur, Deus in res operatur. Ergo, etc.

6. Præterea, dies septimus creatura quædam est. Sed omnis creatura est ex operatione divina, nec prius diem septimum fecit quam esset, quia esse successivorum est in fieri. Ergo videtur quod die septimo novam creationem fecerit ; et ita non ab omni opere cessavit ; unde ut prius.

7. Præterea, ut dicit Philosophus in XVII *De animalibus*, sive *De general. animal.*, lib. III, cap. ult., frequenter apparent novæ species animalium, quæ prius nunquam apparebant ; ut patet in illis quæ ex putrefactione generantur. Ergo videtur quod nec etiam ab instituendis novis speciebus Deus die septima cessaverit ; et sic idem quod prius.

8. Præterea, quædam sunt in quibus sola divina virtus operatur, sicut in creatione animarum, in infusione gratiæ et miraculorum operatione. Ergo videtur quod tunc non cessaverit ab operatione et institutione novarum creaturarum. Ergo, etc.

Contra haec est quod dicitur Genes., II, 2, quod consummavit *Deus die septimo opus suum.*

Præterea, in perfectione operis cujuslibet diei Spiritus sanctus significatur, cum dicitur : *Vidit Deus quod esset bonum ;* ut dicit Augustinus in I *Super Genes.*, cap. VI[1], col. 251, t. III. Sed septenarius numerus Spiritui sancto attribuitur, qui septiformis in munere dicitur. Ergo convenienter consummatio operum septimæ diei adscribitur.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod, sicut Magister dicit in *Littera*, in hoc discordat nostra translatio ab alia quam Augustinus exponit. In nostra enim translatione con-

1. Parm. : « cap. VII et XVIII. »

summatio operum adscribitur diei septimæ, in alia vero diei sextæ. Utraque autem habere potest, sive intelligatur septimus dies sequi alios sex successione temporis, ut alii sancti volunt; sive ponantur septem dies unus dies, ut Augustinus vult, septempliciter rebus præsentatus, scilicet cognitio angelica. Loquendo enim secundum Augustinum, distinguenda est rei duplex perfectio. Una enim est perfectio totalitatis, quam res habet ex hoc quod ex omnibus partibus suis essentialibus integrata est, et talis perfectio mundi sextæ diei competit : quia post sex primos dies nulla creatura mundo addita est, quæ non aliquo modo in operibus sex dierum esset, ut patebit. Alia vero perfectio rei est quam habet ex ratione finis, quæ est ultima perfectio : et talis perfectio mundi debetur septimæ diei, in qua Deus ab omnibus operibus requievit in se sicut in fine. Sed, sequendo alios sanctos, distinguenda est iterum duplex perfectio. Una est perfectio prima, quam scilicet res habet secundum esse suum, et hæc perfectio mundi completa est sexta die : quia nulla pars mundi postmodum addita est quæ in primis sex diebus non præcesserit aliquo modo. Alia est perfectio secunda, quæ est operatio rei, ut dicitur II *De anima*, text. 24 ; et talis perfectio mundi fuit in septima die : quia ex tunc cessante operatione qua Deus naturam instituit, incepit operatio propagationis in toto universo, secundum quod ex naturis jam conditis res aliæ producuntur, quam operationem in rebus omnibus Deus usque nunc facit ; Joan., v, 17 : *Pater meus usque modo operatur, et ego operor.*

Ad primum ergo dicendum, quod senarius numerus ratione partium perfectus dicitur, quia ex omnibus partibus ejus aliquotis[1] aggregatis consurgit ; et ideo perfectio senarii congruit illi perfectioni mundi quæ consistit in totalitate partium quantum ad esse primum ; et sicut partes aliquotæ senarii ordinatim et continue sibi succedunt sine alterius numeri interpositione, scilicet unum, duo, tria : ita etiam in productione partium universi ordo servatus est, ut post productionem primæ partis statim narraretur productio secundæ partis, et sic deinceps usque ad sextam.

Ad secundum dicendum, quod consummatio operum intelligitur secundum aliquid perfectionis ipsis rebus collatum quod est ipsa operatio, per quam natura propagatur. Hæc autem operatio est a Deo et a virtute creaturæ : et ideo Deus dicitur consummasse opus cujus virtute natura mota in operationem exit. Nec tamen aliquid novum in natura efficitur,

1. Parm. : « aliquoties. »

quia operatio consequitur ex virtute naturæ, prius rebus collata. Consummatio autem, quæ est ex parte finis, non est secundum aliquid additum in re.

Ad tertium dicendum, quod Deus non dicitur cessare ab operatione nisi ex parte effectus consequentis : ipse enim non agit aliqua operatione media vel intrinseca, vel extrinseca quæ non sit sua essentia : quia suum velle est suum facere, et suum velle est suum esse. Nec tamen ab æterna operatione sequitur effectus nisi secundum determinationem voluntatis, ut prius dictum est : unde dicitur incipere operari vel ab operatione cessare ex parte effectus.

Ad quartum dicendum, quod sicut influentia solis per irradiationem est semper, quamdiu aer illuminatur, ut possit dici semper sol facit lumen in aere, ita divina bonitas semper esse rebus influit ; non aliud et aliud, sed unum et idem. Nec tamen res dicuntur semper fieri vel creari vel institui apud nos, sed tunc cum primo esse acceperunt : et ideo dicitur quod cessat creare vel facere mundum.

Ad quintum dicendum, quod conservatio rerum in esse nihil aliud est quam influentia esse rei, secundum quod dictum est, scilicet quod Deus, quamdiu res est, causat et efficit esse rei : nec tamen talis conservatio repugnat prædictæ cessationi, quia esse rei consequitur principia essentialia, sicut operatio virtutem.

Ad sextum dicendum, quod dies ille septimus præcesserat, secundum similitudinem ad minus, in primis sex diebus : et præterea esse diei causatur a principiis naturalibus, prius naturæ collatis, quia motus est causa temporis[1].

Ad septimum dicendum, quod illæ novæ species producuntur ex virtute cælesti, quæ tenet locum virtutis formativæ in animalibus ut[2] ex putrefactione generatis : et ideo istæ species fuerunt productæ in operibus sex dierum in suis principiis, scilicet materia, et in rationibus seminalibus, sicut etiam alia quæ per operationem naturæ producuntur.

Ad octavum dicendum, quod nihil facit Deus in creatura quod aliquo modo in primis diebus non præcesserit, sed diversimode. Quædam enim fuerunt in operibus sex dierum ut in principiis activis et materialibus, et secundum similitudinem speciei, ut ea quæ generantur ex sibi similibus in natura ; quædam vero sicut in principiis activis et materialibus, sed

1. Parm. addit : « vel est idem dies cum præcedentibus, secundum Augustinum. »

2. Parm. omittit : « ut. »

non secundum similitudinem speciei, sicut quædam animalia ex putrefactione generata ; quædam vero sicut ex principiis disponentibus et non activis, et secundum similitudinem speciei, sicut anima rationalis ; quædam vero ut in potentia obedientiæ tantum, sicut ea quæ per miraculum fiunt.

## *ARTICULUS II*

### *Utrum Deus convenienter dicatur quievisse septima die*[1]

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter dicatur Deus die septima requievisse. Opposita enim nata sunt fieri circa idem. Sed quies opponitur motui. Ergo cum Deus non moveatur, Jac., I, 17 : *Apud quem non est transmutatio nec vicissitudinis obumbratio ;* videtur quod nec possit dici quiescere.

2. Si dicatur quod quies dicitur de Deo non secundum quod opponitur motui, sed secundum quod opponitur labori : contra. Secundum Philosophum, in VII et X *Ethic.*, cap. IV græco-lat., operatio cui non adjungitur motus est secundum se delectabilis, et nullo modo laboriosa : quia labor in operatione causatur ex motu innaturali. Sed operatio Dei est omnino sine motu, quia « immobilis manens dat cuncta moveri[2], » ut dicit Boetius, *De consol.*, lib. III, metr. IX, col. 758, t. I. Ergo nullus labor sibi accidit in hoc quod res creavit : ergo nec quies quæ opponitur labori, sibi convenit.

3. Si dicatur quod Deus dicitur requievisse inquantum facit nos in se requiescere, sicut dicitur cognoscere aliquid, quando facit nos illud cognoscere, ut Genes., XXII, 12, dicit Abrahæ : *Nunc cognovi quod timeas* Deum ;* contra. Requies septimæ diei condividitur contra operationem sex dierum. Sed in sex diebus dicitur Deus fecisse quia ipsemet fecit, non quia fecit nos facere. Ergo et in septima die ipsemet requievit, non solum fecit nos requiescere.

4. Si dicatur, quod Deus quievisse dicitur sicut voluntas quiescit in fine ; contra. Sicut quies corporis opponitur motui ejus, ita quies voluntatis opponitur motui ejus, ut utrumque per similitudinem de voluntate dicatur. Sed motus voluntatis non potest esse nisi secundum quod procedit de his quæ sunt ad finem ipsum. Cum igitur talis motus Deo non conveniat,

* *Times.*
1. I p. *Summæ theolog.*, q. LXXIII, art. 1 et 2.
2. « Stabilisque manens das cuncta moveri. » Migne.

qui ex rebus aliis nec in sui cognitionem, nec in sui amorem venit, videtur quod nec quies voluntatis sibi convenire possit.

5. Præterea, ea quæ sunt æterna non convenienter connumerantur inter ea quæ ex tempore inceperunt. Sed quies voluntatis divinæ in suo fine est æterna. Ergo inconvenienter dies quietis divinæ connumeratur diebus creationis rerum, quæ ex tempore inceperunt.

6. Præterea, finis divinæ voluntatis non est aliud a Deo. Si igitur intelligitur requievisse propter voluntatem quiescentem in fine, videtur inconvenienter dici in die septima requievisse, cum dies septima creatura sit.

7. Si dicatur, quod non requievit in die septima sicut in objecto quietis, sed sicut in tempore quietis ; contra. Illud quod est æternum est in tempore, sed supra tempus. Sed quies divinæ voluntatis est æterna. Igitur non est in septima die sicut in tempore.

8. Præterea, sicut quies Dei qua in se quiescit non habet finem, ita non habet principium. Sed sicut vesperum est finis diei, ita mane est principium ejus. Ergo dies septima, si dicto modo accipiatur quies, non debet habere mane, sicut nec habet vespere. Ergo cum assignetur sibi mane, non potest dici Deum die septima modo prædicto quievisse.

Sed contra, Deuter., XXXII, 4 : *Dei perfecta sunt opera.* Sed omnis artifex perfecto opere suo quiescit. Ergo Deo post naturæ institutionem, quæ fuit in sex diebus, quies die septima convenit.

Præterea, homo bene dispositus dicitur ex operibus suis in Deo requiescere, quia opera sua ad Dei bonitatem refert. Cum ergo Deus omnia propter bonitatem suam operetur, ut dicit Augustinus, et dictum est in prima dist. II lib., videtur quod sibi conveniat ex his quæ fecit, in seipso requiescere.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod quies, proprie loquendo, motui opponitur. Quia vero motus causat laborem in operationibus nostris, ut dicit Philosophus, I *Cæli* et XII *Metaph.*, text. 51, inde consecutum est ut quies labori opponatur ; et ex duabus significationibus quietis transsumptæ sunt aliæ duæ : quia enim nostris operationibus motus adjungitur, inde in usum venit ut omnis operatio motus dicatur, quamvis improprie ; et secundum hoc omnis cessatio a quacumque operatione quies dicitur, et hæc significatio transumitur a prima. Sed quia nihil laborat nisi ex hoc quod a perfectione propriæ naturæ distat, ut patet in motibus violentis ; inde est ut in illo res quiescere dicatur in quo sufficientiam in-

venit ; et secundum hunc modum voluntas quiescit in ultimo fine : et hæc significatio quietis transumitur a secunda.

Constat ergo quod Deo non potest quies attribui quantum ad primam vel secundam significationem, sed quantum ad tertiam vel quartam potest. Sed quantum ad tertiam sciendum, ut ex præcedenti articulo patet, quod Deus ab operatione cessare non dicitur quasi ipsa operatio qua operatur, deficiat, cum sua operatio sit essentia ejus ; sed ratione effectus hoc dicitur, quia operatione æterna facit ut aliquis effectus temporaliter sit. Nec sic tamen ex parte effectus operatio ejus cessare dicitur die septima, quasi nihil in rebus fecerit postea, vel saltem in die septima : quia si operatio ejus in creatura vel ad momentum cessaret, creatura esse desineret, ut dicit Augustinus, IV *Super Genes.*, cap. XII, col. 304, t. III. Sed sic dicitur ab opere cessasse die septima, quia a die septima deinceps novam creaturam non fecit quæ non aliquo modo in operibus sex dierum præcesserit, ut supra dictum est.

Sed quantum ad quartum notandum, quod quies voluntatis divinæ in fine, potest accipi dupliciter. Vel absolute, secundum quod in seipso sufficientiam invenit, et sic quies æterna est. Alio modo potest intelligi per relationem ad creaturam, secundum quod creatura Deo placet : non tamen ita ut ea indigeat, quasi in ea sufficientiam suæ beatitudinis inveniens[1] ; sed eam ad seipsum ordinans, in seipso sufficientiam invenit : et sic quiescere dicitur Deus proprie a rebus conditis[2] : quod non potest intelligi nisi rebus jam conditis, quod est post senarium diem : et ita quies Dei, secundum duas ultimas acceptiones, convenienter septimo diei ascribitur.

Primum[3] ergo et secundum concedimus : quia Deo non attribuitur quies opposita motui vel labori.

Tertium similiter concedimus : quia non solum illo modo dicitur Deus quievisse septima die, sed, ut dictum est, aliis modis.

Ad quartum dicendum, quod motus voluntatis divinæ metaphorice dicitur, non ex hoc quod voluntas ejus finem consequatur per aliqua media, sed quia ea quæ ab ipso sunt, in seipsum ordinat.

Ad quintum dicendum, quod quamvis Deus ab æterno in seipso quieverit, non tamen quievit a creaturis conditis in

1. Nicolaï omittit sequentia usque ad illa verba : « et sic quiescere », etc.
2. Idem omittit sequentia usque ad « quod est post senarium », etc.
3. Al. : « Ad primum » ; et mox : « Ad tertium. »

seipso ; sed solum quievit sic, quando jam creaturæ fuerant conditæ.

Ad sextum dicendum, quod dies septimus nullo modo ponitur ut objectum quietis. Sed vel, secundum Augustinum, IV *De Gen. ad litt.*, cap. xxxv, col. 320, t. III, Deus dicitur in septimo die quievisse inquantum quietem propriam, qua in seipso a rebus conditis quiescit, naturæ angelicæ monstravit ; cujus cognitionem diem appellat ; vel, secundum alios sanctos, dies septima significat tempus quoddam, non ita quod quies divina tempore mensuretur, sed quia simul cum tempore est, per quem modum verba temporalia de Deo dicuntur.

Unde patet responsio ad septimum.

Ad octavum dicendum, quod quamvis quies Dei principium non habeat, tamen quies creaturæ a Deo, secundum quod in eo stabilitur, principium habet, sed non finem : quia qualitercumque creatura mutetur, nunquam in non ens simpliciter cedit, ut dicit Augustinus, IV *Super Genesim*, cap. xviii, § 35, col. 309, t. III. Vel aliter dicendum quod etiam ipsa quies qua Deus quiescit quodammodo principium habet, non inquantum quiescit in seipso absolute, sed inquantum quiescit in seipso a rebus conditis, eis non egendo : quod tamen finem non habet, quia eis nunquam egebit ; et ideo dies septima habet mane, sed non vespere.

## *ARTICULUS III*

### *Utrum Deus debuerit sanctificare septimum diem præ aliis*[1]

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod diem septimum Deus præ aliis sanctificare non debuit. Operatio enim nobilior est otio, ut dicitur X *Ethic.*, cap. ix ; unde non in otio, sed in operatione felicitas consistit. Sed sex diebus Deus operatus est, septima vero die ab opere cessavit. Ergo sextam diem potius quam septimam sanctificare debuit.

2. Præterea, sanctificatio et benedictio congrue bonitati respondet. Sed bonum est communicativum sui, ut dicit Dionysius, *De div. nom.*, cap. iv, col. 694, t. I. Cum ergo Deus in sex diebus bonitatem suam communicaverit, res in esse producendo, videtur quod eisdem sex diebus magis quam septimæ sanctificatio competat.

3. Præterea, ut dicit Rabbi Moyses, lib. II *Dub.*, cap. xxxii, observatio sabbati in lege fuit instituta, ut in fide populi

1. I p. *Summæ theol*, q. lxxiii, art. 3.

firmiter permaneret novitas mundi, ex qua facillima probatio sumitur ad ostendendum Deum esse, et omnipotentiam ejus, et alia hujusmodi. Sed, secundum Apostolum, Rom. I, per ea quæ facta sunt, in invisibilia Dei devenimus. Ergo potius sex dies in quibus creaturæ factæ sunt, sanctificari deberent, quam dies septima.

4. Præterea, ei cui nihil decrescit in operando aliquid exterius, non est acceptior quies quam operatio. Sed Deo nihil decrescit in faciendo creaturas : quia faciendo non laborat, ut dictum est ; neque virtus ejus exhauritur, quin semper in infinita possit ; nec intellectus ejus distrahitur, quin semper in sui contemplatione perfecte maneat. Ergo non debuit magis sanctificare diem quietis quam dies in quibus operatus est.

5. Præterea, magis indicat divinam potentiam operatio qua Deus operatur instituendo naturam, quam illa qua operatur in natura operante ad naturæ propagationem. Sed in primis sex diebus Deus operatus est, naturam instituendo nullo mediante ; in septima vero die et deinceps operatus est, naturam conservando et movendo in motibus naturæ et principiis. Ergo senarius dierum magis manifestat divinam potentiam quam dies septimus, et ita magis sanctificari debuit.

Sed contra, sanctificatio et benedictio bonitati debetur. Sed bonum, secundum Philosophum in III *Metaph.*, text. 3, dicitur ex ratione finis. Cum igitur perfectio rerum quæ est ex ordine ad finem debeatur diei septimo, ille dies præ aliis sanctificari et benedici debuit.

Præterea, vita contemplativa activæ præfertur. Unde Luc., x, 43 : *Optimam partem elegit sibi Maria*, per quam vita contemplativa signatur. Sed senarius dierum attribuitur actioni, qua Deus res produxit ; septimus autem quieti divinæ contemplationis, qua seipso Deus perfruitur. Ergo sanctificatio et benedictio præcipue diei septimæ debetur.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod septimæ diei duo attribuuntur, scilicet consummatio operum et quies opificis. Quantum vero ad primum, debetur diei septimæ benedictio : quia, secundum Gregorium, benedictio Dei significat collationem donorum ejus et multiplicationem eorumdem. Multiplicatio autem creaturarum præsupponit duplicem perfectionem rerum : unam[1] scilicet qua universum perfectum est, ex omnibus suis partibus essentialibus constans ; unde Philosophus, in IV *Meteor.*, cap. II, dicit, quod perfectum est unumquodque

1. Al. : « illam. »

quando potest facere alterum quale ipsum est ; et aliam, qua scilicet universum perfectum est ex ordine ad finem : quia multiplicatio creaturarum per generationem est ad hoc ut divinum esse quantum possunt participent, ut in II *De generat.*, text. 4, dicitur. Omnis etiam creaturæ operatio naturalis ad finem ordinata est ; et ideo benedictio diei septimæ debetur, in qua post perfectionem primam universi, quæ sexto die completa est, etiam in ordine ad finem universum perfectum est. Sed quantum ad secundum, quod est quies opificis, debetur diei septimæ sanctificatio. In sacra enim Scriptura sanctificatio interdum dicitur ex hoc quod aliquid ad cultum Dei dedicatur : sic enim dicitur tabernaculum sanctificari, et vasa ejus, et ministri ; et ita etiam dies septimus sanctificatus est, id est ad cultum Dei dedicatus est ; ut sicut scilicet[1] Deus, qui res condidit non in ipsis rebus conditis quasi in fine quievit, sed a rebus conditis in seipso in quo beatitudo sua consistit : cum non sit beatus ex hoc quod res fecerit, sed quod factis non eget, in seipso sufficientiam habens : ita etiam et nos non in operibus ejus aut in operibus nostris discamus quiescere sicut in fine ; sed ab operibus in ipso Deo in quo beatitudo nostra consistit : propter hoc enim institutum est ut homo sex diebus laborans in operibus propriis, septimo die quiesceret, ejus cultui vacans. Hæc autem quies in Deo Christianis non ad tempus, sed perpetuo indicitur, quibus indicitur : *Sine intermissione orate*[2], I Thessal., v. Et ideo illa temporalis observatio in lege nova cessavit.

Ad primum ergo dicendum, quod felicitas Dei non consistit in operatione qua creaturas condidit, sed in operatione qua seipso perfruitur, creaturis non egens ; et hæc operatio ad quietem septimæ diei pertinet.

Ad secundum dicendum, quod quamvis bonitas Dei manifestetur in hoc quod esse communicavit rebus per creationem, tamen perfectio bonitatis ostenditur in hoc quod rebus conditis Deus non eget, sed in seipso sufficientiam habet.

Ad tertium dicendum, quod creaturæ sunt sicut via, per quam devenitur in cognitionem Creatoris. Perfectio autem non consistit in via, sed in termino viæ. Unde non debet sanctificari dies in quo creaturæ sunt conditæ, sed dies in quo sicut in fine quiescit.

Ad quartum dicendum, quod quamvis per operationem qua res in esse producit, nihil Deo decrescat ; tamen hoc potius

1. Al. : « ut sunt scilicet. »
2. Parm. : *orare.*

apud eum est quod aliis non eget, in seipso quiescens, quam quod alia facit ; et ideo dies quietis magis benedicitur quam dies productionis creaturæ.

Ad quintum dicendum, quod Deus eadem virtute qua esse rebus tribuit, eas in esse proprio conservat. Unde non magis ostendit divinam potentiam productio creaturarum quam earum conservatio.

## EXPOSITIO TEXTUS

« Jumenta, et reptilia, et bestias. » Quid sit reptile, dictum est[1], q. II, art. 2. Jumenta vero dicuntur quæ adjutorium homini conferunt, præcipue vehendo ipsum, ut equi vel asini, et hujusmodi. Bestiæ dicuntur propter crudelitatem, quasi vastiæ, ut leones et ursi, et hujusmodi[2].

« Creata non fuerunt nisi potentialiter et materialiter », ut intelligatur tam de potentia activa quam de materiali.

« Quia non potuit simul ab homine dici quod a Deo simul potuit fieri. » Videtur hoc nihil esse, quia licet non potuerit simul pronuntiare, potuit tamen dicere ea quæ successive narrabat, simul esse facta. — Sed dicendum quod dicitur non potuisse dicere, non quia, non simpliciter non potuit dicere simul esse facta, sed quia non potuit hæc dicere secundum convenientiam disciplinæ, ut faciliter quod dicebatur a rudibus caperetur, ut faciunt geometræ in descriptionibus figurarum lineam post lineam protrahentes, quæ tamen simul figuram constituunt.

« Alia translatio habet : Consummavit Deus die sexto[3]. » Utraque translatio veritatem continet, si, ut prædictum est[4], completio distinguatur.

---

1. Nicolaï : « inferius dicetur » ; videlicet Nicolaius ordinem sibi a D. Thoma præfixum, ut patet, invertit, ponendo ante omnia expositionem textus ; quod semel animadvertisse sufficiat.

2. Parm. : « ursi, et hujusmodi creata, » etc. Sed hæc verba : « creata non fuerunt nisi potentialiter et materialiter » sunt ipsius textus *Sententiarum*.

3. Al. : « septimo. »

4. Nicolaï rursum : « ut infra patebit. »

# DISTINCTIO XVI

*De hominis creatione ; ubi considerandum est quare creatus sit homo, et qualiter sit institutus, quæ duo supra tractata sunt, et qualis factus, et qualiter lapsus ; postremo quomodo sit reparatus ; quæ discutienda sunt.*

His excursis, quæ supra de hominis creatione præmisimus, effectui mancipare atque ordine explanare nunc suscipimus. Ubi hæc consideranda videntur : scilicet quare creatus sit homo, et qualiter institutus, et qualis, et quomodo factus ; deinde qualiter sit lapsus ; postremo qualiter et per quem sit reparatus. Horum autem primo loco et secundo posita, id est causam creationis humanæ et modum institutionis, superius pro modulo nostræ facultatis tractavimus. Ideoque superest ut qualis vel quomodo factus sit, discutiamus. In Genesi, I, 26, legitur : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.* In eo quod dicit *faciamus*, una operatio trium personarum ostenditur ; in hoc vero quod dicit *ad imaginem et similitudinem nostram*, una et æqualis substantia trium personarum monstratur. Ex persona enim Patris hoc dicitur ad Filium et Spiritum sanctum ; non, ut quidam putant, angelis : quia Dei et angelorum non est una et eadem imago et similitudo.

*Quod imago et similitudo hic a diversis accipitur varie : a quibusdam increata, ab aliis creata et increata, vel essentia Trinitatis, vel Pater, vel Filius, vel Spiritus sanctus.*

Imago autem et similitudo in hoc loco vel increata intelligitur, id est Trinitatis essentia, ad quam factus est homo ; vel creata, in qua factus est homo, et ipsa homini concreata. Increatam enim imaginem, quæ Deus est, videtur intellexisse Beda, cum dicit non esse unam imaginem Dei et angelorum, sed trium personarum ; et ideo personis, non angelis fit ibi sermo. Improprie tamen imago dicitur : quia imago relative ad illud dicitur cujus similitudinem gerit, et ad quod repræsentandum facta est, sicut imago Cæsaris, quæ ipsius similitudinem præferebat, ipsumque quodammodo repræsentabat. Improprie autem imago dicitur id ad quod aliud fit, sicut exemplum proprie dicitur quod sumitur ex aliquo, et exemplar ex quo sumitur aliquid. Ponitur tamen aliquando abusive alterum pro altero. Ita et minus proprie accipitur imago essentia Trinitatis ; si tamen ea nomine imaginis in hoc loco intelligitur.

### *Opinio eorum qui putaverunt Filium per imaginem et similitudinem hic accipi*

Filius vero proprie imago Patris dicitur, sicut supra in *Tractatu de Trinitate* diximus. Unde fuerunt nonnulli[1] qui ita distinxerunt, ut imaginem in hoc loco intelligerent Filium, hominem vero non imaginem, sed ad imaginem factum dicerent; quos refellit Apostolus dicens, I Corinth., xi, 7 : *Vir quidem imago et gloria Dei*. Hæc namque imago, id est homo, cum dicitur fieri ad imaginem, non quasi ad Filium dicitur fieri; alioquin non diceret *ad imaginem nostram*; quomodo enim nostram diceret, cum Filius solus Patris imago sit ? Fuerunt autem et alii perpicacius hæc tractantes[2], qui per imaginem Filium, et per similitudinem Spiritum sanctum intelligerent, qui similitudo est Patris et Filii : et ideo pluraliter putaverunt, dici nostram, id referentes ad similitudinem tantum; ad imaginem vero subintelligendum esse meam. Hominem vero ad imaginem esse et ad imaginem et similitudinem factum esse tradiderunt, et imaginem imaginis esse, et similitudinem similitudinis.

### *Neque horum sententiam approbat; sed imaginem et similitunem Dei in homine quærendam et considerandam docet, ut imago et similitudo creata intelligatur.*

Verumtamen hæc distinctio, licet reprobabilis penitus non videatur; quia de medio montium, id est auctoritatibus sanctorum, non manat, congruentius in ipso homine imago et similitudo Dei quærenda est et consideranda. Factus est ergo homo ad imaginem Dei et similitudinem secundum mentem, qua irrationalibus antecedit : sed ad imaginem secundum memoriam, intelligentiam et dilectionem; ad similitudinem secundum innocentiam et justitiam, quæ in mente rationali naturaliter sunt. Vel imago consideratur in cognitione veritatis, similitudo in amore virtutis. Vel imago in aliis omnibus similitudo in essentia, quia immortalis et indivisibilis est. Unde Augustinus in lib. *De quantitate animæ*, cap. ii, col. 1037, t. I : « Anima facta est similis Deo, quia immortalem et indissolubilem fecit eam Deus. » Imago ergo pertinet ad formam, similitudo ad naturam. Factus est ergo homo secundum animam ad imaginem et similitudinem Dei, non Patris vel Filii, vel Spiritus sancti, sed totius Trinitatis : Ita et secundum animam dicitur homo esse imago Dei, quia imago Dei in eo est : sicut imago dicitur et tabula et pictura quæ in ea est, sed propter picturam quæ in ea est, simul et tabula imago appellatur. Ita propter imagi-

1. Aug., lib. VII *De Trinit.*, c. ult., § 12, col. 946, t. 8.
2. Nicolaï Rupertum refert, lib. IV *De Trinit.*, cap. ii, etc., col. 75, t. 3.

nem Trinitatis, etiam illud in quo est hæc imago, nomine imaginis vocatur.

*Quare homo dicitur imago, et ad imaginem ; Filius vero imago, et non ad imaginem.*

Quocirca homo et imago dicitur, et ad imaginem ; Filius autem imago, non ad imaginem : quia natus est, non creatus, æqualis et in nullo dissimilis : homo creatus est a Deo, non genitus, non parilitate æqualis, sed quadam similitudine accedens ei. Unde Augustinus in VII lib. *De Trin.*, cap. ult., § 12, col. 946, t III : « In Genesi, I, 26, legitur : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram. Faciamus* et *nostram* pluraliter dixit. Et nisi ex relativis, id est personis, accipi non oportet ut facere intelligantur Pater, et Filius, et Spiritus sanctus, ad imaginem Patris, et Filii, et Spiritus sancti, ut subsisteret homo imago Dei. Sed quia non omnino æqualis fiebat illa imago, tanquam non ab illo nata, sed ab eo creata ; ideo ita imago dicitur quod et ad imaginem : quia non æquatur parilitate, sed accedit quadam similitudine. Filius autem est imago, sed non ad imaginem ; quia æqualis est Patri. Dictus est ergo homo *ad imaginem* propter imparem similitudinem : et ideo *nostram*, ut imago Trinitatis esse homo intelligatur, non Trinitati æqualis, sicut Filius Patri. » Ecce ostensum est secundum quid homo sit similis Deo, scilicet secundum animam. Sed in corpore quamdam proprietatem habet quæ hoc inducat, quia est erecta statura, secundum quam corpus animæ rationali congruit, quia in cælum erectum est.

## DIVISIO TEXTUS

Determinato de natura pure spirituali, id est angelica, et de natura pure corporali, hic tertio multipliciter prosequitur de natura composita ex spirituali et corporali, scilicet de homine. Dividitur ergo pars ista in partes duas : in prima determinat de homine quantum ad primam sui institutionem ; in secunda quantum ad ejus causam, XXI dist., ibi : « Videns ergo diabolus hominem per obedientiæ humilitatem posse ascendere unde ipse per superbiam corruerat, invidit ei. » Prima in duas : in prima determinat conditionis humanæ principium ; in secunda ostendit hominis conditi statum, XIX dist., ibi : « Solent plura quæri de primi hominis statu. » Prima in duas : in prima ostendit formationem hominis, secundum quod exit a sua causa et in similitudinem ejus, ut ostendatur quodammodo esse actio univoca ; in secunda determinat institutionem hominis, secundum quod ex suis partibus constat, XVII distinct., ibi : « Hic de origine animæ

plura quæri solent. » Prima in tres : in prima ostendit hominem ad imaginem et similitudinem Dei institutum ; in secunda ponit horum expositionem, ibi : « Imago autem et similitudo in hoc loco vel increata intelligitur... vel creata » ; in tertia ostendit, secundum quam partem hominis esse ad imaginem sibi conveniat, ibi : « Factus est homo secundum animam ad imaginem et similitudinem... totius Trinitatis. » Secunda pars dividitur in tres : in prima ponit suam expositionem ; in secunda excludit alias quorumdam expositiones, ibi : « Filius vero proprie imago Patris dicitur » ; in tertia supplet quoddam ad suam expositionem, quod in aliis expositionibus tangebatur, scilicet in quo imago et similitudo differant, ibi : « Verumtamen hæc distinctio licet reprobabilis penitus non videatur..., congruentius in ipso homine imago et similitudo Dei quærenda est. »

« Factus est ergo homo secundum animam ad imaginem et similitudinem Dei. » Hic ostendit, secundum quam partem in homine sit imago assignanda : et primo ostendit quod secundum animam ; secundo ostendit quod hujusmodi indicium etiam in corpore ostenditur, ibi : « Sed in corpore quamdam habet proprietatem quæ hoc indicat. » Circa primum duo facit : primo ponit hominem esse ad imaginem Trinitatis, non solum Patris vel Filii, ut alii dicebant, et hoc secundum animam ; secundo ostendit quomodo differenter imago homini secundum animam[1] et Filio Dei conveniat, ibi : « Quocirca homo et imago et ad imaginem dicitur ; Filius autem imago, non ad imaginem. »

## QUÆSTIO PRIMA

Hic quatuor quæruntur : 1° utrum in aliqua creatura imago Dei inveniri possit ; 2° in quibus inveniatur ; 3° utrum in illis in quibus invenitur æqualiter inveniatur ; 4° de differentia imaginis et similitudinis.

### *ARTICULUS PRIMUS*

*Utrum aliqua creatura possit dici esse ad imaginem*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod nulla creatura possit dici ad imaginem Dei esse. Cujuscumque enim est aliqua imago creata, ei contingit aliquam imaginem ponere. Sed Deo non contingit aliquam ponere. Isa., xv, 18 : *Cui similem fecistis Deum aut quam imaginem ponetis ei ?* Ergo, etc.

1. Parm. : « secundum animam homini et Filio Dei. »

2. Præterea, proprietates unius non inveniuntur in alio. Sed imago indicat proprietatem Filii, ut in primo dictum est, qui increatus est. Ergo nulli creaturæ convenit.

3. Præterea, in imagine importatur convenientia quædam cum aliquo uno ; unde dicit Hilarius, lib. *De synod.*, § 13, col. 490, t. II, imaginem esse speciem non differentem ejus rei ad quam imaginatur. Sed quæcumque conveniunt in aliquo uno, habent aliquid prius et simplicius se, sive sit convenientia analogiæ, sive unionis[1] : est enim ens prius substantia et accidente, sicut animal prius homine et equo. Deo autem nihil est prius et simplicius. Ergo non potest esse ejus imago in creatura.

4. Præterea, de ratione imaginis est æqualitas ; dicit enim Hilarius, ubi supra, imaginem esse rei ad rem coæquandam[2]. Sed nulla æqualitas potest esse creaturæ ad Deum. Ergo nec imago ejus esse potest.

5. Item, infinite distantium non potest esse indiscretio et unio. Sed imago, ut dicit Hilarius, ibid., est similitudo discreta[3] et unita. Ergo creatura non potest esse ad imaginem Dei, a quo in infinitum distat.

Contra est quod habetur Genes., I, 26 : *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.*

Præterea ad perfectionem operis exigitur ut perducatur in similitudinem agentis. Sed *Dei perfecta sunt opera*, Deuter., XXXII, 4. Ergo oportet esse aliquod operum ejus in quo ipsius imago repræsentetur.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod imago proprie dicitur quod ad alterius imitationem est : nec tamen quælibet imitatio rationem imaginis perficit ; ut si hoc sit album et illud album, non ex hoc dicitur ejus imago : sed ad rationem imaginis exigitur imitatio in aliquo quod speciem exprimat et essentiam : propter quod ab Hilario dicitur species indifferens. Et inde est quod in corporalibus secundum imitationem figuræ potissimum imago attenditur, quia figura est quasi certum signum ostendens unitatem et differentiam speciei. Hæc autem imitatio potest esse dupliciter : aut simul quantum ad speciem et signum speciei, et sic imago hominis est in filio suo, qui ipsum in humana specie et figura imitatur, et hæc est perfecta imago : aut quantum ad signum tantum, et non quantum ad veritatem speciei, sicut imago hominis est in[4] statua lapidea ; et hæc

1. Parm. : « univocationis. »
2. « Rei ad rem coæquandæ, » etc. Migne.
3. « Imaginata et indiscreta similitudo. » Migne.
4. Parm. omittit : « in. »

est imperfecta imago. Et primo modo filius est imago patris, sicut in natura communicans; secundo autem modo imago Dei est in creaturis; et ideo creatura potest esse imago Dei, licet non perfecta.

Ad primum ergo dicendum, quod propheta loquitur contra idololatras, qui Deum in corporalibus figuris imaginari nitebantur; et ideo non est ad propositum.

Ad secundum dicendum, quod imago secundum perfectam rationem indicat proprietatem Filii; et sic creaturæ non convenit, sed secundum imperfectam significationem, ut sic nomen imaginis a Filio in creaturas descendat, sicut a Patre nomen paternitatis, ad Ephes., III.

Ad tertium dicendum, quod convenientia potest esse dupliciter : aut duorum participantium aliquod unum, et talis convenientia non potest esse Creatoris et creaturæ, ut objectum est; aut secundum quod unum per se est simpliciter, et alterum participat de similitudine ejus quantum potest; ut si poneremus calorem esse sine materia, et ignem convenire cum eo, ex hoc quod aliquid caloris participaret : et talis convenientia esse potest creaturæ ad Deum, quia Deus dicitur ens hoc modo quod est ipsum suum esse; creatura vero non est ipsum suum esse, sed dicitur ens, quasi esse participans; et hoc sufficit ad rationem imaginis.

Ad quartum dicendum, quod ad rationem imaginis non exigitur æqualitas æquiparantiæ, cum magni hominis in parva pictura imago exprimatur; sed exigitur æqualitas proportionis, ut scilicet eadem sit proportio partium ad invicem in imagine quæ est in imaginato : et talis æqualitas invenitur in anima respectu Dei : quia sicut ex Patre Filius, et ex utroque Spiritus sanctus, ita ex mente notitia, et ex utraque amor procedit.

Ad quintum dicendum, quod ubi est perfecta imaginis ratio, ibi est perfecta indiscretio et unitas, ut patet in Filio ad Patrem; creatura autem, quantum ad hoc quod Deum imitatur, non discernitur ab eo, sed quodammodo sibi unitur unitate convenientiæ, quamvis semper remaneat major differentia : et sic non ex toto tollitur ratio imaginis, sed solum imaginis perfectæ.

## *ARTICULUS II*

### *Utrum imago Dei inveniatur tantum in creaturis rationalibus*[1]

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non tantum in rationalibus creaturis imago Dei inveniatur. Ad rationem enim imaginis, qualis in creaturis esse potest, non exigitur perfecta similitudo, ut dictum est ; sed sufficit imperfecta imitatio. Sed quælibet creatura ex hoc esse habet quod divinam perfectionem imitatur. Ergo quælibet creatura dici debet ad imaginem Dei.

2. Præterea, dicit Boetius in lib. *De consolat. philosophiæ*, lib. III, metr. IX, col. 759, t. I, de Deo loquens :

« Mundum mente gerens, similique imagine formans. »

Sed quælibet creatura in esse prodiit ex hoc quod in mente divina per suam ideam gestabatur. Ergo quælibet creatura potest dici facta ad imaginem Dei.

3. Præterea, ubi est expressior similitudo, ibi magis salvatur ratio imaginis. Sed perfectio divinæ bonitatis expressius repræsentatur in toto universo quam in aliqua parte ejus. Ergo totum universum magis debet dici ad imaginem Dei quam aliqua creatura rationalis.

4. Præterea, Dionysius, in IV cap. *De div. nomin.*, §§ 1 et 4, col. 694, t. I, ostendit similitudinem divinæ bonitatis maxime apparere in radio solari. Sed expressio similitudinis causat imaginem. Ergo radius solaris debet dici esse ad imaginem Dei.

5. Præterea, illud quod maxime exprimit proprietatem alicujus, maxime videtur ad ipsum convenientiam habere. Sed in fine *Cæl. hierar.* dicit Dionysius, quod in igne maxime ostenduntur divinæ proprietates. Ergo ignis maxime debet dici ad imaginem Dei.

Sed contra, ex hoc anima dicitur imago Dei quia ejus capax est, ut Augustinus, lib. XIV *De Trinit.*, cap. VIII, col. 1044, t. VIII, dicit. Sed sola creatura rationalis est capax Dei. Ergo ipsa sola est ad imaginem Dei.

Præterea, quanto aliqua creatura est perfectior, tanto est Deo similior. Sed inter alias creaturas rationalis natura altissimum gradum tenet. In ipsa ergo præcipue imago Dei invenitur.

1. I. p. *Summæ theol.*, q. XCIII, art. 2.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod, ut dictum est, illa imitatio rationem imaginis constituit quæ est in aliquo ad speciem pertinente. Ex primo autem et communi nihil sortitur speciem, sed ex ultimo et proprio, sicut est differentia constitutiva. Consideratis autem divinæ bonitatis processibus in creaturis, quibus naturæ creatæ constituuntur in similitudinem naturæ increatæ, ultima invenitur intellectualis dignitatis participatio, et quæ omnes alias præsupponat : et ideo intellectualis natura attingit ad imitationem divinam, in qua quodammodo consistit species naturæ ejus ; et inde est quod in eadem operatione ponimus ultimam felicitatem intellectualis creaturæ, in qua est felicitas Dei, scilicet in contemplatione intellectiva ; et ideo sola intellectualis creatura rationabiliter ad imaginem Dei dicitur esse.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis quælibet creatura aliquid participet de ratione similitudinis divinæ, non tamen potest dici ejus imago ratione prædicta.

Ad secundum dicendum, quod similitudo operis potest dici ad operantem dupliciter : aut quantum ad id quod habet in natura sua, sicut homo generat hominem ; aut quantum ad id quod habet in intellectu suo, sicut artificiatum ab artifice in similitudinem artis suæ procedit. Utroque modo procedit creatura a Deo in similitudinem ejus. Primo modo, quia ab ente sunt entia, et a vivo viventia. Secundo modo, quia procedunt a rationibus idealibus. Cum ergo unaquæque res pertingat ad perfectam imitationem ejus quod est in intellectu divino, quia talis est qualem eam esse disposuit ; ideo quantum ad hunc modum similitudinis quælibet creatura potest dici imago ideæ in mente divina existentis ; unde dicit Boetius, in lib. *De Trinit.*, cap. II, col. 1250, t. II, quod formæ quæ sunt in materia possunt dici imagines, eo quod ab his formis venerunt quæ sine materia sunt ; sed quantum ad alium modum sola intellectualis natura pertingit ad ultimum gradum imitationis, ut dictum est ; et ideo ipsa sola dicitur imago Dei.

Ad tertium dicendum, quod similitudo divinæ bonitatis, quantum ad nobilissimas participationes ipsius, non resultat in universo nisi ratione nobilissimarum partium ejus, quæ sunt intellectuales naturæ : nec per se de toto potest dici, et primo, quod[1] non convenit sibi ratione omnium partium, ut in VI *Physic.* dicitur frequenter : et ideo universum non potest dici imago Dei, sed intellectualis natura.

1. Al. : « et primo, quia. »

Ad quartum dicendum, quod similitudo radii solaris ad divinam bonitatem tota attenditur quantum ad causalitatem, et non quantum ad dignitatem naturæ, quæ rationem imaginis perficit.

Ad quintum dicendum, quod proprietates divinæ ostenduntur in creaturis dupliciter : vel secundum similitudinem analogiæ, sicut vita, sapientia et hujusmodi, quæ analogice Deo et creaturis conveniunt, et sic divinæ proprietates præcipue ostenduntur in rationali natura ; vel secundum similitudinem proportionalitatis[1], secundum quod spirituales proprietates corporalibus metaphorice designantur, et hoc modo in igne ostenduntur proprietates divinæ, ut in I lib. dictum est[2]. Sed hæc similitudo non facit rationem imaginis ; unde Dionysius vocat eam, in II cap. *Cælest. hierar.*, col. 135, t. I, dissimilem similitudinem.

## *ARTICULUS III*

### *Utrum imago Dei magis reperiatur in angelis quam in hominibus*[3]

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod imago non magis in angelis quam in hominibus inveniatur. Ea enim quæ sequuntur naturam, æqualiter inveniuntur in omnibus habentibus naturam illam, ut risibile in hominibus. Sed esse ad imaginem Dei consequitur intellectualem naturam. Ergo in omnibus habentibus intellectum est æqualiter.

2. Præterea, secundum Augustinum, lib. XIV *De Trinit.*, cap. VIII, col. 1044, t. VIII, eo ipso est anima imago Dei quod capax ejus esse potest. Sed non magis capax Dei est angelus quam homo, cum in fruitione divinitatis homines angelis æquentur. Ergo esse ad imaginem non magis angelis quam hominibus convenit.

3. Præterea, ut dicit Augustinus, lib. LXXXIII *Quæst.*, quæst. LI, § 4, col. 33, t. VI, inter mentem nostram et Deum nihil est medium. Sed quod magis imitatur Deum, cadit medium inter ipsum et id quod minus imitatur ipsum. Ergo angelus non magis est ad imaginem Dei quam mens humana.

4. Præterea, ad Hebr., II, v. 9, dicit Glossa ord., col. 647, t. II, quod natura mentis humanæ quam Christus assumpsit, nihil post Deum est melius. Sed Christus assumpsit mentem

1. Parm. : « proportionis. »
2. Dist. XXXIII.
3. I p. *Summæ theolog.*, q. XCIII, art. 3.

ejusdem naturæ cum nostris mentibus. Cum ergo unumquodque tanto sit melius quanto expressiori imagine Deum imitatur, videtur quod esse ad imaginem non magis angelis quam hominibus conveniat.

5. Præterea, de beata Virgine dicit Hieronymus[1], *Sermo de Assumptione*, § 15, col. 138, t. XI, quod « exaltata est super choros angelorum ad cælestia regna. » Sed hoc non posset esse, si ipsa esset minus ad imaginem Dei quam angeli. Ergo cum ipsa vere et pure naturam humanam habeat, videtur quod imago non plus in angelis quam in hominibus inveniatur,

Sed contra est quod dicit Gregorius, XXXII *Moral.*. cap. XXIII, col. 664, et *Hom.* XXXIV *in Evang.*, § 7, col. 1249, t. II, quod angelus dicitur signaculum similitudinis, quia in eo divinæ imaginis similitudo magis insinuatur expressa. Sed secundum hoc aliquid dicitur esse magis ad imaginem, secundum quod expressius imago Dei in ipso relucet. Ergo angeli sunt magis ad imaginem Dei quam homo.

Similiter etiam videtur quod sit vir magis quam mulier per id quod I Corinth., XI, quidam gradus inter virum et mulierem constituitur, dum dicitur *vir imago Dei*, et mulier imago viri : et ita non in omnibus habentibus imaginem imago æqualiter invenitur.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod de imagine possumus loqui dupliciter : aut quantum ad id in quo proprie consistit imaginis ratio ; aut quantum ad id quod secundario assignatur similitudo imaginis : proprie enim et principaliter imago intellectualem naturam consequitur ; unde oportet quod ubi intellectualis natura perfectius invenitur, etiam ibi sit imago expressior : et sic cum natura intellectualis multo sit dignior in angelis quam in homine, eo quod propter obumbrationem intellectualis luminis homo rationalis dicitur, cum ratio sit quidam intellectus obumbratus ; oportet quod in angelis sit expressior Dei imago quam in anima, et in angelis superioribus quam in inferioribus, et in viro quam in muliere : quamvis illa diversitas sit minor quam prima, quia non sequitur diversitatem naturæ secundum speciem. Assignatur etiam imago Dei in homine, sed non ita proprie, quantum ad aliquas proprietates consequentes, sicut quod homo dominatur inferioribus creaturis, sicut etiam Deus in toto universo, et est quodammodo finis earum : et hoc innuitur Gen., I, 26, ubi post id quod dictum est : *Faciamus*

1. *Sermo de Assumpt.*, quibusvis criticis annuentibus, Heronymo adjudicatur.

*hominem ad imaginem et similitudinem nostram*, subjungitur : *Ut præsit* piscibus maris, et volatilibus cæli, et bestiis, universæque terræ, omnique reptili quod movetur in terra*. Et similiter sicut Deus est totus in qualibet parte universi, ita anima tota[1] in qualibet parte corporis ; et secundum hoc et hujusmodi alia nihil prohibet hominem magis ad imaginem Dei esse quam angelum. Sed hoc est secundum quid, et non simpliciter : quia judicium similitudinis vel diversitatis quod sumitur ab essentialibus rei, est multo firmius.

Ad primum ergo dicendum, quod ea quæ consequuntur naturam æqualiter inveniuntur in omnibus habentibus naturam illam æqualiter. Natura autem intellectualis non æqualiter invenitur in angelis et in hominibus, sed in angelis multo nobilior.

Ad secundum dicendum, quod imago invenitur in homine et in angelo quantum ad naturalia sua, non quantum ad habitum gratiæ vel gloriæ. Consideratis autem naturalibus angeli et hominis, magis est capax divinæ cognitionis angelus quam homo ; et quod homo ad æqualitatem angelorum perducitur in divina fruitione, est gratiæ, et non naturæ : et ideo objectio non procedit.

Ad tertium dicendum, quod inter mentem nostram et Deum nihil est medium quasi objectum beatitudinis, sed immediate in Deum nostra mens tendit, a quo etiam immediate per gratiam vivificatur ; et tamen est aliquid medium quantum ad gradum naturæ, scilicet angelica natura, ut patet ex Dionysio, VI cap. *Cælest. hierar.*, col. 178, t. I ; Augustinus etiam dicit, XII *Confess.*, cap. VII, col. 828, t. I, angelum prope Deum factum, et materiam prope nihil. Et ideo objectio nulla est.

Ad quartum dicendum, quod natura humana quam Christus assumpsit est multo nobilior quam quælibet creatura ; sed hoc habet ex unione divinitatis, et non ex principiis essentialibus ; et ideo non sequitur similis ratio de mentibus humanis non unitis. Assumpsit enim Dei Filius humanam naturam, ut Damascenus, lib. III, cap. XI, col. 1023, t. I, dicit, in atomo, id est in individuo, et non in specie ; et sic etiam natura mentis humanæ in Glossa prædicta[2] accipitur.

Ad quintum dicendum, quod exaltatio beatæ Virginis super choros angelorum non fuit naturæ, sed gratiæ ; et ideo per hoc nihil probatur.

* *Et præsit.*
1. Parm. omittit : « tota. »
2. Al. : « in gloria prædicta. »

## ARTICULUS IV

### *Utrum imago et similitudo convenienter distinguantur in Littera*[1]

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter imago et similitudo in *Littera* distinguantur. Illud enim quod ponitur in definitione alicujus ut genus, non distinguitur ab ipso, sicut animal ab homine. Sed secundum Hilarium, lib. *De synod. advers. Arian.*, § 13, col. 490, t. II : « Imago est rei ad rem coæquandam[2] imaginata et indiscreta similitudo. » Ergo imago et similitudo distingui non debent.

2. Præterea, secundum quorumdam opinionem in gratuitis creatus non est. Sed innocentia et justitia ad gratiam pertinent. Ergo inconvenienter similitudo, in qua homo factus est, per justitiam et innocentiam exponitur in *Littera*.

3. Præterea, cognitio et amor nominant actum vel passionem. Sed actus et passio non semper remanent in anima[3]. Cum ergo imago semper maneat, videtur quod inconvenienter imago secundum dilectionem vel cognitionem assignetur.

4. Præterea, amor ad voluntatem pertinet. Voluntas autem est pars imaginis. Ergo inconvenienter distinguitur similitudo ab imagine per hoc quod similitudo in amore virtutis consistit.

5. Præterea, voluntas ad cognitionem non pertinet, et tamen pars imaginis ab Augustino ponitur, XI *De Trinit.*, cap. III et IV, col. 988, et lib. XIV, cap. VIII, col. 1044, t. VIII. Ergo videtur quod inconvenienter dicatur imago ad cognitionem veritatis pertinere.

6. Præterea, natura intellectualis ad essentiam animæ pertinet. Sed naturam intellectualem sequitur imago, ut dictum est. Ergo videtur inconvenienter dici quod similitudo ad essentiam pertineat, imago vero ad alia quæ sunt in anima.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod in ratione imaginis includitur similitudo, et non e converso ; unde, si similitudo contra imaginem distinguatur, oportet specialiter sumi similitudinem quæ deficit a ratione imaginis : sicut proprium condividitur definitioni, non secundum nomen commune quod de definitione prædicatur, sed secundum illam rationem determinate acceptam qua deficit a perfec-

1. I p. *Summæ theol.*, q. XCIII, art. 9.
2. « Coæquandæ. » Migne.
3. Parm. : « animo. »

tione definitionis. Cum ergo imago importet imitationem in his quæ pertinent ad speciem demonstrandam, oportet quod similitudo accipiatur in eo quod deficit a demonstratione specialis naturæ. Hoc autem contingit dupliciter : aut quia est prius et communius quam sit natura speciei, sicut proprietates consequentes naturam generis ; aut quia est posterius his quæ speciem demonstrant, ut accidentia consequentia principia individui. Si ergo accipiatur defectus primo modo, sic est ultima distinctio quæ in *Littera* assignatur : secundum hoc enim dicitur similitudo secundum convenientiam in illis quæ consequuntur essentiam, inquantum est essentia, et non inquantum est intellectualis, ut incorruptibile et indivisibile, et hujusmodi ; imago autem attenditur secundum ea quæ proprie intellectualem naturam consequuntur. Si autem attendatur defectus ex hoc quod est posterius, hoc est dupliciter : quia aut hoc est secundum ordinem potentiæ naturalis ad potentiam, et sic primum demonstrans naturam intellectualem est potentia cognoscitiva et actus ejus, et posterius erit voluntas et actus ejus, quæ consequitur apprehensionem cognoscitivæ virtutis : et sic erit secunda distinctio, quia imago pertinebit ad cognitionem veritatis, quæ est primum demonstrans naturam intellectualem, similitudo autem ad amorem virtutis ; aut secundum ordinem potentiæ ad habitum, et sic erit prima distinctio, secundum quod imago pertinet ad potentias, scilicet memoriam, intelligentiam et voluntatem ; similitudo vero ad habitus consequentes, scilicet innocentiam et justitiam.

Ad primum ergo dicendum, quod similitudo communiter sumpta non dividitur contra imaginem ; sed similitudo deficiens a ratione imaginis, sicut proprium contra definitionem.

Ad secundum dicendum, quod etiamsi ponatur homo non creatus in habitibus gratuitis, constat tamen eum esse creatum in habitibus naturalibus integris et perfectis : et quantum ad hoc similitudo attenderetur.

Ad tertium dicendum, quod potentiæ innotescunt per actus et passiones : et ideo per cognitionem et amorem debet intelligi potentia cognoscitiva et amativa, quæ est voluntas.

Ad quartum dicendum, quod ratio illa non valet, quia procedit ex diversis distinctionibus : nec est inconveniens ut secundum unam distinctionem aliquid pertineat ad imaginem, et secundum aliam pertineat ad similitudinem : quia in una comparatione potest aliquid accipi ut prius aliquo, quod in alia accipitur ut posterius respectu alterius : secundum quem modum possunt comparari potentiæ intellectivæ

naturæ ad habitus, quibus inveniuntur priores, vel una ad alteram, et sic est una prior altera. Et ita sicut aliquid est prius et posterius in diversa comparatione[1] acceptum, ita etiam potest ad imaginem et similitudinem pertinere ratione prædicta.

Et similiter dicendum est ad quintum.

Ad sextum dicendum, quod intellectualitas, quamvis pertineat ad essentiam naturæ intellectualis, non tamen est de ratione essentiæ inquantum essentia : et ideo non pertinet ad similitudinem, quæ assignatur secundum communes differentias entis, scilicet simplex et compositum, corruptibile et incorruptibile, et hujusmodi.

## EXPOSITIO TEXTUS

« Quare creatus sit homo », id est causa finalis hominis, et « qualiter institutus », quia ex anima et corpore : hæc duo in prima distinctione hujus libri dicta sunt ; « et qualiter et quomodo factus », hic incipit hinc[2] prosequi ; « deinde qualiter sit lapsus », hoc prosequitur XXI distinctione, et deinceps ; « postremo qualiter et per quam sit reparatus », hoc in III lib. et in IV.

« Quæ in mente rationali naturaliter sunt. » Hoc potest intelligi etiam de habitibus gratuitis, ad quos anima naturaliter est ordinata, non quod per principia naturæ causentur ; vel potest intelligi de habitibus innatis, sicut Philosophus in VI *Ethic.*, cap. XI, ponit etiam quasdam virtutes naturales. « Imago ergo[3] pertinet ad formam », scilicet specialem ; « similitudo ad naturam », scilicet communem : et hoc secundum ultimam distinctionem quam posuit.

« Quocirca homo et imago est, et ad imaginem. » Ratio hujus est, quia hæc præpositio « ad » notat distantiam : quia, ut dicit Augustinus, Filius est imago Patris nulla ex parte ei dissimilis : ideo ita dicitur imago quod non ad imaginem ; homo autem, quia ipse Deum imitatur in natura intellectuali et a perfecta imitatione Filii distat, in quam tamen tendit ut potest, ideo imago dicitur et ad imaginem.

1. Parm. : « aliqua... diversimode. »
2. Parm. omittit : « hinc. »
3. Parm. non edidit in hac expositione, ut verba ipsius Magistri : « Imago ergo pertinet ad formam, » nec : « similitudo ad naturam. »

# DISTINCTIO XVII

*Hic de creatione animæ, utrum de aliquo facta sit, vel non, et quando facta ; et quam gratiam habuerit in creatione.*

Hic de origine animæ plura quæri solent, scilicet unde creata fuerit, et quando, et quam gratiam habuerit in creatione. Sicut hominis formatio secundum corpus describitur, cum dicitur, Genes., II, 7 : *Formavit Deus hominem de limo terræ*, ita ejusdem secundum animam describitur factura, cum subditur : *Et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ.* Corpus enim de limo terræ formavit Deus, cui animam inspiravit ; vel, secundum aliam litteram, flavit, vel sufflavit : non quod faucibus sufflaverit, vel manibus corporeis corpus formaverit : spiritus enim Deus est, nec lineamentis membrorum compositus est. Non ergo corporaliter putemus Deum corporeis manibus formasse corpus, vel faucibus inspirasse animam ; sed potius hominem de limo terræ secundum corpus formavit, jubendo, volendo : id est, voluit, et verbo suo jussit ut ita fieret. « Et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ ; » id est, substantiam animæ in qua viveret creavit, non de materia aliqua corporali vel spirituali, sed de nihilo. Putaverunt enim quidam hæretici Deum de substantia sua animam creasse, verbis Scripturæ pertinaciter inhærentes, quibus dicitur : *Inspiravit*, vel sufflavit, *in faciem ejus spiraculum vitæ.* Cum flat, inquiunt, vel spirat homo, de se flatum emittit. Sic ergo cum dicitur Deus flasse vel inspirasse spiraculum in faciem hominis, ex se spiritum hominis emissise intelligitur, id est de sua locutione substantiam. Qui hoc dicunt, non capiunt tropice dictum esse. Sufflavit, vel flavit[2], id est, flatum hominis, scilicet animam fecit ; flare enim est flatum facere, et flatum facere est animam facere. Unde Dominus per Isaiam, cap. VII : *Omnem flatum ego feci.* Non sunt ergo audiendi qui putant animam esse partem Dei. Si enim hoc esset, nec a se nec ab alio decipi posset, nec ad malum faciendum vel patiendum compelli, nec in melius vel deterius mutari. Flatus ergo quo hominem animavit, factus est a Deo, non de Deo, nec de aliqua materia, sed nihilo.

1. Al. deest « vel flavit ».

*Hic quæritur, quando facta sit anima, an extra corpus, an in corpore.*

Sed utrum in corpore an extra corpus, etiam inter doctores scrupulosa quæstio est. Augustinus enim, *Super Genesim*, lib. VII, cap. xxiv, xxvii et xxviii, col. 368, t. III, tradit animam cum angelis sine corpore fuisse creatam, postea vero ad corpus accessisse : neque compulsa est incorporari, sed naturaliter illud voluit ; id est, sic creata fuit ut vellet, sicut naturale nobis est velle vivere. Male autem autem velle vivere, non naturæ, sed voluntatis est perversæ. Alii vero dicunt animam primi[1] hominis in corpore fuisse creatam, ita exponentes verba illa : *Inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ ;* id est, animam in corpore creavit, quæ totum corpus animaret. Faciem tamen specialiter expressit, quia hæc pars sensibus ornata est ad intuenda superiora. Sed quidquid de anima primi hominis æstimetur, de aliis certissime sentiendum est quod in corpore creentur. Creando enim infundit eas Deus, et infundendo creat. Dicendum est etiam animam illam non sic esse creatam ut præscia esset operis futuri justi vel injusti.

*In qua ætate Deus hominem fecerit. In ætate virili factus est homo secundum superiores causas.*

Solet etiam quæri utrum Deus hominem repente in virili ætate fecerit, an perficiendo et ætates augendo, sicut nunc format in matris utero. Augustinus, *Super Genes.*, lib. VI, cap. xiii, etc., col. 348, t. 3, dicit quod Adam in ætate virili continuo factus est, et hoc secundum superiores, non inferiores causas, id est secundum voluntatem et potentiam Dei, quam naturæ generibus non alligavit ; qualiter et virga Moysi conversa est in draconem. Nec enim talia contra naturam fiunt, nisi nobis, quibus aliter naturæ cursus innotuit : Deo autem natura est quod facit. Non ergo contra dispositionem suam illud fecit Deus. Erat enim in prima causarum[2] conditione sic hominem posse fieri ; sed non ibi erat necesse ut sic fieret : hoc enim non erat in conditione creaturæ, sed in beneplacito Creatoris, cujus voluntas necessitas est. Hoc enim necessario futurum est quod vult et præscit. Multa vero secundum inferiores causas futura sunt : sed in præscientia Dei futura non sunt. Si autem aliter ibi futura sunt potius futura sunt sicut ibi sunt ubi præscit ille qui non potest falli. Sic ergo factus est Adam non secundum inferiores causas, quia non erat in rerum causis seminalibus ut ita fieret, sed secundum superiores non contra naturam operantes, quia in rerum causis naturalibus erat ut ita posset fieri.

1. Al. : « primam. »
2. Al. : « creaturarum. »

*Quod homo extra paradisum creatus, in paradiso sit positus et quare ita factum sit.*

Hominem autem ita formatum tulit Deus, ut Scriptura docet, et posuit in paradiso voluptatis, quod plantaverat in principio. His verbis aperte Moyses insinuat quod homo extra paradisum creatus, et postmodum in paradiso sit positus : quod ideo factum dicitur, quia non erat permansurus in eo, vel ut non naturæ, sed ut gratiæ hoc assignaretur. Intelligitur autem paradisus localis et corporalis, in quo homo locatus est. Tres enim generales de paradiso sententiæ sunt[1]. Una eorum qui corporaliter intelligi volunt tantum. Altera eorum qui spiritualiter tantum. Tertia eorum qui utroque modo paradisum accipiunt. Tertiam mihi placere fateor, ut homo in paradiso corporali sit positus : qui ab illo principio plantatus accipi potest quo terram omnem, remotis aquis, herbas et ligna producere jussit : qui, etsi præsentis Ecclesiæ vel futuræ typum tenet, ad litteram tamen intelligendum est esse locum amœnissimum, fructuosis arboribus opacatum[2], magnum et magno fonte fecundum. Quod autem dicimus *a principio*, antiqua translatio dicit *ad orientem*. Unde volunt quidam[3] in orientali parte esse paradisum longo interjacente spatio vel maris, vel terræ, a regionibus quas incolunt homines, secretum, et in alto situm usque ad lunarem circulum pertingentem : unde nec aquæ diluvii illuc pervenerunt.

*De lignis paradisi, inter quæ erat lignum vitæ, et lignum scientiæ boni et mali.*

In hoc autem paradiso erant ligna diversi generis : inter quæ unum erat quod vocatum est lignum vitæ, alterum vero lignum scientiæ boni et mali. Lignum vitæ dictum est, sicut docet Beda, lib. I *Hexaem.*, col. 44, t. II, et Strabus, in Glos. ord., col. 86, t. I, quia divinitus accepit hanc vim ut qui ex ejus fructu comederet, corpus ejus stabili sanitate et perpetua soliditate firmaretur, nec ulla infirmitate vel ætatis imbecillitate in deterius vel in occasum laberetur. Lignum autem scientiæ boni et mali[4] non a natura hoc nomen accepit, sed ab occasione rei postea secuturæ[5]. Arbor enim illa non erat mala ; sed scientiæ boni et mali ideo dicta est quod post prohibitionem erat illa transgressio futura, qua homo experiendo

1. Aug., lib. VIII *De Gen. ad litt.*, cap. I. col. 371, t. 3. Parm. : « cap. IX. »
2. Al. deest « opacatum ».
3. Vide Bedam in lib. I *Hexaem.*, col. 43, t. 2 ; Rabanum ; Strabum, in Glossa ordin., col. 86, t. 1.
4. Aug., lib. VIII *De Gen. ad litt.*, cap. VI, XIII, XIV, col. 377, t. 3.
5. Al. : « secutæ. »

disceret quid esset inter obedientiæ bonum et inobedientiæ malum. Non ergo de fructu qui nasceretur inde positum est illud nomen, sed de re transgressionem secuta. Cognovit enim homo, prius quam tangeret hoc lignum, bonum et malum; sed bonum per prudentiam et experientiam, malum vero per prudentiam tantum : quod etiam per experientiam novit usurpato ligno vetito : quia per experientiam mali didicit quid sit inter bonum obedientiæ et malum inobedientiæ. Si vero primi parentes obedientes essent, nec contra præceptum[1] peccassent; non ideo tamen minus diceretur lignum scientiæ boni et mali : quia hoc ex ejus tactu accideret, si usurparetur. A ligno ergo homo prohibitus est, quod malum non erat, ut ipsa præcepti observatio bonum illi esset, transgressio malum. Nec melius consideratur quantum malum sit inobedientia quam hoc modo, cum ideo scilicet reus factus esse homo intelligitur, quia prohibitus rem tetigit quam si non prohibitus tetigisset, non peccasset, non pœnam sensisset. Si enim venenosam herbam prohibitus tetigeris, pœna sequitur; et si nemo prohibuisset, similiter sequeretur. Si etiam prohibetur res tangi, quæ non tangenti tantum, sed prohibenti obest, sicut aliena pecunia; ideo prohibitum est peccatum, quia prohibenti est damnosum. Cum vero tangitur quod nec tangenti obest, si non prohibetur, nec cuilibet, si tangatur, ideo prohibetur, ut per se bonum obedientiæ, malum inobedientiæ monstretur. Sicut primus homo a re bona prohibitus, pœnam incurrit; ut non ex re mala, sed ex inobedientia pœna esse monstretur, sicut ex obedientia palma.

## DIVISIO TEXTUS

Ostenso quod homo prodiit a Deo in similitudinem ejus, sicut a causa quodammodo univoca, hic determinat productionem hominis in se, secundum quod ex suis partibus constat; et dividitur hæc pars in duas : in prima determinat productionem viri; in secunda productionem mulieris, XVIII dist., ibi : « In eodem quoque paradiso mulierem formavit Deus de substantia viri. » Prima in duas : in prima determinat constitutionem hominis; in secunda determinat locum qui sibi constituto in esse assignatus est, sicut etiam in naturalibus rei generatæ debetur aliquis locus, ibi : « Hominem autem ita formatum tulit Deus, ut Scriptura docet, et posuit in paradiso voluptatis. » Prima in duas : in prima determinat productionem hominis ex parte animæ; in secunda ex parte corporis, ibi : « Solet quæri utrum Deus hominem repente in virili ætate fecerit. » Circa primum tria facit : primo deter-

1. Al. : « peccatum. »

minat animæ productionem a Deo ; secundo excludit circa hoc quorumdam errores ; unum ex parte creantis, ibi : « Non ergo carnaliter putemus Deum corporis manibus formasse corpus » ; alterum ex parte creati, ibi : « Putaverunt enim quidam hæretici Deum de sua substantia animam creasse. » Tertio determinat quamdam dubitationem, ib : « Sed utrum in corpore an extra corpus, etiam inter doctores scrupulosa quæstio est. »

« Hominem autem ita formatum tulit Deus, ut Scriptura docet, et posuit in paradiso voluptatis. » Hic determinat locum qui homini creato est assignatus, scilicet paradisum, et dividitur in duas partes : in prima describit paradisum ; in secunda ligna paradisi, ibi : « In hoc autem paradiso erant ligna diversi generis. »

## QUÆSTIO PRIMA

Hic duo quæruntur : primo de creatione ejus ex parte animæ[1] ; secundo de formatione ejus ex parte corporis.

Circa primum quæruntur tria : 1° utrum anima humana sit de essentia divina ; 2° si non, utrum sit de aliqua materia creata ; 3° utrum anima extra corpus creata sit.

### *ARTICULUS PRIMUS*

### *Utrum anima humana sit de essentia divina*[2]

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod anima sit de essentia divina, per id quod habetur Genes., II, 7 ; *Inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ.* Sed illud quod inspirat aliquid, flatum de se emittit. Ergo anima est de essentia Dei.

2. Præterea, dicitur Act. XVII, 28 : *Nos enim genus Dei sumus**. Hoc autem non convenit homini nisi secundum animam, qua ab aliis sensibilibus secernitur. Ergo videtur quod anima sit de genere[3] naturæ divinæ.

3. Præterea, cum naturalis operatio consequatur naturam, oportet ea quæ in operatione conveniunt, in natura vel essentia convenire. Sed anima rationalis convenit in operatione intellectus cum Deo, ut Philosophus, in X *Ethic.*, cap. VIII vel XII, dicit. Ergo communicat cum ipso in essentia.

* *Ipsius enim et genus sumus.*
1. Al. : « corporis. »
2. I p. *Summæ theol*, q. XC, art. 1.
3. Parm. : « substantia. »

4. Præterea, omne quod intelligitur, intelligitur per similitudinem vel identitatem ; oportet enim quod intellectus in actu sit intellectum in actu, quod non contingit, nisi vel quia sunt idem per essentiam, sicut Deus seipsum intelligit, vel quia similitudo intellecti recipitur in intelligente, ut perfectio ejus. Sed intellectus noster intelligit Deum, et similiter materiam primam. Ergo vel per similitudinem, vel per identitatem. Sed hoc non potest esse per similitudinem abstractam ab eis, quia a simplicissimo nihil potest abstrahi. Ergo oportet quod intelligat ipsa per identitatem ; et sic est idem per essentiam Deus, et materia prima, et anima intellectiva.

5. Præterea, quæcumque sunt et nullo modo differunt, sunt penitus idem. Sed intellectus, et materia prima, et Deus sunt, et nullo modo differunt. Ergo sunt penitus idem. Probatio mediæ quantum ad secundam partem : quia prima constat. Quæcumque differunt, aliqua differentia differunt ; sed omne quod differt ab altero aliqua differentia est compositum ex differentia et quodam alio. Cum ergo prædicta tria sint penitus simplicia, videtur quod nullo modo differant.

6. Præterea, illud quod participatur ab esse cujuslibet rei est de essentia cujuslibet rei. Sed, sicut dicit Dionysius in IV cap. *De divin. nomin.*, col. 694, t. I, participatione divinæ bonitatis anima et omnes aliæ res sunt, et bonæ sunt. Ergo videtur quod divina bonitas sit essentia cujuslibet animæ[1]. Sed divina bonitas est sua essentia. Ergo essentia divina est ipsa essentia animæ, vel aliquid ejus.

Sed contra, illud quod est in se tantum actus non est possibile ad speciem alteram, vel ad esse aliud. Sed essentia divina est actus purus, cui nulla potentia permiscetur. Ergo non est possibilis ad hoc ut transformetur in naturam animæ vel alicujus alterius, vel additionem aliquam recipiat.

Præterea, ei quod est actus purus non admiscetur aliqua privatio : quia privatio est ejus quod est natum haberi, et nondum habetur. Sed animæ adjunguntur multi defectus vel privationes, ut ignorantia, malitia, et hujusmodi. Ergo anima non est de essentia divina.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod quorumdam antiquorum philosophorum error fuit, quod Deus esset de essentia omnium rerum : ponebant enim omnia esse unum simpliciter, et non differre, nisi forte secundum sensum vel æstimationem, ut Parmenides dixit ; et illos etiam antiquos philosophos

1. Parm. addit. : « et cujuslibet rei. »

secuti sunt quidam moderni, ut David de Dynanno[1]. Divisit enim res in partes tres, in corpora, animas et substantias æternas separatas ; et primum indivisibile, ex quo constituuntur corpora, dixit « yle[2] » ; primum autem indivisibile, ex quo constituuntur animæ, dixit « noym[3] », vel mentem ; primum autem indivisibile in substantiis æternis dixit « Deum » ; et hæc tria esse unum et idem : ex quo iterum consequitur esse omnia per essentiam unum ; quod et sensui contradicit, et a philosophis sufficienter improbatum[4] est.

Alii vero minus errantes dixerunt Deum esse non quidem essentiam omnium, sed substantiarum intellectivarum, considerantes similitudinem operationis, et dignitatem intellectus, et immaterialitatem ejus ; quod[5] ortum habere potuit ex opinione Anaxagoræ, qui posuit intellectum moventem omnia ; et fulcimentum habere potuit ex auctoritate Genesis, I, inducta, male intellecta. Hoc[6] etiam fidei contrariatur, et philosophorum dictis, qui substantias intellectuales in diversis ordinibus constituunt, et intellectum humanum ultimum in ordine omnium intellectualium, inter quos primum ponunt intellectum divinum : et hunc quidem esse omnino immobilem, et fides tenet, et ratio demonstrat ; anima autem humana aliquo modo variabilis est, scilicet secundum virtutem et vitium, et scientiam et ignorantiam.

Horum autem omnium errorum et plurium hujusmodi[7] unum videtur esse principium et fundamentum, quo destructo, nihil probabilitatis remanet. Plures enim antiquorum ex intentionibus intellectis judicium rerum naturalium sumere voluerunt[8] : unde quæcumque inveniuntur convenire in aliqua intentione intellecta, voluerunt quod communicarent in una re : et inde ortus est error Parmenidis et Melissi, qui videntes ens prædicari de omnibus, locuti sunt de ente sicut de una quadam re, ostendentes ens esse unum et non multa, ut eorum rationes indicant in I *Physic.* recitatæ. Ex hoc etiam secuta est opinio Pythagoræ et Platonis, ponentium mathematica et intelligibilia principia sensibilium : ut quia numerus invenitur in his et illis, quæ communicant in numero,

1. Parm. : « Dinando » ; al. : « de divinando. »
2. Vel « hylen, » ut Nicolaï legit, materiamque significat.
3. Nicolaï : « noun. »
4. Parm. : « Verumtamen hæc positio et sensui... improbata. »
5. Parm. : « qui error. »
6. Parm. : « Sed hoc. »
7. Parm. : « similium. »
8. Parm. : « volunt. »

sicut[1] in quadam essentia una[2]; et similiter quia Socrates et Plato sunt homo, quod sit unus homo per essentiam, qui de omnibus prædicatur. Ex hoc etiam procedunt plures rationes Avicebronis in libro *Fontis vitæ*, qui semper unitatem materiæ venatur ex æquali communitate prædicationis. Ex hoc etiam derivatur opinio quæ dicit unam essentiam generis esse in omnibus speciebus re, non tantum secundum rationem. Sed hoc fundamentum est valde debile : non enim oportet, si hoc est homo et illud homo, quod eadem sit humanitas numero utriusque, sicut in duobus albis non est eadem albedo numero ; sed quod hoc similetur illi in hoc quod habet humanitatem sicut illud ; et[3] intellectus accipiens humanitatem non secundum quod est hujus, sed ut est humanitas, format intentionem communem omnibus : et ita etiam non est necessarium, si in anima est natura intellectualis et in Deo, quod sit eadem intellectualitas utriusque per essentiam, vel quod[4] per quam eamdem essentiam utrumque dicatur ens.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut Augustinus dicit, VII *Super Gen.*, c. II, etc., col. 356, t. III, illa auctoritas non cogit ponere animam de substantia Dei esse. Primo, quia hoc quod homo flando emittit, est de aere exteriori quem respirando attraxit, non de substantia ejus. Secundo, quia etsi esset de substantia sufflantis, nullo modo esset de substantia animæ, etsi etiam poneretur de substantia corporis. Deus autem hoc modo se habet ad totum universum regendo ipsum, sicut anima ad corpus ; unde non sequitur animam hominis esse de substantia Dei. Tertio, quia anima tantummodo corpori dominatur, unde flatum non nisi de corpore facere potest ; Deus autem est supra omnem naturam ; unde non oportet ut de corporalibus elementis animam faciat ; sed de nihilo eam creat immensitate potestatis suæ ; unde figurative dicitur flare, quasi flatum faceret. Isaiæ, LVII, 16 : *Omnem flatum ego feci**.

Ad secundum dicendum, quod dicimur nos esse genus Dei quantum ad animam, non ita quod anima sit de divina essentia, sed quia participat naturam intellectualem quæ

* *Flatus ego faciam.*
1. Parm. : « sint etiam in quadam. »
2. Parm. : « essentia unum. »
3. Parm. : « unde. »
4. Parm. omittit : « vel quod. »

etiam in Deo est ; secundum quod etiam dicitur ad imaginem Dei.

Ad tertium dicendum, quod cum anima non habeat eamdem operationem numero quam Deus habet, sed similem, non sequitur quod habeat eamdem naturam, sed similem : nec ex tali similitudine unitas essentiæ concludi potest, ut dictum est.

Ad quartum dicendum, quod intellectus creatus intelligit Deum non per identitatem naturæ, sed per unionem ad ipsum, quæ est vel per aliquam similitudinem non quidem abstractam, sed effluxam a Deo in intellectum ; et hunc modum intelligendi vocat Avicenna, *De intellig.*, cap. IV, part. II, per impressionem, dicens intelligentias in nobis esse ex hoc quod impressiones earum in nobis sunt : vel per unionem ad ipsam essentiam lucis increatæ, sicut erit in patria. Materia autem prima cognoscibilis est, non per aliquam speciem ab ipsa receptam, sed per analogiam ad formam, ut dicitur in I *Physic.*, text. 69 ; et ideo est de illis quæ suo defectu perfecte intelligi non valent, ut dicit Boetius in lib. *De duadus naturis*.

Ad quintum dicendum, quod, secundum Philosophum in X *Metaphys.*, text. 12, non est idem esse diversum et esse differens : quia differens ad aliquid dicitur, unde oportet omne differens, proprie loquendo, aliquo differre ; diversum autem absolute dicitur ; unde quæ diversa sunt, non oportet aliquo diversa esse, sed seipsis : si enim oporteret omnia diversa in aliquo differre, in infinitum abiretur ; et ideo oportet devenire ad prima simplicia, quæ seipsis diversa sunt, ut patet in differentiis, quibus species distinguuntur. Si ergo differens stricte sumatur secundum prædictam acceptionem, sic prima propositio falsa est, eo quod aliqua non differunt quæ diversa sunt. Idem autem non differenti sed diverso opponitur. Si autem sumatur differens large pro diverso et differenti, sic propositio vera est, sed media est falsa, ut ex prædictis patet.

Ad sextum dicendum, quod creaturæ non dicuntur divinam bonitatem participare quasi partem essentiæ suæ, sed quia similitudine divinæ bonitatis in esse constituuntur, secundum quam non perfecte divinam bonitatem imitantur, sed ex parte.

## *ARTICULUS II*

### *Utrum anima humana sit constituta ex aliqua materia*[1]

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod anima ex aliqua materia constituta sit. Omne enim quod est hoc aliquid in natura, est compositum ex materia, ut in II *De anima* patet. Sed anima rationalis est hujusmodi : quia est per se sine corpore existens, ab alia anima ejusdem speciei numero distincta. Ergo, etc.

2. Præterea, in quocumque inveniuntur proprietates materiæ, oportet materiam inveniri, cum proprietates rei a re non separentur. Sed in anima inveniuntur quædam proprietates materiæ, ut subjici, recipere, pati, et hujusmodi. Ergo videtur quod sit ex materia composita.

3. Præterea, secundum Philosophum in II *Metaph.*, necesse est imaginari materiam in re mota. Sed animæ mutabilitas ostenditur ex hoc quod vitiis et fallaciis deformis redditur ; formatur autem virtutibus veritatisque doctrina, secundum Augustinum, VII *Super Genes. ad litt.*, cap. vi, col. 359, t. III. Ergo in anima est materia.

4. Præterea, secundum Philosophum in VIII *Metaph.*, text. 3, nullius agentis actio terminatur nisi ad compositum. Sed actio creantis Dei terminatur ad animam, quam in esse producit. Ergo est ex materia et forma composita.

5. Præterea, nihil vivit seipso nisi Deus. Sed anima non tantum vivificat corpus, sed etiam vivit. Ergo seipsa non vivit, sed aliquo sui. Sed omne illud in quo est principium vitæ et recipiens vitam, est ex materia et forma compositum. Ergo, etc.

6. Præterea, in omni creato differt quod operatur et quo operatur : quia solum primo agenti convenit per essentiam agere ; aliis autem per participationem alicujus quod ad essentiam additur. Sed anima habet operationes proprias, et sic illis operationibus ipsa est operans. Ergo non est quo operatur : et sic non videtur esse forma simplex, sed materiam habens : quia forma est principium quo operatio producitur.

Sed contra, quanto aliquid est propinquius uni primo et simplici, tanto magis est unum et simplex, ut in lib. *De causis*, prop. 17 et 31, dicitur. Sed inter formas naturales anima Deo est propinquior. Ergo cum aliæ formæ sint simplices, multo fortius anima.

1. I. p *Summæ theolog.*, q. lxxv, art. 5.

Præterea, formæ substantialis non est forma substantialis, sicut nec qualitatis qualitas. Sed omne quod habet materiam habet etiam substantialem formam dantem esse materiæ. Cum ergo anima sit forma substantialis, videtur quod ex materia composita non sit.

Præterea, Augustinus, VII *Super Genes. ad litt.*, cap. VI, etc., col. 358, t. III, deducendo per singula, ostendit animam ex materia non esse factam. Non enim potest facta fuisse ex materia spirituali rationali. Quia si natura rationalis ex qua fit, beata fuisset, non in pejus immutata esset[1], quia materia, cum formatur a Deo, in melius formatur. Si vero misera fuit, oportet quod præcesserit culpa ; quod est contra Apostolum, Roman., IX, 12 : *Cum nondum aliquid boni egissent aut mali*, etc Si autem nec beata nec misera, tunc usum rationis nondum habebat, sicut in pueritia contingit, et sic otiosa erat. Similiter nec ex materia spirituali irrationali : quia hoc esset propinquum opinioni quæ ponit animarum de corpore in corpus transitum, et[2] pejus ahduc, quia illa positio non dicit animam bestiæ in hominem transire, sed e converso. Similiter nec ex materia corporali : non enim ex eodem facta est anima ex quo facta est caro. Et præterea, cum anima aliquid intelligit, ab omnibus corporalibus se retrahit : quod non contingeret, si de natura corporis esset. Sed ex omnibus prædictis sic potest argui : Omne quod habet materiam, secundum Augustinum, dicitur ex materia factum, quamvis materia tempore non præcesserit. Si ergo anima non potest dici facta ex materia, ut probatum est, anima materiam non habet.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod mihi non videtur in anima vel in aliqua spirituali substantia aliquo modo esse materiam ; sed ipsas esse simplices formas et naturas, quamvis quidam aliter dicant. Et præter alias rationes quibus hoc de angelis impossibile videtur, ut supra, distinct. IV, dictum est, etiam quadam speciali ratione materia a ratione animæ secluditur ; cum enim anima sit forma corporis, oportet quod vel secundum totam essentiam suam sit corporis forma, vel secundum partem essentiæ suæ[3]. Si secundum essentiam suam totam, impossibile est quod pars essentiæ suæ[4] sit materia : quia id quod in se est potentia pura, non

1. Al. : « in pœnis imitata esset. »
2. Parm. addit : « sic. »
3. Al. : « vel tota essentia sua sit corporis forma vel partem essentiæ suæ. »
4. Parm. omittit : « suæ. »

potest esse forma vel actus alicujus ; omnis autem potentia in genere substantiæ est potentia pura, quia est immediatum subjectum substantialis formæ et generationis, ut in I *De gener.*, text. 1, dicitur. Si autem secundum partem substantiæ suæ est forma corporis, per quam est in actu, et non secundum alteram quæ est materia ejus, sequuntur duo inconvenientia. Unum est quod unus actus numero est forma diversarum materiarum, scilicet materiæ corporalis et materiæ spiritualis, ex qua essentia animæ constituitur. Aliud est quod in potentiis non unius generis est unus actus perficiens ; corporalis enim materia et spiritualis non possunt esse unius rationis. Et præterea illud tantum[1] quod est actus corporis viventis, animam vocamus. Ex simili ratione Avicenna ostendit, in sua *Metaph.*, tract. IX, cap. IV, intelligentias esse simplices. Nec tamen negamus animam rationalem quemdam modum compositionis habere, scilicet ex esse et quod est, ut supra, dist. III « De angelis », et in I, dist. VIII, de ipsa anima expositum est, qui tamen compositionis modus in aliis formis non invenitur, quia non possunt esse subsistentes quasi in esse suo, sed sunt per se[2] compositi : et in hoc anima deficit a simplicitate divina. Hoc etiam in I, dist. VIII, plenius expositum est.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc aliquid in natura potest dici ex duobus. Aut ex eo quod habet esse subsistens in natura, et sic anima rationalis est hoc aliquid. Sed ex hoc non sequitur quod ex materia componatur : hoc enim subsistenti accidit, scilicet ex materia componi. Alio modo potest dici hoc aliquid per hoc quod aliquid quod est pars essentiæ suæ, individuatur : et sic anima non est hoc aliquid ; principium enim individuationis animarum est ex parte corporis, et tamen etiam post separationem corporis remanent individuatæ et distinctæ, ut in I lib. dictum est, dist. VIII : et sic accipit Philosophus hoc aliquid in II *De anima*, text. 3 ; unde ibi expresse negat animam esse hoc aliquid.

Ad secundum dicendum, quod pati et recipere, et omnia hujusmodi, dicuntur de anima et de rebus materialibus æquivoce, ut patet ex Philosopho, in III *De anima*, text. 6, et ex Commentatore ibidem : unde non oportet quod materia in anima inveniatur ; sed sufficit quod sit ibi aliqua potentialitas. Qualis autem illa sit, supra, dist. III « De angelis », dictum est.

1. Parm. : « illud quod est tantum. »
2. Parm. : « per esse. »

Ad tertium dicendum, quod non requiritur materia ejusdem rationis ad omnes motus : quia ad motum localem non requiritur materia quæ sit in potentia ad esse, sed solum quæ est in potentia ad ubi. Similiter etiam ad variationem quæ est de vitio ad virtutem, vel e converso, non requiritur materia quæ sit in potentia ad esse, quasi pars essentiæ ipsius mobilis ; sed requiritur materia tantum quæ sit in potentia ad virtutem, et hæc est ipsa substantia animæ.

Ad quartum dicendum, quod Philosophus loquitur de agente naturali, quod ex materia operatur, ut rationes suæ ostendunt, quæ ex hoc principio procedunt quod in omni factione oportet esse tria, scilicet ex quo fit, et id in quod factio terminatur, et ipsum faciens : et ex hoc concludit quod fieri non est formarum nisi per accidens. Ista autem principia non concedimus in actione divina per quam animam creat ; et ideo non oportet animam, vel aliam substantiam spiritualem a Deo creatam ex materia compositam esse : quia etiam secundum Avicennam, *Metaph.*, tract. IX, cap. I et IV, agens divinum non agit per motum ut materiam exigat. Commentator etiam dicit in XI *Metaph.*, quod actio æquivoce dicitur de actione qua Deus agit, et de actione naturali.

Ad quintum dicendum, quod, secundum Philosophum, in II *De anima*, text. 37, vivere nihil aliud est quam esse viventium : unde sicut anima rationalis est, nec est illud quo est : ita etiam vivit, nec est illud quo vivit. Sed sicut illud quo est formaliter, non est aliqua forma quæ sit pars essentiæ ejus, sed ipsum suum esse ; ita id quo vivit formaliter, non est aliqua forma quæ sit pars essentiæ ejus, sed ipsum suum vivere. Sed id quo est et quo vivit effective, est ipse Deus, qui omnibus esse et vitam influit : in rebus quidem compositis mediante forma, quæ est pars essentiæ earum, in substantiis autem simplicibus per totam essentiam earum. Deus autem non est nec vivit ab aliquo efficiente principio ; sed ipse etiam est suum vivere et suum esse : et in utroque horum deficit anima a perfectione divinæ vitæ.

Ad sextum dicendum, quod illud quo operatur anima, dupliciter acceptum differt ab ipsa. Operatur enim anima aliquo influente sibi esse, vivere et operari, scilicet Deo, qui operatur omnia in omnibus ; quæ constat ab anima differre. Operatur etiam naturali sua potentia, quæ est principium suæ operationis, scilicet sensu vel intellectu : quæ non est essentia ejus, sed virtus ab essentia fluens. Neutro autem modo Deus operatur alio a se, quia a seipso operari habet, et ipse est sua virtus. Non autem dicitur anima operari aliquo quod

non sit ipsa, sed pars essentiæ suæ, sicut corpora naturalia operantur forma quæ est pars essentiæ eorum, licet mediante aliqua virtute quasi instrumento, sicut ignis mediante calore.

## QUÆSTIO II

Tertio quæritur utrum anima extra corpus creata sit ; et circa hoc quæruntur duo : 1° utrum sit una anima vel intellectus omnium hominum, quasi quædam substantia separata in omnia corpora influens ; 2° si sint plures, utrum sint in corpore, an extra corpus creatæ.

### *ARTICULUS PRIMUS*

*Utrum anima intellectiva vel intellectus sit unus*[1] *in omnibus hominibus*[2]

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod anima rationalis vel intellectus sit unus numero in omnibus. Nulla enim forma multiplicatur secundum esse ad divisionem materiæ, nisi forma materialis. Sed intellectus, ut in III *De anima*, text. 4 et seq., probatur, non est forma materialis, cum non sit actus corporis cujusdam : quod ex ipso suo actu probatur, quia cognoscit omnes formas materiales ; quod non posset esse, si aliquam earum haberet in natura sua, vel determinaretur ad eam ex corpore cujus esset actus : sicut virtus visiva non cognosceret omnes colores, si pupilla, quæ est organum ejus, haberet determinatum colorem. Ergo intellectus non multiplicatur secundum esse ad divisionem materiæ ; et ita manet unus in omnibus individuis humanæ speciei, qui non nisi per materiam dividuntur.

2. Præterea, impossibile est quod principium sit materialius quam principiatum, quia principium oportet esse simplicius. Sed, sicut ab omnibus conceditur, aliquæ sunt potentiæ animæ rationalis quæ non sunt actus corporis cujusdam, nec organis affixæ, cujus principium et radix est ipsa essentia animæ. Ergo videtur quod nec ipsa anima rationalis corpori uniatur per essentiam suam sicut actus ejus ; et ita sequitur, ut videtur, quod ad divisionem corporum, anima rationalis non distinguatur.

1. Nicolaï : « Utrum anima intellectiva sit una, vel intellectus unus, » etc., et sic infra in objectione.

2. I p. *Summæ theol.*, q. LXXVI, art. 2.

3. Præterea, omne quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis, et non per modum sui, ut ex Dionysio[1] et ex lib. *De causis* habetur. Si ergo intellectus individuetur ad divisionem corporis, ut sit alius diversorum, oportet quod formæ intellectuales in eo receptæ, etiam sint individuatæ : ex quo videntur sequi duo inconvenientia. Unum est, cum nullum particulare sit intellectum in actu, sed in potentia, quod hujusmodi species non erunt intelligibiles in actu, sed indigebunt intelligi per alias species, et sic in infinitum procedetur. Aliud est quod erit idem modus recipiendi formas in materia prima et in intellectu possibili, quia utrobique recipiuntur ut sunt istæ, et non ut sunt formæ simpliciter : et ita, sicut materia prima non cognoscit[2] formas quas recipit, ita nec intellectus possibilis, ut videtur.

4. Præterea, quæcumque distinguuntur ad invicem, oportet quod aliquid diversum sit in natura utriusque. Sed cum intellectus nihil sit eorum quæ sunt ante intelligere, videtur quod non sit aliquid diversum invenire in eo nisi secundum diversitatem specierum intellectivarum. Ergo non differunt intellectus istius et illius per essentiam, sed per species[3] tantum.

5. Præterea, in omnibus substantiis per se existentibus et immaterialibus diversitas secundum numerum redundat in diversitatem speciei : quia si habent esse suum absolutum subsistens, non possunt distingui essentialiter per aliquid quod sit extra essentiam earum, super quod deferantur, sicut formæ corporales super materiam delatæ. In essentia autem earum non est diversitas formæ, quæ diversitatem speciei inducit. Sed non est dicere quod intellectus diversorum hominum differant secundum speciem, quia et ipsi homines specie differunt ad diversitatem suarum formarum. Ergo cum anima rationalis sit substantia in se subsistens, alias post corpus non maneret, et etiam sit immaterialis, videtur quod nec etiam numero in diversis hominibus differat.

Sed contra est, quod impossibile est plurium individuorum esse unam formam numero. Sed anima rationalis est forma cujuslibet hominis : si enim homo haberet esse a substantia sensitivæ animæ[4] vel nutritivæ, non posset in homine

1. Lib. *De div. nom.*, cap. IV, col. 694 ; et lib. *De cæl. hier.*, cap. IX, § 3, col. 259, t. 1, etc., colligitur ; sed ex lib. *De causis*, prop. 20 et expressius 24.
2. Parm. : « non est cognoscibilis per. »
3. Parm. addit : « intellectus. »
4. Parm. omittit : « animæ. »

inveniri quantum ad suum esse primum unde animalia excederet ; quod est inconveniens. Ergo impossibile est unam esse animam rationalem omnium.

Præterea, impossibile est inveniri diversitatem quoad esse secundum in illis quorum nulla est diversitas quoad esse primum : quia diversitas secundarum perfectionum et contrarietas non potest esse simul cum unitate perfectionis primæ, quia sic contraria essent in eodem. Sed nos invenimus perfectiones ultimas quantum ad esse secundum, esse in diversis hominibus diversas et contrarias ; quorum quidam sunt stulti et quidam sapientes, et quidam vitiosi et quidam virtuosi. Ergo oportet primam perfectionem, scilicet animam, quantum ad esse primum, in diversis variari.

Præterea, anima est forma corporis et motor. Sed in corporibus cælestibus, secundum positionem philosophorum[1], diversis corporibus assignantur diversi motores. Ergo videtur quod multo fortius in diversis hominibus sint diversæ animæ.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod circa unitatem et diversitatem animæ rationalis sunt plures philosophorum opiniones, prætermissis illis qui ponunt intellectum esse unum in tota natura intellectuali, vel qui ponunt intellectum esse idem quod divina essentia. Ad quarum intellectum oportet intelligere, quod distinguitur secundum philosophos triplex[2] intellectus : scilicet intellectus possibilis, intellectus agens et intellectus in habitu : et dicitur intellectus possibilis qui est in potentia ad recipiendum omnes formas intellectas, sicut oculus est in potentia ad recipiendum omnes colores ; intellectus autem agens dicitur qui facit intelligibilia in potentia esse in actu, sicut lumen quod facit colores in potentia visibiles, esse actu visibiles ; intellectus autem in habitu vel formalis ab eis dicitur quando intellectus possibilis jam perfectus est specie intelligibili, ut operari possit : nulla enim potentia passiva habet operationem nisi per speciem objecti sui perfecta fuerit, sicut visus non videt antequam recipiat speciem coloris.

His ergo visis, sciendum est quod in hoc fere omnes philosophi concordant post Aristotelem, III *De anima*, text. 19 et 20, quod intellectus agens et possibilis differunt secundum substantiam, et quod intellectus agens sit substantia quæ-

1. Ut nominatim apud Aristotelem videre est, lib. XII *Metaphysic.*, text. 43 et 48, vel cap. VIII græco-lat., in principio et in fine. Nicolaï.
2. Parm. : « tripliciter. »

dam separata, et postrema in intelligentiis[1] separatis, et ita se habet ad intellectum possibilem quo intelligimus, sicut intelligentiæ superiores ad animas orbium. Sed hoc secundum fidem non potest sustineri. Si enim, ut Anselmus probat, lib. I *Cur Deus homo*, cap. v[2], col. 365, t. I, reparationem hominis per angelum Deus fieri noluit, ne paritas hominis et angeli in gloria tolleretur, dum angelus homini fieret causa salutis ; similiter si poneretur anima nostra secundum naturalem operationem dependere ab aliqua intelligentia vel angelo, non posset rationabiliter sustineri, quod anima angelis par sit in gloria futura, quia ultima perfectio uniuscujusque substantiæ est in complemento suæ operationis : et ideo uniri cum intelligentia agente ponunt prædicti philosophi ultimam felicitatem hominis. Et ideo quidam catholici doctores, corrigentes hanc opinionem et partim sequentes, satis probabiliter posuerunt ipsum Deum esse intellectum agentem ; quia per applicationem ad ipsum, anima nostra beata est : et hoc confirmant per hoc quod dicitur Joan., i, 9 : *Erat lux vera, quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.*

De intellectu autem possibili similiter fuit magna diversitas inter philosophos sequentes Aristotelem. Quidam enim dixerunt intellectum possibilem esse diversum in diversis ; quidam vero esse unum in omnibus. Eorum autem qui posuerunt eum diversum esse in diversis, sunt tres opiniones. Quidam enim dicunt intellectum possibilem nihil aliud esse quam præparationem quæ est in natura humana ad recipiendam impressionem intellectus agentis ; et hanc esse virtutem corporalem consequentem complexionem humanam : et hæc fuit opinio Alexandri. Sed hoc non potest stare etiam secundum intentionem Aristotelis, III *De anima*, text. 19, qui vult quod intellectus possibilis sit receptivus specierum intelligibilium. Præparatio autem non est receptiva, sed magis præparativa : præparatum autem hac præparatione est corpus, vel virtus in corpore : et ita illud quod recipit formas intelligibiles esset corpus, vel virtus in corpore : quod Philosophus improbat. Præterea sequeretur quod intellectus possibilis non esset virtus cognoscitiva. Nulla enim virtus causata ex commixtione elementorum est cognoscitiva : quia sic qualitas elementorum ageret ultra suam speciem, quod est impossibile.

1. Parm. : « substantiis. »
2. Parm. : « cap. xviii. »

Et ideo alii dixerunt quod intellectus possibilis nihil aliud est quam virtus imaginativa, secundum quod est nata ut sint in ea formæ quæ fuerunt intellectæ in actu ; et hæc est opinio Avempace. Sed hoc etiam est impossibile : quia, secundum Philosophum, in III *De anima*, text. 30, 31 et 32, phantasmata quæ sunt in imaginativa, se habent ad intellectum humanum sicut colores ad visum : et ideo oportet quod phantasmata sint moventia intellectum possibilem, sicut color movet visum : unde aptitudo quæ est in intellectu possibili ad intelligendum, est similis aptitudini quæ est in patiente in potentia, ut sit patiens in actu : aptitudo autem quæ est in imaginativa est sicut aptitudo agentis in potentia, ut sit agens in actu. Impossibile autem est quod idem sit movens et motum, et agens et patiens. Ergo impossibile est quod virtus imaginativa sit intellectus possibilis. Præterea, adhuc sequeretur quod virtus recipiens intelligibilia in actu, quæ dicitur intellectus possibilis, esset utens organo corporali, cum virtus imaginativa habeat determinatum organum.

Sciendum est etiam quod, secundum has opiniones, intellectus possibilis generatur generato corpore, et corrumpitur corrupto corpore : et cum non sit differentia intellectus in diversis hominibus nisi intellectus possibilis, quia agens est unus, sequeretur quod illud quod remanet de intellectu ex omnibus hominibus post mortem, esset unum numero, scilicet intellectus agens ; et hoc est valde hæreticum, quia sic tolleretur retributio meritorum post mortem.

Et ideo tertia opinio est Avicennæ, *Tract. de anima*, cap. VII, part. V et VI, qui ponit intellectum possibilem in diversis diversum, fundatum in essentia animæ rationalis, et non esse virtutem corporalem, et cum corpore incipere, sed non cum corpore finiri. Unde quantum ad intellectum possibilem, ejus opinio est quam tenemus[1] secundum fidem catholicam, quamvis erret cum aliis de intellectu agente, ut dictum est.

Eorum autem qui ponunt unum intellectum possibilem in omnibus, duplex est opinio. Una est Themistii et Theophrasti, ut Commentator eis imponit in III *De anima*, com. 5. Dicunt enim, quod intellectus in habitu, qui est tertius, est

1. Quod subjungitur : « Secundum fidem catholicam, » confirmatum est in concil. lateranensi sub Leone X, ubi « aliqui temere philosophantes reprobari » dicuntur qui « unicam in cunctis hominibus animam asserebant, vel in dubium revocabant, an una esset » ; quia « nisi pro multitudine corporum, quibus infunditur, multiplicata ponatur esse, frustra æternam pœnam et æterna præmia judicandis » repromittit Deus » ; ideoque « vitandi ut hæretici, et puniendi » decernuntur sic prave sentientes. Nicolaï.

unus in omnibus et æternus, et est quasi compositus ex intellectu agente et possibili, ita quod intellectus agens est sicut forma ejus, et per continuationem intellectus possibilis continuatur etiam in nobis intellectus agens ; ita quod intellectus agens est de substantia intellectus speculativi, qui etiam dicitur intellectus in habitu, per quem intelligimus : et hujusmodi signum inducunt, quia illa actio intellectus quæ est in potestate nostra pertinet ad intellectum in habitu. Cum ergo abstrahere species a phantasmatibus sit in potestate nostra, oportet quod intellectus agens sit intellectus in habitu sicut forma ejus. Et ad hanc positionem deducuntur qui ex demonstratione Aristotelis volunt habere, quod intellectus possibilis sit unus in omnibus : quia non est hoc aliquid nec virtus in corpore ; et per consequens quod sit æternus. Et dicunt iterum, quod intellectus agens similiter sit æternus, et quod impossibile sit effectum esse generabilem et corruptibilem, si agens et recipiens sit æternum. Unde posuerunt quod species intellectæ sunt æternæ ; et ideo non contingit quod intellectus, quandoque intelligat et quandoque non, per hoc quod fiant novæ species intelligibiles quæ prius non fuerunt ; sed ex conjunctione intellectus agentis cum possibili, secundum quod continuatur in nobis per impressionem suam. Sed hanc opinionem Commentator improbat, ubi supra : quia sequeretur quod formæ rerum naturalium quæ intelliguntur essent ab æterno sine materia, et extra animam, ex quo species illæ non ponuntur in intellectu possibili ut forma ejus ; quia forma intellectus possibilis ponitur ab eis intellectus agens. Sequeretur etiam, cum ultima perfectio hominis sit secundum intellectum in habitu, et prima secundum intellectum possibilem, quod homo non differret ab homine neque secundum ultimam perfectionem, neque secundum primam ; et sic esset unum esse et una operatio[1] omnium hominum, quod est impossibile. Et ideo ipse tenet aliam viam, quod tam intellectus agens quam possibilis est æternus et unus in omnibus ; sed species intelligibiles non sunt æternæ ; et ponit quod intellectus agens non se habet ad possibilem ut forma ejus, sed ut artifex ad materiam, et species intellectæ abstractæ a phantasmatibus sunt sicut forma intellectus possibilis, ex quibus duobus efficitur intellectus in habitu.

Et per hanc positionem nititur evadere omnia impossibilia[2] quæ contingunt Themistio. Primo quidem ostendit quod

1. Parm. : « perfectio. »
2. Parm. : « inconvenientia. »

non est necessarium quod si intellectus agens est æternus et recipiens æternum, scilicet intellectus possibilis, quod formæ sint æternæ[1], scilicet species intelligibiles. Sicut enim species visibilis habet duplex subjectum : unum in quo habet esse spirituale, scilicet visum ; et aliud in quo habet esse materiale, scilicet corpus coloratum ; ita etiam species intelligibilis habet duplex subjectum : unum in quo habet esse materiale, scilicet ipsa phantasmata quæ sunt in imagine, et secundum hoc esse istæ species non sunt æternæ ; aliud est in quo habet esse immateriale[2], scilicet intellectum possibilem, et secundum hoc subjectum non habent[3] quod sint generabiles et corruptibiles. Sed ista responsio nulla videtur. Sicut enim non est eadem numero species coloris quæ est in pariete et quæ est in oculo, ita non est eadem numero species quæ est in imaginatione et in intellectu possibili ; unde adhuc remanet quod illa species quæ est in intellectu possibili habeat unum subjectum tantum, et illa quæ est in imaginatione generabilis et corruptibilis sit alia numero : nisi forte dicatur quod sunt æternæ simpliciter, sed non quoad eum in quo ab æterno non sunt phantasmata, quorum similitudines sunt apud intellectum possibilem. Sed tamen, cum nulla phantasmata sint æterna, adhuc sequeretur quod illæ species quæ sunt ab æterno in intellectu possibili non essent abstractæ ab aliquibus phantasmatibus ; et hoc est contra intentionem et verba Philosophi.

Secundo autem nititur ostendere quod ex hac positione non sequitur quod omnium hominum sit unum esse et una operatio, secundum quam omnes sint æqualiter facientes. Dicit enim quod cum species intellecta se habeat ad intellectum possibilem quodammodo ut forma ad materiam, hoc modo quod ex eis quodammodo efficitur unum completum, conjunctio ejus ad nos est per id quod est formale in dicta conjunctione, scilicet per speciem intellectam, cujus unum subjectum dicit esse phantasma, quod est in nobis, et ad ipsum intellectum possibilem. Unde cum in diversis sint diversa phantasmata, diversis hominibus conjungitur intellectus possibilis diversa conjunctione : et ex hoc homines habent esse diversum ; ex hoc etiam unus scit quod alter ignorat, quia secundum unam speciem intellectam conjungitur uni secundum quam non conjungitur alteri, quamvis

1. Al. : « facta sint æterna. »
2. Al. : « materiale. »
3. Subaudi « species ».

quædam intentiones intellectæ sint, ut primæ conceptiones intellectus, secundum quas omnibus conjungitur, a quibus intellectus possibilis nunquam denudatur, hominibus ab æterno existentibus, ut ipse dicit. Unde concludit quod illud quod est in nobis de intellectu, quodammodo est corruptibile, et quodammodo est incorruptibile : quia ex parte illa unde multiplicantur phantasmata, accidit corruptio ; sed ex parte intellectus possibilis est incorruptibilitas. Unde sequitur etiam ex hoc quod post corporum corruptionem nulla diversitas animarum remaneat. Sed hæc ratio ostenditur esse frivola multipliciter. Primo, quia, ut dictum est, species quæ est forma intellectus possibilis, non est eadem numero in phantasmate et in subjecto ; sed est similitudo illius ; unde sequitur quod intellectus nullo modo nobis conjungatur, et sic per ipsum non intelligemus[1]. Secundo, quia conjunctio intellectus cum specie intellecta, est per operationem intellectus pertinens ad perfectionem secundam : unde impossibile est quod mediante tali conjunctione acquiratur homini perfectio sua prima et esse substantiale : et sic, cum homo ex tali conjunctione sit habens intellectum, ut dicunt, homo non esset homo in specie determinata per hoc quod est habens intellectum : quia illud medium, scilicet species intellecta, cum utroque extremorum conjungitur modo accidentis ad subjectum, scilicet cum virtute imaginativa et cum intellectu possibili ; quod est contra Philosophum, in VIII *Metaph.*, text. 16, ubi dicit, animam corpori nullo mediante uniri, nec etiam mediante scientia, ut Licophron dicebat ; in quod ista positio redire videtur. Tertio, quia operatio non egreditur ab objecto, sed a potentia : non enim visibile videt, sed visus. Si ergo non conjungitur intellectus nobiscum, nisi per hoc quod species intellecta aliquo modo habet subjectum in nobis, sequitur quod hic homo, scilicet Socrates, non intelligat, sed quod intellectus separatus intelligat ea quæ ipse imaginatur : et plura alia absurda non difficile est adducere.

Et ideo, remotis omnibus prædictis erroribus, dico cum Avicenna, *De anima*, part. V, cap. VII, intellectum possibilem incipere quidem esse in corpore, sed cum corpore non deficere, et in diversis diversum esse, et multiplicari secundum divisionem materiæ in diversis individuis, sicut alias formas substantiales ; et superaddo etiam intellectum agentem esse in diversis diversum : non enim videtur probabile quod in anima rationali non sit principium aliquod quo[2] naturalem

1. Parm. : « intelligamus. »
2. Parm. : « quod. »

operationem explere possit ; quod sequitur, si ponatur unus intellectus agens, sive dicatur Deus, vel intelligentia. Nec iterum dico hæc duo, scilicet intellectum agentem et possibilem, esse unam potentiam diversimode nominatam secundum diversas operationes : quia quæcumque actiones reducuntur in contraria principia, impossibile est eas reducere in eamdem potentiam ; propter quod memoria a sensu distinguitur, quia recipere species sensibilium, quod est sensus, et tenere, quod est memoriæ, reducuntur in contraria principia etiam in corporibus, scilicet humidum et siccum. Cum ergo recipere species intellectas, quod est intellectus possibilis, et facere eas intelligibiles actu, quod est intellectus agentis, non possint secundum idem convenire ; sed recipere convenit alicui secundum quod est in potentia, et facere secundum quod est in actu : impossibile est agentem et possibilem non esse diversas potentias. Sed quomodo possint radicari in una substantia est difficile videre : non enim videtur quod uni substantiæ possit convenire esse in potentia respectu omnium formarum intelligibilium, quod est intellectus possibilis, et esse actu respectu omnium illarum, quod est intellectus agentis : alias non posset facere omnes formas intelligibiles, cum nihil agat nisi secundum quod est in actu. Sed tamen sciendum quod non est inconveniens aliqua duo esse, quorum utrumque secundum diversa est in potentia respectu alterius ; sicut ignis est in potentia frigidus, quod actu aquæ convenit ; et aqua est in potentia calida, quod actu est in igne ; unde agunt et patiuntur ad invicem. Similiter dico quod se habet res sensibilis ad animam intellectivam : res enim sensibilis est potentia intelligibilis, et actu naturam distinctam habens : in anima vero est actu lumen intellectuale ; sed determinatio cognitionis respectu hujus vel illius naturæ est in potentia ; sicut pupilla est in potentia respectu hujus vel illius coloris ; et ideo anima virtutem habet per quam facit species sensibiles esse intelligibiles actu, quæ est intellectus agens ; et habet virtutem per quam est in potentia, ut efficiatur in actu determinatæ cognitionis a specie rei sensibilis, factæ intelligibilis actu : et hæc virtus vel potentia dicitur intellectus possibilis : et harum duarum virtutum operationes sequitur omne nostrum intelligere, tam principiorum, quam conclusionum ; unde apparet falsum esse quod quidam dicunt, habitum principiorum esse intellectum agentem.

Ad primum ergo dicendum, quod intellectus non negatur esse forma materialis, cum det esse materiæ, sicut forma substantialis, quantum ad esse primum ; et ideo oportet quod

ad divisionem materiæ, quæ causat diversa individua, sequatur etiam multiplicatio intellectus, id est animæ intellectivæ. Sed dicitur immaterialis respectu actus secundi, qui est operatio : quia intelligere non expletur mediante organo corporali, et hoc contingit quia ab essentia animæ non exit operatio nisi mediante virtute ejus vel potentia ; unde cum habeat quasdam virtutes quæ non sunt actus aliquorum organorum corporis, oportet quod quædam operationes animæ sint non mediante corpore.

Ad secundum dicendum, quod quandocumque conjunguntur duo quorum unum est potentius altero, et trahit ad se illud, habet aliquam virtutem præter illud quod sibi subjicitur, ut patet in flamma ; quia ignis, vincens vaporem cui conjungitur, habet virtutem illuminandi, ultra quam possit se extendere actio vaporis incensi calefaciendo. Cum ergo in conjunctione formæ ad materiam forma inveniatur dominans ; quanto forma est nobilior, et magis vincens materiam, tanto magis poterit habere virtutem præter conditionem materiæ. Unde quædam corpora mixta præter virtutes qualitatum activarum et passivarum, quæ tenent se ex parte materiæ, habent quasdam virtutes quæ consequuntur speciem, ut quod magnes attrahit ferrum : et magis hoc invenitur in plantis, ut patet in augmento quod terminatur per virtutem animæ, quod non posset esse per virtutem ignis, ut dicitur II *De anima*, text. 41 ; et hoc adhuc invenitur plus in animalibus, quia sentire omnino est supra virtutem qualitatum elementarium : et perfectissime in anima rationali, quæ est nobilissima formarum ; et ideo ipsa habet quasdam virtutes in quibus nullo modo communicat corpus, et quasdam in quibus communicat.

Ad tertium dicendum, quod secundum Avicennam, loc. cit., species intellecta potest dupliciter considerari : aut secundum esse quod habet in intellectu, et sic habet esse singulare ; aut secundum quod est similitudo talis rei intellectæ, prout ducit in cognitionem ejus, et ex hac parte habet universalitatem : quia non est similitudo hujus rei secundum quod hæc res est, sed secundum naturam in qua cum aliis suæ speciei convenit. Nec oportet omne singulare esse intelligibile tantum in potentia, sicut patet de substantiis separatis, sed in illis[1] quæ individuantur per materiam, sicut sunt corporalia : sed species istæ individuantur per individuationem intellectus ; unde non perdunt esse intelligibile

1. Al. : « in aliis. »

in actu ; sicut intelligo me intelligere, quamvis ipsum meum intelligere sit quædam operatio singularis. Patet etiam per se quod secundum inconveniens non sequitur : quia alius individuationis modus est per intellectum et per materiam primam.

Ad quartum dicendum, quod, sicut Commentator etiam dicit in III *De anima*, com. 5, illud quod est receptivum aliquorum, non oportet quod sit privatum qualibet natura determinata, sed quod sit denudatum a natura receptorum, sicut pupilla a natura colorum : et ideo intellectum possibilem necesse est habere naturam determinatam ; sed ante intelligere, quod est per receptionem speciei, non habet in natura sua aliquid eorum quæ a sensibilibus recipit : et hoc est quod dicitur, quod nihil est eorum quæ sunt, etc.

Ad quintum dicendum, quod quamvis anima non habeat materiam partem sui ex qua sit, habet tamen materiam in qua est cujus perfectio est ; ad ejus enim divisionem multiplicatur secundum numerum, et non secundum speciem. Secus autem est in illis substantiis immaterialibus quæ non habent etiam materiam cujus sint formæ : quia in eis nulla materialis multiplicatio esse potest, sed tantum formalis, quæ diversitatem speciei inducit.

## *ARTICULUS II*

### *Utrum animæ fuerint creatæ extra corpora*[1]

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod animæ fuerint creatæ extra corpora. Genes., II, 2, dicitur, quod *die septimo requievit* Deus *ab omni* opere quod patrarat*, id est cessavit aliquod opus novum facere. Sed novum opus est quod nec in se unquam fuit, nec in materia præcessit. Cum ergo anima immaterialis sit, et non possit dici quod secundum materiam præcesserit in operibus sex dierum, videtur quod ipsa in se præcesserit : alias Deus novum opus faceret in animæ creatione. Ergo videtur quod animæ extra corpora creatæ fuerunt, cum corpora singularium ab initio non fuerint.

2. Si dicas, quod quamvis anima non præcesserit in materia in operibus sex dierum, præcessit tamen quantum ad rationem seminalem ; contra. Si ratio seminalis animæ præcesserit, oportet quod in aliqua creatura præcesserit, vel

* *Universo.*

1. I p. *Summæ theol.*, q. xc, art. 4.

corporali, vel spirituali. Sed illud in quo est ratio seminalis alicujus rei, est effectivum ejus : unde Philosophus, in II *Physic.*, text. 30, ponit semen in genere causæ efficientis. Ergo vel angelus esset factor animæ, ut philosophi quidam posuerunt, quod falsum est ; vel aliqua creatura corporalis, quod est magis falsum. Ergo et primum est impossibile.

3. Præterea, opus creationis præcedit distinctionem et ornatum. Sed anima educitur in esse per creationem. Ergo non incipit esse post opera sex dierum, in quibus res distinctæ et ornatæ sunt ; et sic idem quod prius.

4. Præterea, omne illud quod non dependet ab altero secundum suum esse, potest incipere non incipiente illo. Sed anima rationalis non dependet ex corpore secundum suum esse, cum destructo corpore remaneat. Ergo non videtur inconveniens ponere animas extra corpus prius[1] creatas.

5. Præterea, anima et angelus conveniunt in natura intellectuali. Cum ergo naturæ intellectualis conditio sit immaterialitas, videtur quod sicut angeli ex sua creatione habent quod corpori non uniuntur, similiter animæ rationales in sua creatione corpori unitæ non sint.

6. Præterea, magis pertinet ad perfectionem universi natura spiritualis quam corporalis. Si ergo animæ rationales quotidie de novo creentur, videtur quod a principio universum perfectum non fuerit, et quod quotidie ejus perfectioni adjiciatur : cujus contrarium habetur Genes., II, 1 : *Igitur perfecti sunt cæli et terra, et omnis ornatus eorum.*

Sed contra[2], proprius actus est in propria potentia. Sed anima rationalis est proprius actus corporis. Ergo videtur quod non sit nisi in corpore.

Præterea, terminus motus nunquam præcedit motum, præcipue in generatione. Sed anima est terminus generationis humanæ, sicut quælibet alia substantialis forma rei generatæ. Ergo ante generationem corporis anima esse non potuit.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod quorumdam antiquorum opinio fuit animas esse extra corpora a principio creatas : cujus erroris occasio fuit quod animam corpori uniri posuerunt quasi accidentaliter, sicut nautam navi, vel sicut hominem indumento, ut de Platone Gregorius[3] Nyssenus narrat : unde dicebat hominem esse animam corpore indutam ; et ideo etiam, secundum Pythagoricos, de

1. Parm. omittit : « prius. »
2. Addit Nicolaï : « ut dicitur III *De anima*, text. 26. »
3. Cod. : « Nemesius in lib. *De nat. hom.*, cap. III, col. 594.

corpore in corpus transibat. Hoc autem Aristoteles reprobat, I *De anima*, text. 53, et II *De anima*, text. 24, ostendens animam, cum det esse substantiale et specificum tali corpori[1], habere essentialem habitudinem ad corpus, intantum quod anima quæ dat esse uni corpori, aliud perficere non possit. Similiter Avicenna, *Tract. de anima*, part. LI, cap. IV, istum errorem reprobat satis efficaci ratione, supposita animæ immaterialitate. Impossibile est enim diversitatem in numero sub eadem specie causari nisi ex diversitate materiæ : quia ad diversitatem formalium principiorum sequitur diversitas specierum. Si ergo anima, ut dictum est, non habeat materiam ex qua sit, non possunt plures animæ unius speciei esse diversæ numero, nisi per diversitatem materiæ in qua sunt. Unde si ante corpus creatæ fuissent, oportuisset eas vel esse diversas in specie, et sic omnes homines specie differre ex diversitate formarum ; aut quod esset una tantum numero, et sic rediret error tactus in præcedenti articulo. Augustinus tamen dicit, VII *Super Genes.*, cap. XXIV, etc., col. 368, t. III, animam primi hominis creatam esse ante formationem corporis ; quod tamen non asserit.

Ad primum ergo dicendum, quod pro tanto Deus dicitur ab opere septima die cessasse, quia nihil postea fecit quod non aliquo modo in primis operibus præcesserit vel secundum materiam et rationem seminalem, sicut corpora quæ de novo generantur ; vel secundum similitudinem, sicut animæ quæ de novo creantur.

Sciendum autem quod similitudo animæ præcessit etiam in opere creationis aliquo modo, cum omnia simul creata legantur, ut Eccli., XVIII, dicitur : sed hæc similitudo fuit in natura communi, in qua anima et angelus conveniunt, scilicet in intellectuali. Præcessit etiam in operibus sex dierum hujus animæ quæ nunc creatur, similitudo in specie ; quia inter alia sex dierum opera etiam homo creatus est, rationali anima perfectus secundum alios sanctos ; quamvis secundum Augustinum, VII *Super Gen.*, cap. XXIV, etc., col. 368, t. III, fuerit in illis sex diebus factus homo quantum ad materiam et rationem seminalem ratione corporis ; ratione vero animæ, ipsa primi hominis anima fuerit in se facta.

Et per hoc patet responsio ad secundum : quia concedimus quod ratio seminalis animæ, ejus creationem in nulla creatura præcedat.

1. Parm. : « in tali corpore. »

Ad tertium dicendum, quod quædam creatio est quæ non præsupponit materiam nec ex qua nec in qua illud quod creatur fiat ; et talis est creatio quæ distinctionem et ornatum præcessit. Sed creatio animæ quamvis non sit ex materia, tamen præexigit materiam in qua creatur. Et quia illa materia non potest disponi ut efficiatur propria, nisi per actionem naturæ, ideo talis creatio sequitur distinctionem et ornatum, secundum quæ principia activa in natura constituta sunt, ut prius dictum est.

Ad quartum dicendum, quod, sicut Avicenna dicit *De anima*, part. I, cap. I, anima, quamvis non dependeat a corpore quantum ad suum esse vel quantum ad suum finem, dependet tamen quodammodo quantum ad suum principium. Cujus ratio est, quia cum universalia non habeant aliquod esse nisi in anima, oportet quod quidquid in esse naturæ producitur, producatur secundum hoc quod individuatur. Cum ergo anima esse individuatum non possit habere nisi secundum quod conjungitur corpori ut forma ejus, ut probatum est, oportet quod non incipiat esse nisi in corpore ; sed tamen in corpore acquiritur sibi esse absolutum, non depressum vel obligatum ad corpus : et ideo etiam post destructionem corporis manet secundum suum esse individuata et distincta ab alia anima ; et de hoc etiam in I lib., dist. VIII, habitum est[1].

Ad quintum dicendum, quod anima et angelus in hoc conveniunt quod utrumque est substantia subsistens, esse absolutum habens, et quod materiam partem sui non habent ; ex quibus consequitur intellectualitas in utroque : in hoc tamen differunt quod cum natura angelica sit sublimior et Deo propinquior, acquiritur sibi esse altius in cujus participationem nullo modo corpus adduci potest, ac per hoc nec angelus potest forma corporis esse ; sed animæ acquiritur esse inferius et minus nobile, in quo corpus sibi unitur, ut unum sit animæ esse et corporis, quod est esse conjuncti : et ideo est forma corporis, et individuatio sua est ex unione ejus ad corpus : et de hoc etiam in I lib.[2], habitum est.

Ad sextum dicendum, quod essentialis universi perfectio consistit in speciebus ; accidentalis vero in individuis. Cum ergo multiplicatio animarum non sit secundum diversam speciem, sed secundum numerum tantum, relinquitur quod

1. Parm. omittit : « et de hoc etiam in I libro, dist. VIII, habitum est. »

2. Dist. VIII.

per hoc quod multæ animæ quotidie creantur, nihil ad essentialem universi perfectionem adjungitur, sed ad accidentalem tantum : et hoc non est inconveniens.

## QUÆSTIO III

Deinde quæritur de formatione hominis ex parte corporis ; et circa hoc quæruntur duo : 1° de qua natura corpus hominis compositum sit ; 2° de loco corporali in quo positus est, scilicet in paradiso.

### *ARTICULUS PRIMUS*

*Utrum in compositione hominis sit aliquid de natura corporis cælestis*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in compositione corporis humani sit aliqua pars de natura corporis cælestis. Eidem enim formæ debetur idem perfectibile. Sed forma corporis humani convenit in natura intellectuali cum forma separata, quæ corpus cæli movet. Ergo videtur quod aliquid de natura cælestis corporis in compositionem humani corporis veniat.

2. Præterea, impossibile est contraria ad maximam æqualitatem venire, nisi per aliquid concilientur. Sed non potest contraria conciliare nisi quod est a contrarietate remotum, quale est inter corpora solum corpus cæleste. Ergo oportet ad compositionem corporis humani, in quo ad maximam æqualitatem elementa perveniunt, aliquid de natura corporis cælestis advenire.

3. Præterea, Avicenna dicit, *De anima*, part. III, cap. VIII, et part. V, cap. VIII, quod spiritus, qui per membra diffunduntur, sunt de natura lucis. Hæc autem est natura quinti corporis : unde etiam Philosophus dicit in II *De anima*, text. 69, quod lucidum et diaphanum invenitur in inferioribus corporibus secundum quod communicant cum superiori corpore. Ergo videtur quod in corpore humano sit aliquid de essentia corporis cælestis.

4. Præterea, sicut dicit Philosophus, *De gener. animal.*, lib. II, cap. III, oportet quod in semine sit triplex calor : scilicet calor elementaris, scilicet igneus, et cælestis, et vitalis, qui est animæ. Sed accidentia indicant naturam, ut in I *De anima* dicitur. Ergo videtur quod præter naturam ele-

mentarem sit etiam in corpore hominis natura cælestis, et natura animæ.

5. Præterea, homo dicitur minor mundus, quia in eo omnium creaturarum naturæ concurrunt. Sed corpus cæleste est maxime pars universi. Ergo videtur quod aliquid de natura illius corporis veniat in compositionem corporis humani.

Sed contra, quidquid venit in compositionem corporis humani est aliquo modo perfectum ab anima. Sed quidquid incipit esse sub aliqua forma substantiali est generabile et corruptibile ; anima vero substantialis forma est. Cum ergo natura corporis cælestis sit incorruptibilis et ingenerabilis, videtur quod ad compositionem corporis humani non veniat.

Præterea, ut in I *Cæli et mundi*, text. 19, Philosophus dicit, idem est locus naturalis totius corporis et partis ejus. Sed locus corporis cælestis est supra elementa. Ergo nihil de natura illius corporis potest hic esse nisi sicut in loco innaturali, et per motum violentum. Illius autem corporis non potest esse violentus motus, cum motus ejus circularis contrarium non habeat, ut in I *Cæli et mundi*; text. 20, probatur ; cum tamen oporteat motum violentum naturali contrarium esse. Ergo nihil de natura corporis cælestis ad compositionem hominis venit.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod aliquid venire in compositionem alicujus contingit dupliciter. Aut per essentiam suam per modum principii materialis vel formalis ; et sic nullo modo aliquid de natura corporis cælestis venit in compositionem humani corporis. Quia quod plura corpora vèniant ad constitutionem unius, hoc non potest esse nisi tribus modis : vel per simplicem aggregationem, sicut ex lapidibus fit acervus ; vel per compositionem, quæ est cum ordine partium determinato et ligamento sicut ex lignis et lapidibus fit domus ; vel per mixtionem, sicut ex elementis efficitur mixtum. Nullo autem istorum modorum potest aliqua pars[1] de natura cælestis corporis in compositionem humani corporis venire : quia in primis duobus modis oportet unamquamque partium esse distinctam secundum situm ab alia ; non autem videmus hoc in compositione humani corporis, quod sit ibi aliquid de natura corporis cælestis, ab aliis, scilicet elementis, secundum situm distinctum ; in tertio autem modo oportet adesse alterationem componentium, quia mixtio est miscibilium alteratorum unio, ut in I *De gener.* dicitur ; natura autem cælestis inalterabilis est. Alio

1. Al. : « pars corporis. »

autem modo venit aliquid in compositionem alicujus per effectum virtutis suæ ; et hoc modo natura corporis cælestis venit in compositionem corporis humani, et omnium mixtorum corporum : quia nihil consequitur formam substantialem nisi per virtutem cælestem, eo quod corpus cæli est primum alterans, cujus virtute omnes alterationes regulantur, et ad fines proprios perducuntur.

Quidam tamen dicunt aliquid de natura corporis cælestis venire in compositionem humani corporis essentialiter, quasi concilians elementa ; et hoc dicunt esse lucem, quam ponunt corpus esse. Sed hæc positio falso fundamento innititur, dum ponit lucem esse corpus, ut supra dictum est, quo remoto veritatem haberet quodammodo. Nec tamen adhuc esset de compositione humani corporis corpus cælestis naturæ : quia illa lux non est forma substantialis corporis humani, sed aliquo modo est causa ejus ; quia[1], ut supra dictum est, virtutes corporum cælestium participantur ab inferioribus corporibus mediante luce.

Ad primum ergo dicendum, quod anima quæ movet corpus humanum, non est ejusdem speciei cum natura quæ movet cæleste, quamvis sit simillima sibi inter omnes formas naturales. Unde non oportet quod aliquid de cælesti corpore sit essentialiter pars humani corporis, sed quod humanum corpus maxime cælo similetur : quod contingit in hoc quod est temperatissimæ complexionis, et maxime recedens a contrarietate, dum ad medium pervenit, quod neutrum est contrariorum.

Ad secundum dicendum, quod ad illam elementorum conciliationem sufficit effectus virtutis cælestis ; unde non oportet corpus cæleste compositionem humani corporis essentialiter ingredi.

Ad tertium dicendum, quod non oportet omne quod est lucidum pertinere ad naturam quintæ essentiæ, nisi per similitudinem et convenientiam quamdam. Unde quanto corpus fuerit nobilius, tanto magis participat proprietates ejus ; unde in igne est plus de luce quam in aere, et sic deinceps. Non ergo intendit Avicenna dicere spiritus esse de natura quintæ essentiæ, cum postmodum ipse dicat ex quibusdam cibis vel potibus subtiliores et clariores spiritus generari.

Ad quartum dicendum, quod in semine non est calor cælestis corporis, qui sit in corpore cælesti sicut in subjecto : sic

1. Sic codd. ; Parm. autem inseruit : « quia, ut supra dictum est, virtutes... luce, » post hæc verba : « haberet quodammodo. »

enim sequeretur corpus cæleste in semine esse, sed quod virtus corporis cælestis operatur in semine, sicut virtus motoris primi relinquitur in instrumento.

Ad quintum dicendum, quod non omnia veniunt in compositionem humani corporis per essentiam, sed per similitudinem et convenientiam quamdam, ut dicit Gregorius, in *Homil. Ascensionis*, § 2, col. 1214, t. II, quod homo intelligit cum angelis, vivit cum arboribus, et sic de aliis.

## *ARTICULUS II*

### *Utrum paradisus in quo fuit Adam possit esse locus corporalis*[1]

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod paradisus de quo fit hic mentio locus corporalis esse non possit. Homo enim ab aliis animalibus in re corporali non distinguitur, cum quibus vitam et sensum communicat, sed in re spirituali, scilicet intellectu. Cum ergo ab aliis animalibus in paradiso dicatur distingui, quia alia animalia ibi posita non fuerunt, videtur quod paradisus sit locus tantum spiritualis.

2. Præterea, nullus locus terrenus est usque ad lunarem globum pertingens, cum circa lunam sit ignis maxime activus, et extranei corporis consumptivus. Sed in *Littera* dicitur quod pertingit paradisus usque ad lunarem globum. Ergo videtur quod non sit locus terrenus, sed spiritualis.

3. Præterea, philosophi et historiographi inveniuntur de diversis terræ locis scripsisse. De hoc autem loco nullus unquam scripsit. Ergo videtur probabile quod non sit locus corporalis.

4. Præterea, Damascenus dicit, lib. II *De fide orth.*, cap. IX, col. 903, t. I, quod fons unde dicuntur egredi flumina paradisi est ipse oceanus. Sed oceanus circuit totam terram, et non aliquem locum determinatum. Ergo videtur quod nullus locus determinatus in terra sit paradisus.

5. Præterea, quatuor flumina quæ Scriptura commemorat de paradiso egredi ex diversis fontibus emanant. Cum ergo Scriptura de uno fonte qui in paradiso est, dicat horum fluminum esse originem, videtur quod non possit intelligi de fonte et fluminibus corporalibus, ut nec alia quæ de paradiso dicuntur.

6. Præterea, *lignum vitæ est sapientia*, ut dicitur Proverb., III, 18. Cum igitur sapientia non sit quid corporale,

1. I p. *Summæ theolog.*, q. CII, art. 1.

videtur quod nec hæc nec alia quæ de paradiso dicuntur corporaliter accipienda sint.

7. Præterea, id quod debetur homini damnato non convenit proprie naturæ institutæ. Sed agricultura data est in pœnam homini damnato : Genes., III, 19 : *In sudore vultus tui vesceris pane.* Ergo videtur quod non nisi mystice dictum sit, hominem in paradiso positum, ut operaretur illum.

8. Præterea, ubi nullus invasor timetur, non est necessaria custodia. Sed nullus paradisum invadere poterat. Ergo non potest proprie intelligi hominem in paradiso positum ad custodiendum illum.

Sed contra est quod in *Littera* determinatur, et communis Ecclesiæ traditio tenet.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod Origenes posuit paradisum non esse locum aliquem corporalem, sed omnia quæ de paradiso dicuntur allegorice de paradiso spirituali interpretanda esse : quod pro errore reprobat Epiphanius, Cypri episcopus, in quadam *Epistola*, per Hieronymum translata, § 5, col. 385, t. III *Op.* Epiph. Unde simpliciter concedendum est paradisum locum quemdam corporalem esse in determinata parte terræ situm, temperatissimum et amœnum, ut homo, nullis perturbationibus impeditus, spiritualibus deliciis quiete frueretur. Hunc autem locum existimant sub æquinoctiali esse versus partem orientalem, eo quod quidam philosophi locum illum temperatissimum asserunt, ex quo etiam loco Nilus, unus de quatuor fluminibus paradisi, fluere videtur.

Ad primum ergo dicendum, quod etiam in virtute sensitiva homo alia animalia excedit, quia etiam melioris tactus est, et magis vigent in eo inferiores sensus, ut, eis mediantibus[1], operatio intellectus melius compleri possit ; et ideo etiam ut quietius operationi intellectuali vacaret, locum tranquillum seorsum ab aliis animalibus accepit : non enim probabile est illuc alia animalia pervenire potuisse ex seipsis, nisi aut virtute divina ad tempus, ut quando adducta sunt animalia ad Adam, ut videret quid vocaret ea, ut legitur Genes., II, nisi forte hoc per interiorem revelationem factum exponatur, vel etiam operatione dæmonis, ut patet de serpente.

Ad secundum dicendum, quod non potest intelligi para-

1. Parm. : « per eos. »

disus terrestris usque ad lunarem globum se extendere secundum situm, sed secundum quamdam similitudinem propter temperantiam et incorruptionem quæ loco illi debebatur et habitatoribus ejus ; a luna vero et supra neque contrarietas neque corruptio est.

Ad tertium dicendum, quod locus ille, ut in *Littera* dicitur, est semotus[1] etiam a nostra habitatione aliquibus impedimentis, ut adiri non possit, vel montibus, vel aquis, vel etiam aeris intemperie in loco intermedio ; et ideo ejus notitia haberi non potuit nisi per revelationem Scripturæ.

Ad quartum dicendum, quod primum principium illorum fluminum, sicut et cæterarum aquarum, est oceanus ; sed principium proximum est fons ille qui in illa parte terræ surgit.

Ad quintum dicendum, quod sicut contingit in quibusdam fluminibus, ut fontes a quibus originem habent, sub terram intrent postquam per aliquod spatium fluxerunt, et iterum in aliis locis erumpant, ita etiam dicit Augustinus, VIII *Super Genesim*, cap. VII, col. 378, t. III, hoc in illis fluminibus contingere, quod primum principium eorum est fons paradisi, qui in aliquo loco nobis ignoto terram subintrat, et deinde in aliis locis aqua illa erumpit, ubi videtur illorum fluminum esse principium.

Ad sextum dicendum, quod sicut per Hierusalem significatur præsens Ecclesia et etiam cælestis patria, et tamen ad litteram Hierusalem civitas quædam fuit, ita etiam quamvis per lignum vitæ sapientia significetur, non removetur quin lignum vitæ arbor quædam ad litteram intelligatur.

Ad septimum dicendum, quod in statu innocentiæ non fuisset agricultura laboriosa, sicut est in statu peccati, sed delectabilis, ex consideratione divinæ providentiæ et naturalis virtutis.

Ad octavum dicendum, quod homo est positus in paradiso ad custodiendum ipsum sibi, non contra aliquem invasorem, ne scilicet per peccatum ipsum amitteret. Vel dicendum quod hoc non sic intelligendum est quasi homo debeat operari paradisum vel custodire : sed ideo positus est in paradiso ut Deus ibi operaretur hominem, et custodiret eum ; sicut enim homo operatur terram ut faciat eam fructiferam, sic Deus operatur hominem ut justus sit, et custodit eum, quia sine ejus adjutorio tutus esse non potest, ut dicit Augustinus, VIII *Super Genes.*, cap. X, §§ 22 et 23, col. 381, t. III.

1. Al. : « remotus. »

## EXPOSITIO TEXTUS

« Animam cum angelis sine corpore fuisse creatam[1]. » Hæc positio videtur irrationabilis : quia eorum quæ sunt unius speciei est etiam unus modus originis ; unde si aliæ animæ in corpore creantur, non potest rationabiliter sustineri quod anima primi hominis extra corpus creata sit. Quamvis Augustinus sine assertione hoc dicat, VII *Super Genes.*

« Deo autem natura est quod facit. » Ipse enim per naturam suam omnipotens est : ipse etiam naturarum institutor et conditor est : sicut enim ex operatione hominis formæ artificiales proveniunt, ita etiam ab intellectu Dei formæ naturales profluxere ; unde id quod ab eo fit naturæ rationem habet.

« Si autem ibi aliter futura sunt, potius futura sunt sicut ibi sunt ubi præscit ille qui non potest falli. » Hujus ratio est quia causæ inferiores impediri possunt, ut non omne contingat quod in eis futurum est ; sed scientia Dei falli non potest, et ideo non potest esse ut ipse sciat aliquid futurum quod non sit.

« Unde nec aquæ diluvii illuc pervenerunt. » Hoc non tantum fuit propter loci altitudinem quam propter loci puritatem, qui purgatione non indigebat.

---

1. Supple « Augustinus, *Super Genesim*, tradit », ut in textu.

# DISTINCTIO XVIII

### *De formatione mulieris*[1]

In eodem quoque paradiso mulierem formavit Deus de substantia viri, sicut post plantatum paradisum, hominemque in eo positum, et post universa animalia ad eum ducta, suisque nominibus designata, subnectit Scriptura, Gen., II, 21 : *Immisit Deus soporem in Adam. Cumque abdormisset, tulit unam de costis ejus, et formavit eam in mulierem.* Hic attendendum est quare non creavit simul virum et mulierem, sicut ang los, sed prius virum, deinde mulierem de viro ; ideo scilicet ut unum esset humani generis principium ; quatenus in hoc et superbia diaboli confunderetur, et hominis humilitas Dei similitudine sublimaretur. Diabolus quippe aliud a Deo principium esse concupierat : ideoque ut ejus superbia retunderetur, hoc homo in munere accepit quod diabolus perverse rapere voluit, sed obtinere non potuit ; et per hoc imago Dei in homine apparuit ; quia sicut Deus omnibus rebus existit principium creationis, ita homo omnibus hominibus principium generationis. Ideo etiam ex uno homine omnes esse voluit Deus, ut dum cognoscerent se ab uno esse, omnes se quasi unum amarent.

### *Quare de latere viri et non de alia corporis parte formata sit*

Cum autem his de causis facta sit mulier de viro, non de qualibet parte corporis viri, sed de latere ejus formata est, ut ostenderetur quia in consortium creabatur dilectionis : ne forte, si fuisset de capite viri facta, viro ad dominationem videretur præferenda ; aut si de pedibus, ad servitutem subjicienda. Quia ergo viro nec domina nec ancilla parabatur, sed socia ; nec de capite nec de pedibus, sed de latere fuerat producenda, ut juxta se ponendam cognosceret quam de suo latere sumptam didicisset.

### *Quare dormienti et non vigilanti viro costa subtracta est*

Non sine causa dormienti quoque viro potius quam vigilanti detracta est costa, de qua mulier in adjutorium generationis viro est formata, scilicet ut nullam in eo sensisse pœnam monstraretur, et divinæ simul potentiæ opus mirabile ostenderetur, quæ hominis dormientis latus aperuit nec eum tamen a quiete soporis excitavit. In quo etiam opere Christi sacramen-

1. Al. deest hic titulus.

tum et Ecclesiæ figuratum est ; quia sicut mulier de latere viri dormientis formata est, ita Ecclesia ex sacramentis, quæ de latere Christi in cruce dormientis profluxerunt, scilicet sanguine et aqua, quibus redimimur a pœnis, atque abluimur a culpis[1].

### *Quod de illa costa sine additamento extrinseco facta fuerit per Dei potentiam, sicut quinque panes in se multiplicati sunt.*

Solet etiam quæri utrum de costa illa adjectione rei extrinsecæ facta sit mulier. Quod quibusdam non placuit. Cæterum si ad perficiendum corpus mulieris Deus extrinsecum augmentum addidisset, majus illud esset quam ipsa costa. Ideoque potius de illo addito quam de ipsa costa mulier facta deberet dici, de quo plures accepisset substantiæ partes. Restat ergo ut de sola ipsius costæ substantia, sine omni extrinseco additamento per divinam potentiam in semetipsa multiplicata, mulieris corpus factum dicatur, eo sane miraculo quo postea de quinque panibus Jesu cælesti benedictione multiplicatis quinque millia hominum satiata sunt, Matth., XIV, et Joan., VI. Illud etiam scire oportet, quod, cum angelorum ministerio facta sit mulieris formatio, non eis tamen tribuenda est creationis potentia. Angeli enim nullam possunt creare naturam ; ergo nec formare costam in mulierem, nec carnis supplementum in locum costæ. Non quod nihil agant, ut aliquid creetur ; sed non ideo creatores sunt ; sicut nec agricolæ segetum aut arborum. Solus Deus, id est Trinitas, est creator. Facta est ergo femina a Deo, etiamsi costa ministrata sit per angelos.

1. Nicolaï addit sequentia, cruculis includens. « Unde Augustinus, *Tract. XV in Joannem* : « Adam qui erat *forma futuri*, ad Rom., V, 14, præbuit nobis magnum indicium sacramenti ; immo Deus in illo præbuit. Nam et dormiens meruit accipere uxorem, et de costa ejus facta est ei uxor, quoniam de Christo in cruce dormiente futura erat Ecclesia de latere scilicet dormientis ; quia de latere in cruce pendentis lancea percusso sacramenta Ecclesiæ profluxerunt. » Et *De symbolo ad catechum.*, lib. II, cap. VI : « Ascendat sponsus noster thalami sui lectum, dormiat moriendo, aperiatur ejus latus ; ut quomodo Eva facta est ex latere Adæ dormientis, ita Ecclesia formetur ex latere Christi in cruce pendentis. Percussum est enim illius latus, et manavit sanguis et aqua, quæ sunt Ecclesiæ gemina sacramenta : aqua, in qua est sponsa purificata ; sanguis, ex quo invenitur esse dotata », etc. Ad marginem vero hæc notat : « Similia etiam habet in ps. XL, super illud : *Numquid qui dormit*, etc., et in ps. LVI, super illud : *Dormivi conturbatus ;* indeque Prosper in *Sent.* Augustini, sent. CCCXXIX, etsi locum non insinuat. Nec dissimili sensu Ambrosius in Luc., XXIII : « Ex illo, inquit, incorrupto corpore omnium vita manabat ; aqua enim et sanguis exivit : illa quæ diluat, iste qui redimat. »

*Utrum secundum superiores, an secundum inferiores causas ita illa facta sit mulier, id est, an ratio seminalis id haberet ut ita fieret, an tantum ut illa fieri posset, sed ut sic fieret in Deo tantum esset causa.*

Sed quæritur, an ratio quam Deus primis operibus concreavit id haberet ut secundum ipsam ex viri latere feminam fieri necesse foret, an hoc tantum ut fieri posset. Ad quod sciendum est omnium rerum causas in Deo ab æterno esse. Ut enim homo sic fieret, vel equus, vel hujusmodi, in Dei potentia et dispositione ab æterno fuit. Et hæ dicuntur primordiales causæ, quia istas aliæ non præcedunt, sed istæ alias, quæ sunt causæ causarum. Cumque unum sit divina potentia et dispositio, sive voluntas, et ideo una omnium principalis causa, tamen propter effectus diversos pluraliter dicit Augustinus, *Super Gen.*, lib. IX, cap. xvii[1], col. 406, t. III, causas primordiales omnium rerum in Deo esse, inducens similitudinem artificis, in cujus dispositione est, qualis futura sit arca. Ita et in Deo uniuscujusque rei futuræ causa præcessit : in creaturis vero quarumdam rerum, sed non omnium causæ sunt, ut ait Augustinus, lib. IX *Super Gen.*, cap. xvii. Quia inseruit Deus seminales rationes rebus, secundum quas alia ex aliis proveniunt ; ut de hoc semine tale granum, de hac arbore talis fructus et hujusmodi. Et hæ quoque dicuntur primordiales causæ, etsi non adeo proprie, quia habent ante se causam æternam, quæ proprie et universaliter prima est. Illæ vero ad res aliquas dicuntur primæ, quæ scilicet ex eis proveniunt. Ideo etiam primordiales dicuntur, quia in prima rerum conditione rebus a Deo insitæ sunt, et sicut creaturæ mutabiles sunt, ita et hæ causæ mutari possunt : quæ autem in immutabili Deo causa est, mutari non potest.

*Distinctio causarum rerum perutilis : scilicet quod quædam in Deo et in creaturis, quædam in Deo tantum sunt.*

Omnium igitur rerum causæ in Deo sunt, sed quarumdam causæ et in Deo sunt, et in creaturis : quarumdam vero causæ in Deo tantum sunt, et illarum rerum causæ dicuntur absconditæ in Deo : quia ita est in divina dispositione ut hoc vel illud fiat, quod non est in seminali creaturæ ratione. Et illa quidem quæ secundum causam seminalem fiunt dicuntur naturaliter fieri, quia ita cursus naturæ hominibus innotuit ; alia vero præter naturam, quorum causæ tantum sunt in Deo. Hæc autem dicit Augustinus, ubi supra, esse illa quæ per gratiam fiunt, vel ad ea significanda non naturaliter sed mirabiliter fiunt. Inter quæ mulieris facturam de costa viri ponit, ita dicens : « Ut

1. Parm. : « cap. xx. »

mulierem ita fieri necesse foret, non in rebus conditum, sed in Deo absconditum erat. Omnis naturæ[1] cursus habet naturales leges : super hunc naturalem cursum Creator habet apud se posse de omnibus facere aliud quam eorum naturalis ratio habet ; ut virga scilicet arida repente floreat, fructum gignat, Num., XVII, et ut in juventute sterilis femina, in senectute pariat, Luc., I, ut asina loquatur, Num., XVII, et hujusmodi. Dedit autem naturis ut ex his etiam hæc fieri possent, non ut in naturali motu haberent ; et cap. XVIII : Habet ergo in se Deus absconditas quorumdam factorum causas, quas rebus conditis non inseruit easque implet non opere consueto providentiæ, quo naturæ subsistunt ut sint, sed quo illas administrat ut voluerit quas ut voluit condidit. Omnium ergo quæ ad gratiam significandam non naturali motu rerum, sed mirabiliter facta sunt, absconditæ causæ in Deo fuerunt : quorum unum erat quod mulier facta est de latere viri dormientis. Non habuit prima rerum conditio ut femina sic fieret, sed ut fieri posset, ne contra causas quas Deus voluntarie instituit, mutabili voluntate aliquid facere putaretur. »

*De anima mulieris, quod non est ex anima viri,*
*ut quidam putaverunt, dicentes animas esse ex traduce.*

Quemadmodum mulieris corpus de viri corpore traductum fuit, ita putaverunt aliqui ipsius animam de viri anima propagatam, et omnes animas præter primam de traduce esse, sicut corpora. Alii autem putaverunt simul omnes animas ab initio creatas. Catholica autem Ecclesia nec simul nec ex traduce factas esse animas docet ; sed in corporibus per coitum seminatis atque formatis infundi, et infundendo creari. Unde in *Ecclesiasticis dogmatibus*, cap. XIV, col. 1216, t. VIII : « Animas hominum non esse ab initio inter cæteras intellectuales naturas, nec simul creatas, sicut Origenes fingit, dicimus, neque cum corporibus per coitum seminari, sicut Luciferiani et Cyrillus, et quidam Latinorum præsumptores affirmant. Sed dicimus corpus tantum per conjugii copulam seminari ; creationem vero animæ solum Creatorem nosse, ejusque judicio corpus coagulari in vulva, et compingi atque formari ; ac formato jam corpore, animam creari et infundi, ut vivat in utero homo ex anima constans et corpore, et egrediatur vivus ex utero plenus in anima et corpore[2], humana substantia » Hieronymus etiam anathematis vinculo illos condemnat qui animas ex traduce dicunt, inducens auctoritatem Prophetæ, psal. XXXII, 15 : « *Qui finxit singillatim corda eorum.* Hic satis, inquit,

1. Al. : « creaturæ. »
2. Al. deest « in anima et corpore. »

innuit Propheta, quod non animam de anima facit Deus, sed singillatim animas de nihilo creat[1]. »

## DIVISIO TEXTUS

Postquam determinavit originem hominis ex parte ipsius viri, hic determinat de origine mulieris, et dividitur in duas partes : in prima de origine ipsius secundum corpus ; in secunda de origine ipsius secundum animam, ibi : « Quemadmodum mulieris corpus de viri corpore traductum fuit, ita putaverunt aliqui ipsius animam de viri anima propagatam. » Prima in duas : in prima ostendit modum productionis mulieris ex parte corporis ; in secunda inquirit producti corporis principium, ibi : « Solet etiam quæri utrum de costa illa sine adjectione rei extrinsecæ facta sit mulier. » Circa primum duo facit : primo proponit modum originis ; secundo assignat propositorum causas ; ubi primo ostendit quare de viro formata sit mulier, ibi : « Hic attendendum est quare non creavit simul virum et mulierem » ; secundo quare de tali parte, ibi : « Cum autem his de causis sit mulier de viro, non de qualibet parte corporis viri, sed de latere formata est » ;

1. Nicolaï addit sequentia : « Vel sic tantum in psal. XXXIII : « Quidam hunc locum mendaciter ad illud referunt quod animam ex anima existiment esse generatam, et in Adam omnium animas contineri. » Et in *Expos. symboli ad Damasum* : « Animas a Deo dari credimus, quas ab ipso factas dicimus, anathematizantes eos qui animas quasi partem divinæ dicunt esse substantiæ » ; ut inter ejus opera supposititia tom. ult. videre est. Et Augustinus, lib. *De origine animarum*, qui et eodem tomo apud Hieronymum habetur : « Qui animas ex illa una propagari asserunt quam Deus primo homini dedit, atque ita eas ex parentibus trahi dicunt, si Tertulliani opinionem sequuntur, profecto eas non spiritus, sed corpora esse contendunt ; quo perversius quid dici potest ? » Et inferius : « An eo pacto Deus eam fingit in homine, licet anima seminaliter trahatur ex anima, sicut fingit in homine corporis membra, quamvis corpus seminaliter trahatur ex corpore ? Si enim creatura spiritualis non fingeretur a Deo, non scriptum esset : *Qui fingit singillatim corda eorum.* Utique si per corda significatæ sunt animæ, fingi eas posse quis dubitet ? Sed quæritur utrum ex una hominis anima*, sicut fingit singillatim facies hominum, ex uno tamen corpore hominis primi. » Et postea : « Nondum aliquid certum de origine animæ in Scripturis comperi. Nam hi qui novas sine ulla propagine asserunt animas fieri, ponunt etiam testimonium illud : *Qui finxit singillatim corda eorum* ; de quo et similibus vide quemadmodum possit a resistentibus responderi. Utrum enim cum fingit, ex alio fingat, an ex nihilo, incertum est. » Et paulo post : « Itemque illi qui propaginem animarum inconsiderata temeritate defendunt, nullum pro se manifestius et expressius possunt putare proferendum quam quod omnes animæ quæ ingressæ sunt in Ægyptum, de femoribus Jacob egressæ sunt, Gen., XLVI, » etc.

* Supple « animas illas fingat » quas infundit singulis hominibus, etc.

tertio quare de viro dormiente, ibi : « Non sine causa quoque dormienti viro potius quam vigilanti detracta est costa. »

« Solet etiam quæri utrum de illa costa sine adjectione rei intrinsecæ facta sit mulier. » Hic inquirit principia producti corporis : et primo inquirit principium materiale ; secundo principium activum, ibi : « Illud etiam scire oportet quod, cum angelorum ministerio facta sit mulieris formatio, non est eis tamen tribuenda creationis potestas. » Ubi primo inquirit utrum corpus mulieris productum fuerit per actionem angeli ; secundo utrum per actionem naturæ, ibi : « Sed quæritur an ratio quam Deus primis operibus concreavit, id haberet ut secundum ipsam ex viri latere feminam fieri necesse foret » ; et circa hoc duo facit : primo præmittit quædam necessaria ad solutionis manifestationem ; secundo quæstionis solutionem prosequitur, ibi : « Omnium rerum causæ in Deo sunt. »

« Quemadmodum mulieris corpus de viri corpore traductum fuit, ita putaverunt aliqui ipsius animam de viri anima propagatam. » Hic inquirit modum originis mulieris ex parte animæ : ubi excludit duas hæreses, et astruit veritatem catholicam, ut per se patet in *Littera.*

## QUÆSTIO PRIMA

Hic est duplex quæstio : prima de productione mulieris ex parte corporis ; secunda de origine animæ.

Circa primum quæruntur tria : 1° utrum corpus mulieris de costa viri factum fuerit ; et quia dicitur hoc non fuisse factum active per rationes seminales, sed primordiales, 2° quæritur de differentia harum rationum ; et quia ea quæ præter rationes seminales fiunt dicuntur in *Littera* miraculose fieri ; 3° quæritur cujusmodi opera debeant dici mirabilia[1].

### *ARTICULUS PRIMUS*

*Utrum corpus mulieris debuerit fieri de costa viri*[2]

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod corpus mulieris de costa viri fieri non debuit. Distinctio enim sexus communis est homini et aliis animalibus. Sed in aliis animalibus mas et femina simul producta sunt, et neutrum ab altero

1. Parm. : « miracula. »
2. I p. *Summæ theolog.*, q. xcii, art. 3.

sumptum. Ergo videtur quod nec femina hominis de viro sumi debuit.

2. Præterea materia non potest transmutari de parva quantitate in magnam, nisi vel per rarefactionem, sicut ex uno pugillo aquæ generantur decem aeris, vel per alterius additionem. Unde dicit Augustinus, X *Super Genes.*, cap. xxvi, col. 428, t. III : « Quid est absurdius quam ullum esse corpus manente naturæ suæ quantitate, » id est sine additione, « quod undique crescat, nisi rarescat ? » Sed non potuit esse ut per rarefactionem una costa in quantitatem mulieris excresceret, quia inveniretur corpus mulieris etiam ipso aere rarius. Ergo oportebit hoc per additionem exterioris fieri, quod oportuit multo amplius esse quam costam ipsam. Cum ergo unumquodque denominandum sit a majori parte, videtur quod non debeat dici ex costa viri corpus mulieris formatum.

3. Præterea, cum in operibus divinis nihil sit superfluum, oportet quod costa illa de perfectione corporis Adæ fuerit. Sed subtracto eo quod ad perfectionem rei pertinet, sequitur diminutio. Cum ergo omnis diminutio in resurrectione restauretur, videtur quod costa illa in corpore Adæ resurget. Si ergo de costa illa factum est corpus Evæ, videtur quod Eva non resurget : quod est inconveniens. Non ergo de costa viri facta est mulier.

4. Præterea, in corpore sensibili non potest esse divisio continui sine dolore. Sed corpus Adæ, propter naturæ institutæ integritatem, maxime sensibile fuit. Ergo cum nullus dolor in ipso præcederet culpam, videtur quod ex ejus costa mulier formata non sit.

5. Præterea, ut dicit Augustinus, II *Super Gen. ad lit.*, cap. i, col. 263, t. III, in omnibus operibus creationis non quid Deus facere possit quæritur, sed quid rerum natura patiatur. Cum ergo naturalis modus propagationis mulieris non sit de costa viri, sed ex semine, quia his quæ sunt ejusdem speciei, debetur unus modus originis, videtur quod inconvenienter ex costa viri mulier facta ponatur.

Sed contra est, quod dicit Boetius in lib. III *De consol.*, pros. x, col. 763, t. I : Necesse est quod imperfectum a perfecto sumat originem. Sed mulier est vir imperfectus sive occasionatus, ut XVI *De animalibus*, lib. II *De gen. animal.*, cap. iii, Philosophus dicit. Ergo congruum fuit ut de corpore viri corpus mulieris sumeretur.

Præterea, primum principium et finis in idem reducuntur ; unde idem ponimus universitatis finem et principium. Sed mulier propter virum facta est, quia in adjutorium viri facta

legitur. Genes., II. Ergo congruum fuit ut etiam vir mulieris esset principium ; et sic idem quod prius.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod apud Catholicos dubium esse non debet quin mulier de costa viri formata fuerit, quamvis Judæi de hoc multa fabulentur : non enim magis rationi resistit vel divinæ potentiæ mulierem ex corpore viri sumi, quam corpus viri ex limo terræ formari, cum utrumque a naturæ virtute separatum sit. Modum tamen quo id factum est, non omnes similiter assignant. Quidam enim, ut Magister in *Littera*, et Hugo de Sancto Victore, lib. I *De sacr.*, parte VI, c. XXXVI, col. 284, t. II, volunt ex costa viri sine alicujus exterioris additione, vel novæ materiæ creatione, corpus mulieris formatum fuisse. Hoc autem non videtur intelligibile. Si enim per multiplicationem materiæ hoc factum dicant, oportet multiplicationem hanc aut secundum quantitatem tantum attendi, aut secundum essentiam materiæ. Si primo modo, sic oportet ut eadem materia numero quæ fuit primo sub parvis dimensionibus, postmodum majores dimensiones recipiat : hoc autem idem est quod rarefieri, ut ex IV *Physicorum*, a text. 74, ad 87, patet : et ita sequeretur corpus mulieris ex costa viri per modum rarefactionis esse formatum, quod expresse impossibile est. Si vero multiplicatio essentiam materiæ attingat, eum nihil aliud sit multiplicari quam aliquid fieri quod prius non erat, oportet quod aliquid materiæ sit sub forma corporis mulieris quod prius sub forma costæ non erat. Hoc autem aliter esse non potest nisi vel per conversionem alterius corporis in corpus mulieris, cujus materia sub forma ejus remaneat, vel per hoc quod aliquid materiæ sit de novo creatum : et ita oportet quod per additionem alicujus materiæ, vel de novo creatæ, vel sub forma alterius corporis præexistentis, ex costa viri corpus mulieris formatum sit ; et sic etiam panum multiplicatio intelligi potest. Verius tamen videtur quod per additionem materiæ præexistentis hoc factum fuerit, cum omnia simul fuisse creata ad minus in materia, sancti communiter tradant.

Ad primum ergo dicendum, quod, ut dicit Philosophus in I *Œconom.*, cap. III, mas et femina in hominibus conjunguntur non solum propter prolis generationem, sicut in aliis animalibus, sed etiam propter communicationem operum in vita communi, ut sic sibi sufficiant ad invicem propria opera conferentes ; unde apparet diversa esse opera viri et mulieris. Quia ergo in communicatione vitæ et regimine domus, vir caput est mulieris, ideo mas in hominibus magis habet rationem principii respectu feminæ, quam in aliis animali-

bus ; et propter hoc magis decuit feminam hominis ex viro sumi quam in aliis animalibus. Et præterea in *Littera* assignantur duæ rationes, quæ per se patent.

Ad secundum dicendum, quod per additionem rei exterioris ex costa corpus mulieris factum est ; nec tamen oportet quod ex illo adjecto corpus mulieris factum dicatur, etsi sit amplius in quantitate : quia illud adjectum non venit in materiam mulieris nisi mediante costa : sicut etiam menstruum materia embrionis dicitur, quamvis oporteat etiam ex cibis conversis corpus embrionis majorem quantitatem assumere : sicut etiam aqua in sanguinem Christi transfertur mediante vino, etiamsi esset major quantitas aquæ ; dummodo virtute potentioris vini natura aquæ absorberi possit.

Ad tertium dicendum, quod aliquid dicitur esse de perfectione alicujus dupliciter : vel quia est necessarium ad esse individui, et sic costa illa non erat de perfectione corporis Adæ ; aut quia est necessarium ad conservationem speciei, sicut semen, in XV *De animalibus* vel I *De generat. animal.*, cap. XIX, etc., dicitur esse superfluum respectu individui, quo tamen indigetur ad speciei conservationem : et hoc modo costa fuit de perfectione corporis Adæ, inquantum Adam erat principium humani generis. Ex quo patet quod costa illa resurget in Eva et non in Adam, cum sit de perfectione corporis Evæ etiam quantum ad esse individui, et ita magis ad ipsam pertineat.

Ad quartum dicendum, quod illud quod ordinatum est ad conservationem[1] speciei, non solum sine dolore, sed etiam cum delectatione rescinditur ; et ita non oportet quod in separatione illius costæ dolorem senserit. Vel dicendum, ut Magister dicit, hoc divina virtute et miraculose factum, ut dolorem vulneris non sentiret.

Ad quintum dicendum, quod institutio rerum naturalium potest considerari dupliciter : vel quantum ad modum fiendi, vel quantum ad proprietates consequentes res institutas. Modus quidem fiendi naturalis esse non potuit, cum non præcesserint aliqua principia naturalia quorum actiones et passiones sufficerent ad effectus naturaliter producendos ; et ideo oportuit per virtutem supernaturalem prima principia in naturis constituere, ut corpus hominis formaretur ex terra, et corpus mulieris ex costa et sic de aliis. Sed proprietates consequentes naturas institutas non debent miraculo attribui, ut quod aquæ miraculose super cælos consistant.

1. Al. : « ad confirmationem. »

## *ARTICULUS II*

### *Utrum Deus convenienter indiderit materiæ rationes seminales*[1]

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter dicatur rationes seminales materiæ Deus indidisse. Quod enim recipitur in materia sensibili, est in ea per esse naturæ, et non per esse intentionis ; quia materia cognoscitiva non est formarum quas recipit, sed per eas in esse specifico perficitur. Sed ratio non nominat formam secundum esse naturæ, sed per modum intentionis. Ergo virtutes rebus sensibilibus inditæ rationes dici non debent.

2. Præterea, semen, ut ex II *Physic.*, text. 31, habetur, principium activum nominat. Potentia autem materiæ non est activa, sed passiva, cum nihil agat nisi secundum quod est in actu. Ergo ratio seminalis materiæ attributa non est.

3. Præterea, quod est in aliquo, non producitur ab eo nisi per modum exitus[2]. Si ergo omnium rerum semina Deus in natura prius posuit, videtur quod generatio rerum sit per exitum unius rei ab alia, et sic redibit error Anaxagoræ, qui posuit quodlibet esse in quolibet, et nihil pure esse hoc vel illud, ut os vel caro ; sed unumquodque nominari ex prædominante : quod in I *Phys.*, a text. 33 ad 40, improbatur.

4. Præterea, ad generationem rerum naturalium non tantum sunt necessariæ virtutes activæ, sed etiam passivæ. Cum ergo in seminalibus rationibus virtutes passivæ non includantur, videtur quod præter rationes seminales etiam aliæ rationes rebus inditæ debeant dici.

5. Præterea, in natura inferiori effectus non procedunt ex suis causis ut semper vel necessario, sed ut frequenter. Cum ergo in *Littera* describantur rationes seminales secundum quas necesse est aliquid fieri, videtur quod ad minus in natura inferiori rationes seminales positæ non sint.

Sed contra : quia, ut dicit Gregorius, benedictio Dei dicitur bonorum ejus collatio et eorumdem multiplicatio. Cum ergo Deus legatur Gen., I, sua opera benedixisse, videtur quod eis dederit virtutes quibus fieret eorum multiplicatio. Hoc autem importat ratio seminalis. Ergo rationes seminales a Deo rebus inditæ sunt.

Præterea, Deuter., XXXII, 4, dicitur : *Dei perfecta sunt opera*. Perfectum autem unumquodque est, ut in IV *Meteor.*,

1. I p. *Summæ theol.*, q. CV, art. 2.
2. Al. : « exterius. »

cap. III, dicitur, quando potest alterum tale producere quale ipsum est. Ergo virtutes quibus hoc fieri possit, rebus attributæ sunt, et hæ sunt rationes seminales : ergo, etc.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod emanatio creaturarum a Deo est sicut exitus artificiatorum ab artifice ; unde sicut ab arte artificis effluunt formæ artificiales in materia, ita etiam ab ideis in mente divina existentibus fluunt omnes formæ et virtutes naturales. Sed quia, ut Dionysius dicit in II cap. *De div. nom.*, col. 635, t. I, « ea quæ sunt causatorum[1] abundanter præinsunt causis, » formæ receptæ in materia non adæquant virtutem vel artem increatam a qua procedunt ; unde apud artificem remanet ex arte sua virtus aliquid aliter operandi circa ipsa artificiata, quibus virtus artis alligata non est, et similiter in virtute divina est ut aliquid rebus creatis addat vel mutet vel abstrahat. In duobus autem differt operatio Dei ab operatione artificis. Primo ex parte materiæ : quia cum artifex materiam non producat, sed ex materia data operetur, potentiam materiæ non confert ad recipiendum formas quas materiæ inducit, nec inferre in materiam potest ; Deus autem, qui totius rei auctor est, non solum formas et virtutes naturales rebus contulit, sed etiam potentiam recipiendi illud quod ipse in materia facere vult. Secundo ex parte formæ : quia formæ quas inducit artifex, non producunt sibi similes : quia lectus putrescens non pullulat in lectum, sed in plantam, ut ex I *Physic.*, text. 13, patet ; formæ autem naturales sibi similes producere possunt ; et ideo proprietatem seminis habent, et seminales dici possunt. Formæ autem rerum secundum quod in arte divina existunt primordiales esse dicuntur, eo quod ipsæ sunt prima principia simpliciter rerum producendarum : potentia autem quæ rebus indita est ad suscipiendum illud in se quod voluntas Dei disponit, rationes obedientiales a quibusdam dicuntur, secundum quas inest materiæ ut fieri possit ex ea quod Deus vult. Ipsæ autem virtutes in materia positæ, per quas naturales effectus consequuntur, rationes seminales dicuntur. Sed quid sint secundum rem seminales rationes, a diversis diversimode assignatur.

Quidam enim dicunt quod forma speciei non recipitur in materia nisi mediante forma generis ; adeo quod est alia forma numero per quam ignis est ignis, et per quam ignis est corpus. Illa ergo forma generalis incompleta ratio seminalis dicitur : quia propter talem formam inest materiæ quæ-

1. Al. : « creatorum. »

dam inclinatio ad recipiendum formas specificas. Hoc autem non videtur esse verum : quia omnis forma quæ advenit post aliquod esse substantiale est forma accidentalis. Si enim post esse in genere substantiæ constitutum advenit, ergo, ea recedente, adhuc remanet individuum in genere substantiæ ; quod est contra rationem formæ substantialis, sicut dicitur in II *De anima*, text. 8. Et præterea, cum omnis forma det aliquod esse, et impossibile sit unam rem habere duplex esse substantiale, oportet, si prima forma substantialis adveniens materiæ det sibi esse substantiale, quod secunda superveniens det esse accidentale : et ideo non est alia forma qua ignis est ignis, et qua est corpus, ut Avicenna vult, *Suffic.*, lib. II, cap. III. Et si Commentator dicat in II *Metaph.*, cap. III, genus non esse materiam, sed formam mediam inter materiam et ultimam formam ; hoc non dicitur ad significandum ordinem formarum secundum rem, sed secundum rationem : quia genus quamvis significet totum, ut Avicenna dicit, significat tamen ut indistinctum, et ita propinque se habet ad rationem materiæ. Et præterea sequeretur quod res signata per genus esset pars speciei constitutæ per formam superadditam, et ita de specie prædicari non posset. Nec etiam hoc convenit secundum intentionem Augustini : quia ex virtute formæ generalis non necessario sequitur forma specialis ; unde non est talis virtus secundum quam necesse sit fieri, sed secundum quam fieri potest.

Ideo alii dicunt quod cum omnes formæ, secundum Philosophum, *De gener. animal.*, lib. II, cap. III, de potentia materiæ educantur, oportet ipsas formas præexistere in materia incomplete, secundum quamdam quasi inchoationem ; et quia non sunt in esse suo perfectæ, non habent perfectam virtutem agendi, sed incompletam ; et ideo non possunt per se exire in actus, nisi sit agens exterius quod excitet formam incompletam ad agendum, ut sic cooperetur agenti exteriori ; aliter enim non esset generatio mutatio naturalis, sed violenta : quia, ut in III *Ethic.*, cap. I et III, dicitur, « violentum est cujus principium est extra, nil conferente vim passo. » Has ergo virtutes incompletas in materia præexistentes rationes seminales dicunt, quia sunt secundum esse completum in materia, sicut virtus formativa in semine. Hoc autem verum non videtur : quia quamvis formæ educantur de potentia materiæ, illa tamen potentia materiæ non est activa, sed passiva tantum ; sicut enim ut Commentator dicit in VIII *Physic.*, in motu locali oportet esse aliud movens et motum, ita etiam in motu alterationis ; et ponit exemplum quod, quando corpus

naturaliter sanatur, cor est sanans, et alia membra sanata ; et ideo sicut in corporibus simplicibus non dicimus quod sint mota ex se secundum locum, quia ignis non potest dividi in movens et motum, ita etiam non potest esse alteratum ex se, quasi aliqua potentia existens in materia aliquo modo agat in ipsam materiam in qua est, educendo eam in actum. Sed utrumque contingit in animatis, quia sunt mota secundum locum ex se, et etiam alterata, propter distinctionem organorum vel partium, quarum una est movens et alterans, et alia mota et alterata ; et ideo non hoc modo potest accipi virtus seminalis in aliis rebus sicut in habentibus animam. Nec tamen sequitur, si in materia est potentia passiva tantum, quod non sit generatio naturalis : quia materia coadjuvat ad generationem non agendo, sed inquantum est habilis ad recipiendum talem actionem, quæ etiam habilitas appetitus materiæ dicitur et inchoatio formæ. Non enim eodem modo omnes motus naturales dicuntur, ut in II *Physic.* et in I *Cæli et mundi*, com. III, Commentator dicit ; sed quidam propter principium activum intus existens, ut motus localis gravium et levium ; et quidam propter principium passivum quod est secundum potentiam ab agente naturali natam in actum educi, ut in generatione et alteratione simplicium corporum : unde et natura dividitur in materiam et formam. Et ideo concedo quod in materia nulla potentia activa est, sed pure passiva ; et quod rationes seminales dicuntur virtutes activæ completæ in natura cum propriis passivis, ut calor et frigus, et forma ignis, et virtus solis, et hujusmodi ; et dicuntur seminales non propter esse imperfectum quod habeant, sicut virtus formativa in semine, sed quia rerum individuis primo creatis hujusmodi virtutes collatæ sunt per opera sex dierum, ut ex eis quasi ex quibusdam seminibus producerentur et multiplicarentur res naturales.

Ad primum ergo dicendum, quod hujusmodi virtutes activæ in natura dicuntur rationes, non quod sint in materia per modum intentionis, sed quia ab arte divina producuntur, et manet in eis ordo et directio intellectus divini, sicut in re artificiata manet directio artificis in finem determinatum.

Ad secundum dicendum, quod rationes seminales dicuntur materiæ inditæ, non quia sint intelligendæ præexistere in materia ante adventum formæ completæ, quasi pertinentes ad essentiam materiæ, vel ad rationem ejus, secundum quod est materia, sed per modum quo etiam formæ completæ in materia esse dicuntur.

Ad tertium dicendum, quod Anaxagoras ponebat in aere,

ex quo generabatur ignis, præexistere quasdam partes ignis in actu latentes, per quarum exitum et congregationem ignis generari videbatur. Hoc autem nos non ponimus ; sed quod in materia aeris præcessit aptitudo ad formam ignis, et in igne generante virtus activa, per quam hæc aptitudo in actum reducitur : et hoc non est inconveniens.

Ad quartum dicendum, quod sub rationibus seminalibus comprehenduntur tam virtutes activæ quam etiam passivæ, quæ perfici possunt per agentia naturalia ; sicut et in generatione animalis semen extento nomine dicitur non solum sperma, sed etiam menstruum.

Ad quintum dicendum, quod concurrentibus omnibus causis naturalibus, ex quibus omnibus una perfecta causa constat, necesse est effectum sequi, nisi aliquid impediat : et hoc modo loquitur Augustinus.

## *ARTICULUS III*

### *Utrum ea quæ fiunt præter rationes seminales sint miracula*[1]

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod ea quæ præter rationes seminales fiunt, non omnia mirabilia[2] sint. In opus enim creationis virtus seminalis naturæ non potest, nec tamen opus creationis miraculosum dicitur : quia miracula sunt ad manifestationem gratiæ, ut in *Littera* dicitur ; ad quod creatio non est ordinata, sed magis ad institutionem naturæ. Ergo videtur quod non sit ratio miraculi in hoc quod præter causas seminales aliquid fiat.

2. Præterea, creatio animarum et justificatio impiorum, cum frequenter fiat, miraculosa non est ; quia miraculum est aliquod arduum et insolitum, ut Augustinus dicit, lib. *De utilitate credendi*, cap. XVI, col. 90, t. VIII ; et tamen isti effectus præter rationes seminales producuntur. Ergo idem quod prius.

3. Præterea, resurrectio mortuorum, cum in spe fidelium sit, miraculosa non est, quia miraculum est præter spem admirantis apparens, ut Augustinus dicit ; et tamen resurrectio mortuorum per naturam fieri non potest. Ergo non omnia quæ præter virtutem naturæ fiunt miracula dicuntur.

4. Præterea, quædam quandoque fiunt præter rationes

1. I p. *Summæ theolog.*, q. CV, art. 7.
2. Parm. : « miracula. »

seminales, quæ facultatem naturæ non excedunt, sicut quod aqua convertatur in vinum, ut factum legitur Joan., II. Sed miraculum est supra facultatem naturæ apparens, ut Augustinus dicit. Ergo videtur quod non omnia quæ præter rationes seminales fiunt miracula sint.

5. Præterea, omnes virtutes activæ creaturis collatæ rationes seminales dici possunt. Sed angeli et homines dicuntur miracula facere. Ergo videtur quod non omnia miracula præter rationes seminales fiant.

6. Præterea, monstra in natura contingunt, et præter intentionem naturæ agentis ; non tamen miracula dicuntur. Ergo non in hoc consistit ratio miraculi quod est præter rationes seminales fieri.

Sed contra, illa opera miraculosa dicimus quæ in admirationem divinæ virtutis inducant. Sed mutare cursum solitum naturæ non est nisi illius virtutis quæ naturam instituit. Ergo ea proprie miracula dici debent quæ præter virtutes activas in natura contingunt.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod, sicut ex verbis Philosophi habetur in principio *Metaphysic.*, in procem., admiratio ex duobus causatur, scilicet ex hoc quod alicujus effectus causa occulta est, et ex eo quod aliquid in re videtur per quod[1] aliter esse deberet ; unde in hoc quod est diametrum quadrati non posse commensurari lateri, admiratio causatur ex hoc quod hujus causa ignoratur, et ex hoc quod ex parvitate linearum videtur quod una alteri commensurari possit. Contingit ergo aliquid esse admirabile simpliciter, et aliquid esse admirabile quoad hunc. Admirabile huic est omne illud[2] cujus causa occulta est sibi, et cui videtur secundum suam æstimationem aliquid obviare, quare non ita esse deberet ; quamvis in re nihil sit repugnans, nec causa in se sit nimis occulta ; et hoc potest dici mirum illi. Admirabile autem in se est id cujus causa simpliciter occulta est, ita etiam quod in re est aliqua virtus secundum rei veritatem per quam aliter debeat contingere. Hujusmodi autem sunt quæ immediate a virtute divina causantur, quæ est causa occultissima, alio modo quam se habeat ordo causarum naturalium : sicut quod cæcus iterum videat, et quod mortuus resurgat, et hujusmodi : et hæc proprie miracula dicuntur, quasi in seipsis et simpliciter mira. Hæc autem quandoque sunt supra naturam, quandoque præter naturam, quandoque

1. Al. : « per hoc quod. »
2. Al. : « est esse id » ; Parm. : « est id cujus. »

contra naturam. Supra naturam dicitur esse miraculum, quando natura non potest in ipsam substantiam facti, sicut divisio maris Rubri, suscitatio mortui, et hujusmodi. Illa vero dicuntur præter naturam fieri in quæ quidem natura potest quantum ad substantiam facti, sed tamen præter operationem naturæ fiunt jussu divino. Et quod hæc dicantur miracula, contingit ex tribus. Primo propter excessum et singularem quemdam modum : sicut ranæ productæ in Egypto in tanta multitudine sicut antea visum non fuerat. Secundo propter hoc quod hora determinata contingunt ad invocationem divini nominis, sicut quod manus Jeroboam extensa contra prophetam arefacta fuit, et ara ejus divisa, III Reg., XIII, 4. Tertio quando aliquid universaliter contingit, sicut in veteri lege de aqua zelotypiæ, Numer., v, 27, quod post potum illius venter adulteræ divino miraculo putrescebat. Contra naturam autem dicitur fieri, quando in re est aliquid contrarium ei quod fit, sicut si grave sursum moveretur, et quod virgo peperit, vel aliquid hujusmodi ; ita quod miraculose sequatur actus manente contraria natura, quæ scilicet est principium contrarii actus.

Ad primum dicendum, quod creatio, proprie loquendo, non est opus miraculosum, quia deficit una conditio miraculi : quamvis enim causam occultam habeat, tamen non est in re unde aliter esse deberet : immo esse rerum naturali quodam ordine a primo ente producitur, quamvis non per necessitatem naturæ.

Ad secundum dicendum, quod nec etiam creatio animarum vel justificatio impiorum proprie miracula debent dici : quia quamvis sint præter rationes seminales agentes ad perfectionem effectus, non tamen sunt præter eas disponentes[1] : dispositio enim corporis ad receptionem corporis, et præparatio voluntatis ad susceptionem gratiæ, est per virtutem creaturæ collatam. Si tamen sine tali præcedente præparatione vel anima infunderetur vel gratia conferretur, utrumque miraculum dici posset, ut patet in formatione primi hominis et in conversione Pauli. Nec tamen sequitur ex vi rationis inductæ : quia « insolitum, » quod in definitione miraculi ponitur, non dicit raritatem facti, sed excludit solitum cursum naturæ ; unde si quotidie cæci illuminarentur, nihilominus miraculum esset ; quia præter cursum naturalem, qui nobis est consuetus, contingeret.

Ad tertium dicendum, quod resurrectio miraculosa erit :

1. Al. : « est præter eas dispositiones. »

quamvis enim sit secundum spem gratiæ, est tamen supra spem naturæ : et hæc duplex spes distinguitur in Glossa, Rom., IV, 18, super illud[1] : *Qui contra spem in spem credidit*, etc.

Ad quartum dicendum, quod quamvis conversio aquæ in vinum non fuerit supra facultatem naturæ quantum ad substantiam facti, tamen fuit supra ejus facultatem quantum ad modum faciendi : non enim potest natura aquam in vase existentem subito in vinum convertere, sed per digestionem et maturationem uvæ.

Ad quintum dicendum, quod miracula non faciunt homines et angeli quasi eorum virtute effectus ille agatur ; sed homines impetrando precibus, et angeli per ministerium.

Ad sextum dicendum, quod quamvis monstra contingant in natura præter intentionem virtutis formativæ quæ agit in semine, tamen reducuntur in aliquas causas naturales ; contingunt enim ex aliqua indispositione materiæ sicut ex principio proximo, vel ex impressione alicujus signi cælestis sicut ex principio remoto.

## QUÆSTIO II

Deinde quæritur de formatione mulieris ex parte animæ ; et circa hoc quæruntur tria : 1° utrum anima rationalis sit ex traduce, vel per creationem ; si non ex traduce, quæritur, 2° utrum creetur a Deo immediate vel mediantibus angelis ; et 3° quæritur, utrum anima sensibilis et vegetabilis sit ex traduce.

### *ARTICULUS PRIMUS*

### *Utrum anima humana traducatur a parentibus*[2]

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod anima humana etiam a parentibus traducatur. Dicitur enim Genes., XLVI, 26 : *Omnes animæ quæ egressæ sunt de femore* Jacob... *sexaginta sex.* Sed non egreditur aliquid filii ex femore patris nisi per traductionem seminis. Ergo videtur quod hoc modo anima filii ex parentibus veniat.

2. Præterea, omne id quod dat complementum operationi, cooperatur operanti. Si ergo Deus per hoc quod infundit

1. Al. deest « super illud. »
2. I p. *Summæ theol.*, q. CXVIII, art. 2.

animam adulterorum operationem perficeret, videtur quod adulteris cooperaretur ; et hoc videtur inconveniens, quia qui cooperatur[1] iniquo, non est ab iniquitate immunis. Ergo videtur quod anima rationalis non infundatur a Deo, sed traducatur a patre.

3. Præterea, filii a parentibus originale peccatum contrahunt, ut Apostolus docet Rom., v. Sed accidens non potest traduci nisi traducatur subjectum ejus. Ergo videtur quod anima rationalis, quæ est subjectum culpæ originalis, a parentibus traducatur.

4. Præterea, in omni generatione univoca generans dat speciem suam generato : quia agens et finis generationis incidunt[2] in idem specie, ut in II *Phys.*, text. 31, dicitur. Sed cum homo ex homine procedit, est generatio univoca. Cum ergo homo speciem habeat ex anima rationali, videtur quod animam rationalem ex parentibus recipiat.

5. Præterea, sicut dicit Commentator in II *Metaph.*, com. 7, impossibile est ut sint diversi agentes quorum unius actio terminetur ad subjectum formæ, et alterius ad formam : quia ad subjectum formæ actio agentis non terminatur nisi secundum quod recipit formam ; sequeretur enim, ut ipse dicit, quod subjectum et forma essent duo distincta, ex quibus non fieret unum, si essent termini diversarum actionum. Sed corpus organicum est subjectum hujus formæ quæ est anima rationalis. Cum ergo per actionem virtutis formativæ corpus organizetur, videtur quod ejus actio se extendat ad ipsam rationalem animam ; et sic anima rationalis traducitur.

6. Præterea, ut in IV *Meteor.*, cap. III, dicitur, perfectum unumquodque est quando sibi simile potest producere. Cum ergo anima rationalis sit perfectior omnibus formis naturalibus, videtur quod cum virtute aliarum formarum educantur similes formæ in actum, multo fortius anima rationalis hoc possit facere.

7. Præterea, Deus die septima a condendis novis creaturis cessavit. Sed novum est quod nullo modo in præexistentibus præexistit. Ergo oportet animas singulorum hominum qui modo generantur, in operibus sex dierum præextitisse. Cum igitur in prima natura non præextiterint, ut hæretici dicunt, videtur omnes animas in anima primi hominis extitisse. Ergo videtur quod ex ejus anima omnes animæ traducantur sicut ex ejus carne omnis caro humana traducitur.

1. Al. : « operatur. »
2. Al. : « inducunt. »

Sed contra est quod dicit Philosophus in XVI *De animalibus* vel *De gen. animal.*, lib. II, cap. III, quod intellectus ab extrinseco est ; et in lib. *De proprietatibus elementorum*[1] dicit quod innatus[2] fit spiritus vitæ jussu Dei : et ita videtur quod non traducatur a patre. Hoc etiam auctoritate sacræ Scripturæ ostenditur, quia Genes., II, 23, dicitur : *Hoc nunc os de* ossibus meis, et caro de carne mea :* multoque carius amantiusque diceretur, anima de anima si sic esset anima de anima ut caro de carne, et os de osse.

Præterea, Isa., LVII, 16, dicitur ex persona Domini : *Omnem flatum ego feci**, id est animam : et sic videtur anima non ex traduce, sed ex creatione esse.

Præterea, Eccle., ult., 8, dicitur : *Donec spiritus revertatur ad Deum qui fecit illum* :* et sic videtur humana anima a Deo creata esse : et hoc Augustinus disputando inducit, X *Super Gen. ad litt.*, c. CXVII, etc., col. 420, t. III.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod traductio duo importat : scilicet originem et divisionem[3] : non enim ignis generatus ab igne generante traduci proprie dicitur ; similiter nec lignum divisum in partes dicitur quod ejus una pars ab alia traducatur ; unde traductio proprie dicitur in generatione animatorum, quæ est per decisionem seminis ; et ideo non potest dici traduci ab aliquo illud quod ab eo originem non habet nec divisionem recipit. Dividitur autem aliquid dupliciter : scilicet per se, ut corpus, et per accidens, ut forma corporalis materiæ impressa. Anima vero rationalis nec corpus est, nec virtus corporalis ; quod ipsa sua operatio ostendit, quæ sine corpore est ; et ideo traduci non potest per modum divisionis : et in hoc consistit ratio Aristotelis, XVI *De animalibus*, vel *De gener. animal.* lib. II, cap. III. Vult enim quod quorum principiorum operationes sunt sine corpore, illa principia non traducantur per semen. Similiter etiam patet quod nullo alio modo originem potest habere anima filii ex anima patris : aut enim hoc esset quia intellectus filii ab intellectu patris oriretur, mediante virtute generativa et formativa, aut immediate. Primum autem est impossibile : quia effectus non potest esse immaterialior sua causa ; unde cum virtus

* *Os ex.*
* *Flatus ego faciam.*
* *Et spiritu redeat ad Deum qui dedit illum.*

1. Qui ei olim tribuebatur, ut in veteri editione videre est. Sed non est ejus, nec in editione moderna extat. Nicolaï.
2. Parm. : « in nato. »
3. Parm. : « decisionem. »

generativa sit potentia materialis, non potest ejus actio ad formam immaterialem terminari[1]. Secundum etiam esse non potest : quia, cum sit duplex agens, secundum Avicennam, *Metaph.*, tract. IX, cap. IV, unum quod habet causalitatem respectu totius speciei, sicut sol qui est causa generabilium et corruptibilium ; aliud autem est causa respectu unius individui tantum, sicut quod hic ignis est causa hujus : neutro[2] modo anima unius potest esse causa animæ alterius. In causis enim quæ essentialiter habent ordinem ad totam speciem, oportet quod causa et causatum non sint ejusdem ordinis nec ejusdem speciei : quia habent directe causalitatem suam supra essentiam speciei inquantum hujusmodi ; unde secundum hoc non omnes animæ rationales essent ejusdem speciei. Similiter etiam non potest esse per alium modum quo aliquid in una specie est causa alterius in eadem specie : quia hoc non contingit nisi secundum hoc quod agens movet materiam ad talem formam ; anima autem rationalis non est quid ex materia, ad minus præexistente, et forma compositum : nec est forma materialis, quæ possit educi de potentia materiæ, sicut aliæ formæ materiales, ut dictum est. Unde relinquitur quod principium originis ipsius animæ rationalis sit aliquod principium separatum : et hoc quidem communiter conceditur et a theologis et a philosophis.

Ad primum ergo dicendum, quod locutio illa est synecdochia ; ponitur enim pars principalis, scilicet anima, pro toto homine, et hic modus loquendi consuetus est in sacra Scriptura et apud philosophos ; unde Philosophus dicit IX *Ethic.*, cap. VIII vel IX, quod totus homo dicitur intellectus, per modum quo etiam tota civitas dicitur rector civitatis.

Ad secundum dicendum, quod operatio adulteri potest dupliciter considerari. Aut secundum esse morale, et sic, prout est deformis, non cooperatur ad ipsam Deus, sed prohibet ; aut secundum quod est in specie naturali, et sic est bonum quoddam ; unde non est inconveniens ut tali operationi, inquantum bona est, Deus, qui in omnibus operatur, complementum apponat.

Ad tertium dicendum, quod quamvis peccatum originale sit in anima sicut in subjecto, tamen causatur in anima ex infectione[3] seminis, et est in eo, scilicet in semine, quamvis non sicut in subjecto, tamen sicut in causa ; et ideo per tra-

1. Al. : « determinari. »
2. Al. additur « autem ».
3. Parm. : « intentione. »

ductionem seminis, et non animæ, peccatum originale traducitur.

Ad quartum dicendum, quod hoc quod agens agat sibi simile, contingit dupliciter : aut quia forma secundum quam similitudo attenditur per actionem de potentia in actum educitur ; aut quia per actionem disponitur materia, ut sit necessitas ad receptionem formæ ; et primus modus est quoad omnes in formis accidentalibus ; secundus autem est etiam, secundum Avicennam, ubi supra, in omnibus formis substantialibus, quia ipse vult omnes formas substantiales esse a principio separato ; sed, secundum Aristotelem et Commentatorem, formæ substantiales materiales pertinent ad primum modum, et anima rationalis ad secundum ; et hic modus sufficit ad hoc quod agens agat sibi simile : quia non proprie forma generatur, sed compositum.

Ad quintum dicendum, quod ratio illa procedit de diversis agentibus non ordinatis, scilicet quorum unum non operatur in altero, sed in ipsa operatione naturæ operatur Deus ; unde non est inconveniens quod actio ejus pertingat ad aliquem terminum in quem non se extendit actio formativæ virtutis ; sic enim ipse Deus, in natura operans, etiam organizationem corporis facit : unde est quasi actio continua, reducta in unum agens, et quæ terminatur ad ultimam dispositionem subjecti, et quæ terminatur ad formam ; quamvis quantum ad primum cooperetur sibi natura, et non quantum ad secundum.

Ad sextum dicendum, quod anima rationalis nec ex materia composita est, nec est forma materialis, quasi in materia impressa, et ideo non potest produci ab aliquo agente quod accidentalem causalitatem habeat ad ipsam ex parte materiæ quæ inducitur ad formam, sicut est in aliis formis materialibus ; sed oportet quod producatur a principio quod habet causalitatem essentialem respectu essentiæ ejus ; et hoc non potest esse unius speciei.

Ad septimum dicendum, quod animæ quæ nunc creantur, sunt ejusdem speciei cum anima Adæ, quæ in operibus sex dierum creata fuit ; et ideo, ut Augustinus dicit, X *Super Genes.*, cap. III, col. 410, t. III, jam tunc animam fecerat, quales et nunc facit[1] ; et ideo non aliquod novum creaturæ genus nunc facit quod tunc in suis consummatis operibus non creaverit, scilicet quod quantum ad similitudinem speciei non præextiterit etiam quodammodo in illis primis operibus

1. Nicolaï *omittit* : « facit. »

secundum causales rationes ; quia, sicut ibidem subdit Augustinus, « corporibus humanis, quorum ex istis operibus propagatio continuata successione protenditur, tales congruit animas inseri, quales nunc facit, atque inserit[1]. »

## *ARTICULUS II*

### *Utrum anima rationalis sit a Deo mediantibus angelis*[2]

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod anima rationalis procedat a Deo mediantibus angelis. Primo per hoc quod habetur in lib. *De causis*, prop. 5, quia intelligentiæ primæ influunt formas fixas stantes, sicut est anima. Sed intelligentias angelos dicimus. Ergo videtur quod a Deo mediantibus angelis producatur.

2. Præterea, a causa infinita non potest immediate procedere effectus finitus, ut potest probari per demonstrationes Philosophi in I *Cæli et mundi*, text. 68, ubi probat quod corpus infinitum non potest agere. Sed Deus est causa infinitæ virtutis. Ergo cum anima sit quid finitum, non potest immediate a Deo produci.

3. Præterea, non minor est ordo in spiritualibus quam in corporalibus ; sed videmus in corporalibus[3] superiora inferiorum causas esse. Ergo multo fortius hic in substantiis spiritualibus esse debet. Ergo cum angeli sint altioris naturæ quam animæ, videtur quod ab angelis animæ producantur.

4. Præterea, per eadem est reditus in finem ultimum et exitus a primo principio. Sed anima rationalis in Deum reducitur per angelos, ut Dionysius dicit, IV cap. *Cæl. hier.*, § 3 col. 179, t. I, etc. Ergo videtur quod etiam mediantibus angelis a Deo procedat.

5. Præterea, cum omnis operatio sequatur naturam rei ab illo res habet esse, cujus virtute propriam operationem participat. Sed propria operatio animæ rationalis est operatio intellectualis. Cum ergo hæc operatio conveniat sibi ex virtute intelligentiæ, ut in lib. *De causis*, prop. 3, dicitur, videtur quod ipsa secundum suum esse mediantibus angelis producatur.

Sed contra est quod Genes., II, 7, dicitur, quod *inspiravit* Deus *in faciem ejus spiraculum vitæ*. Hæc autem est anima

1. Sic codd. ; Parm. : « conserit. »
2. I p. *Summæ theol.*, q. XC, art. 3.
3. Parm. omittit : « sed videmus in corporalibus. »

rationalis, qua homo vivit. Ergo videtur quod immediate a Deo sit.

Præterea, Damascenus dicit, lib. II *De fide orth.*, cap. III, col. 874, t. I, omnes illos cum patre suo diabolo maledictos qui angelos aliquid creasse dicunt. Sed anima non potest educi in esse nisi per creationem, cum de potentia materiæ non educatur, ut dictum est, nec ex materia composita, ut sic possit generabilis esse vel per se vel per accidens. Ergo videtur quod mediantibus angelis producta non sit.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, res sub quodam ordine a primo principio prodiisse quidam philosophi opinati sunt : posuerunt enim a primo principio, quod Deus est, eo quod est unum et simplex, non potuisse immediate plura prodire, eo quod idem natum est facere idem[1] ; et ideo a primo immediate procedit intelligentia prima, in quam incidit, ex eo quod ab alio esse habet, quædam pluralitas potentiæ et actus ; et ita ab hac intelligentia, secundum hoc quod intelligit primum principium, dicunt effluere secundam intelligentiam, quæ est minoris actualitatis quam prima[2], cum causatum sit deficiens a sua causa essentiali ; secundum autem quod intelligit se, prout est in actu, fluit ab ea anima orbis, quam movet ; et secundum quod considerat se quantum ad id quod est in ipsa potentia, fluit ab ea ipsa substantia orbis ; et sic deinceps usque ad ultimam intelligentiam, quæ movet ultimum orbem, quam dicunt intelligentiam agentem : et ab hac dicit Avicenna, *De intellig.*, cap. IV, divis. III, effluere animas humanas et omnes alias formas substantiales in istis inferioribus ; et materiam generabilium et corruptibilium reducunt sicut in causam in substantiam orbis ; et diversas variationes quæ circa materiam accidunt, reducunt sicut in causam in motus cælestes ; et omnes has causas medias, sicut et primam, ponunt agentis essentialia, quæ causant essentiam rei sine motu ; non autem sunt causa fiendi tantum per motum, sicut causæ agentes naturales ; et ideo omnibus intelligentiis attribuunt quemdam modum creationis, secundum quod eorum actio nihil præsupponit ex parte rei quæ producitur, sed tantum ex parte agentis, cujus actio firmatur super actionem causæ superioris : ut sic sola actio primi principii possit vere dici creatio, quæ non firmatur in alterius actione, sed in ipsa firmantur cæteræ actiones. Hæc autem positio debile

1. Ex Philosopho, lib. II *De generat. et corrupt.*, text. 56.
2. Parm. addit : « causa. »

habet fundamentum, sicut etiam Commentator ostendit in XI *Metaphysicor.*, com. 30 : quia cum dicitur actio de Deo et de rebus naturalibus, est quasi æquivoce dicta ; quia in naturalibus agentibus actio sequitur ex necessitate formæ ; unde secundum unitatem formæ oportet esse unitatem in effectu ; sed in divinis actio sequitur intellectum ; et ideo secundum quod diversa ab uno possunt intelligi, ita diversi effectus ab uno immediate procedere possunt ; et secundum hoc multitudo a Deo processit, prout se intellexit ut ideam plurium, id est ut participabilem diversimoda imitatione. Ipsa etiam positio veritati fidei non consonat, quæ solum Deum creatorem annuntiat ; in quo omnis idololatria tollitur, cui proculdubio maximum fomentum dicta opinio subministrat ; unde secundum fidem non potest poni aliquid esse causa alterius post Deum, nisi per viam motus et generationis, et ideo omnium eorum quæ per generationem non inceperunt, oportet Deum immediatam causam ponere, ut sunt angeli, animæ, substantiæ cælorum et materia elementorum, et primæ hypostases in omnibus speciebus. Dicta etiam positio tollit honorem animarum sanctarum, quibus promittitur angelorum æqualitas, Matth., xi, in consecutione ultimi finis, quod non posset esse si causa essentialis animæ angelus esset ; cum esse causati semper dependeat a sua causa essentiali ; sicut et Anselmus probat, lib. I *Cur Deus homo*, c. v[1], col. 365, t. I, quod reparatio humani generis per angelum fieri non debuit ne dignitati animarum derogaretur. Sequeretur etiam aliud inconveniens, quod ultima beatitudo animarum non esset in divina fruitione, sed potius in fruitione angelorum : quia ultima perfectio ad quam res potest pervenire, est hæc ut conjungatur suo principio : et ideo a philosophis ponitur ultimam felicitatem hominis esse in continuatione intellectus possibilis ad intelligentiam agentem, sive talis continuatio sit in hac vita secundum quosdam, sive post hanc vitam secundum alios.

Ad primum ergo dicendum, quod in hac materia auctoritates lib. *De causis* recipiendæ non sunt : quia ille[2] qui librum illum composuit, hujus erroris auctor fuisse invenitur : nisi forte[3] quis velit exponere quod est præter nostrum propositum.

1. Parm. : « cap. III. »
2. « Non Philosophus ipse, sive Aristoteles, inter cujus opera in vetustis exemplaribus reperitur, sed Arabs quidam ex propositionibus Procli, ut in illius commentario notat S. Thomas. — Nicolaï.
3. Parm. omittit : « forte. »

Ad secundum dicendum, quod illa ratio, si vim habeat, concludit quod nihil a Deo immediate causetur : quia omne quod est præter ipsum finitum est : nisi forte secundum aliquem modum substantias separatas infinitas esse ponamus, non simpliciter, sed secundum quid, scilicet versus inferius, ut in lib. *De causis* dicitur ; hoc est secundum quod earum virtus non limitatur ad determinatos effectus in his quæ suæ operationi subduntur : quo etiam modo infinitatem habet anima rationalis tam ex parte intellectus agentis, quo est omnia facere, quam ex parte intellectus possibilis, quo est omnia fieri, et cujus est formam universalem recipere in qua sunt potentia infinita singularia : quod est etiam evidens argumentum immaterialitatis ipsius animæ et quod ex traduce non sit : quia omnis forma materialis finita est, ut in VIII *Phys.* probatur. Et ideo ad rationem illam dicendum est quod etiamsi Deus sit infinitus simpliciter, effectus tamen ejus dupliciter limitatur. Primo et principaliter ex ordine sapientiæ ejus, quæ cuilibet rei certos terminos præfigit. Secundo ex parte recipientis, quia influentiam agentis recipit patiens per modum virtutis suæ, et non per modum virtutis ipsius agentis.

Ad tertium dicendum, quod etiam in corporalibus non ponimus superius esse causam inferioris, nisi per modum moventis et generantis ; et hæc in substantiis spiritualibus non ponimus, quia per generationem et motum in esse non producuntur ; sed tamen sicut superiora corpora movent inferiora ad generationem, ita superiores substantiæ spirituales movent inferiores ad propriam operationem, secundum quod Dionysius dicit, ubi supra et *Cælest. hierar.*, cap. XIII, § 3, col. 299, t. I, inferiores angelos a superioribus illuminari, et homines ab angelis.

Ad quartum dicendum, quod quælibet res tendit in finem ultimum per propriam operationem : et ideo secundum quod per illuminationem superiorum inferiores illuminantur ad proprias operationes, dicuntur per eos in Deum reduci. Non est enim inconveniens ut una creatura ponatur causa motus vel operationis alterius. Sed non est similis ratio de exitu rerum a primo principio : quia res non exit a suo principio per hoc quod aliquid operetur, sed solum per hoc quod aliquid a principio recipiat.

Ad quintum dicendum, quod si intelligatur anima participare operationem intellectualem ab intelligentia, hoc modo quod potentia intelligendi insit animæ per virtutem intelligentiæ, hæreticum est et redit in dictum errorem, quia poten-

tia intelligendi sequitur naturam animæ; si autem intelligatur hoc modo quod anima juvatur in sua operatione per illuminationem angelorum, ex hoc non potest concludi quod anima secundum suam naturam ab angelis creata sit : non enim a quocumque juvatur res vel movetur ad opus, ab eo esse habet.

## *ARTICULUS III*

### *Utrum anima sensibilis sit ex traduce*[1]

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod etiam anima sensibilis non sit ex traduce. Nulla enim substantia simplex perfecta in esse quæ sit hoc aliquid, educitur in esse nisi per creationem. Sed anima sensibilis est hujusmodi substantia. Ergo, etc. Probatio mediæ. Illud quod est tantum forma et non hoc aliquid, non potest esse motor ; unde in VIII *Physic.*, text. 29, Philosophus vult quod forma ignis non sit motor in motu ejus naturali : non enim potest habere perfectam et absolutam actionem quæ debetur motori qui non habet esse perfectum. Sed anima sensibilis est motor in animali. Ergo est hoc aliquid habens esse perfectum ; et quod sit simplex, per se patet.

2. Præterea, Commentator dicit in III *De anima*, comm. 4 et 5, quod non potest esse aliqua virtus cognoscitiva ex commixtione elementorum. Sed ea quæ producuntur per actionem naturæ in inferioribus elementis, producuntur per actionem qualitatum activarum et passivarum elementorum commixtorum ; eo quod nulla virtus activa est in istis inferioribus nisi per qualitates elementares, ut Commentator dicit, XI *Metaphys.*, comm. 31. Cum ergo anima sensibilis sit virtus cognoscitiva, videtur quod non per operationem naturæ traduci possit, sed per creationem in esse producatur.

3. Præterea, omnis operatio naturæ inferioris reducitur in virtutem cælestem, sicut in virtutem primi alterantis. Sed per virtutem cæli anima sensibilis educi non potest, cum corpus cæleste inanimatum sit, et nihil agat ultra suam speciem; quia effectus non potest esse potior causa agente. Ergo videtur quod non per operationem naturæ, sed per creationem in esse educatur.

4. Præterea, eorum quæ sunt idem secundum substantiam, non potest unum creari quin alterum creetur. Sed in homine

1. I p. *Summæ theolog.*, q. CXVIII, art. 1.

anima sensibilis et anima rationalis sunt idem per essentiam. Ergo videtur, cum anima rationalis non traducitur, sed creetur, quod similiter nec anima sensibilis. Sed secundum animam sensibilem non differt homo a bruto. Ergo videtur quod etiam in brutis anima sensibilis sit per creationem.

5. Præterea, quanto aliquid est nobilius, tanto nobiliorem causam habet, vel saltem non minus nobilem. Sed anima sensibilis nobilior est in animalibus perfectis quam in generatis ex putrefactione. Ergo cum in generatis ex putrefactione non possit poni anima sensibilis ex aliquo principio naturali produci, cum non generentur ex sibi similibus, et ita oporteat quod a principio supernaturali animam sortiantur, videtur quod multo fortius hoc necessarium sit in animalibus perfectis.

Sed contra est quod dicitur Gen., I, 20 : *Producant aquæ reptile animæ viventis.* Sed aquæ non producunt nisi illud quod virtute naturæ producitur. Ergo videtur quod per virtutem seminalem rebus collatam animæ sensibiles producantur.

Præterea, Philosophus dicit in XVI *De animalibus* seu *De gener. anim.*, lib. II, cap. III, quod intellectus solum ab extrinseco est. Ergo videtur quod anima sensibilis non sit ab extrinseco.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod circa hanc quæstionem diversæ inveniuntur opiniones et philosophorum, et etiam magistrorum.

Quidam enim philosophi, ut Plato, Avicenna et Themistius, posuerunt omnes animas a principio separato esse, quod quidem principium Plato ideam posuit, Avicenna intelligentiam agentem, et theologi, hanc viam tenentes, ipsum Deum. Ratio autem quæ prædictos philosophos movit, ut Commentator narrat VII et XI *Metaph.*, com. 5, est sumpta ex animalibus putrefactis, quæ etiam objiciendo tacta est : et similiter ex hoc quod in naturalibus nihil invenitur agens nisi forma accidentalis, ut calor et frigus, quorum actione non potest anima produci, cum nihil agat ultra suam speciem. Sed tamen advertendum est quod nullus philosophus inter animam sensibilem et alias formas substantiales distinxit quantum ad originem : quia prædicti philosophi omnes formas substantiales esse a principio separato posuerunt, tam animam sensibilem, quam formam lapidis vel ignis.

Alii vero, ut Aristoteles et Commentator ejus, qui ponunt formas alias materiales ex potentia materiæ educi virtute agentium naturalium, ponunt etiam animam sensibilem et vegetabilem ex traduce esse, eo quod esse formarum natu-

ralium non est ipsarum absolute, sed ipsorum compositorum ; non enim per se possunt subsistere : et ideo ipsis formis per se loquendo non acquiritur esse, sed substantiis compositis ; unde forma per se loquendo neque fit neque generatur, sed compositum. Et quia omne quod generatur, generatur ex sibi simili, ideo oportet quod generans vel inducens ad formam sit compositum ex materia et forma, et non forma tantum, vel substantia separata ; et in hoc sustentatur Aristoteles in VII *Metaph.*, text. 53, et per eamdem rationem ostendit in XVI *De animalibus*, ut supra, animam vegetabilem et sensibilem non ab extrinseco esse, ostendens eas esse formas materiales ex hoc quod operationes exercent mediante corpore : quod enim habet esse absolutum a materia, habet etiam operationem a materia absolutam. Et ideo vult quod omnia principia vel virtutes quarum operationes non exercentur sine corpore, non sint ab extrinseco, sed ab agente corporali ; et quod intellectus solus sit ab extrinseco : quia ejus operatio est sine corpore, et etiam ejus esse absolutum est ; unde sibi debetur factio non tantum per accidens, sed etiam per se, ut esse incipiat, et oportet tunc quod hic sit secundum modum sibi competentem, et a principio separato.

Alii vero philosophi attenderunt ad ipsas formas, ac si eis per se fieri deberetur ; et ideo posuerunt omnes formas esse a principio formali separato.

Sed positio Aristotelis multo rationabilior est : quia nihil incipit, vel fit, vel generatur nisi secundum modum quo esse habet : et ideo concedimus animam sensibilem et vegetabilem ex traduce esse. Modus autem traductionis talis est ; cum enim omne agens univocum et proximum inducat speciem suam in patiente, et cibus, secundum quod est patiens et alteratum, in nutrimentum corporis cedat, quia nutrit secundum quod est potentia caro, ut in I *De gener.*, text. 39 et in *De anima*, a text. 45 ad 50, dicitur, oportet quod in fine speciem et virtutem nutrimenti recipiat. Ante ergo ultimam assimilationem, quando efficitur actu pars determinata, ut caro vel os, est in eo virtus speciei indeterminate ad hoc vel illud : quia determinatio ad hoc vel illud est secundum propriam virtutem determinatæ partis : et ideo cum semen sit residuum ultimi cibi propinquissimi ad ultimam conversionem, est in eo potentia tantum et non actu aliqua pars ; ante vero quam resolvatur per actum virtutis generativæ separatum a reliquo sui generis, est in eo potentia illa indistincta, sicut forma totius non est in parte nisi in potentia : quando autem separatur, efficitur actu habens talem

potentiam vel formam : sicut etiam videmus in animalibus annulosis, in quibus, secundum Philosophum, una est anima in actu, et plures in potentia ; unde, quando dividuntur, efficitur quælibet pars animata habens animam distinctam ; in hoc tamen differunt, quia propter parvam differentiam organorum in illis animalibus pars est fere toti consimilis : et ideo in parte remanet anima perfecta, sicut erat in toto ; semen autem decisum nondum est actu simile toti, sed in potentia propinqua : et ideo non remanet post divisionem animæ in actu, sed in potentia : propter quod dicitur, II *De anima*[1], quod semen in potentia vivit et non actu. Hæc autem potentia non est passiva in semine maris sicut dicimus ligna et lapides esse in potentia domus, sic enim est potentia in menstruo mulieris, sed est potentia activa, sicut dicimus formam domus in mente artificis esse potentia domum ; unde arti comparat eam Philosophus in XVII *De animalibus* seu *De gener. animal.*, lib. II, cap. xx ; et hanc potentiam Avicenna et Commentator in VII *Metaph.* vocant virtutem formativam : quæ quidem virtus quantum ad modum operandi media est inter intellectum et alias vires animæ. Aliæ enim vires utuntur in suis operationibus determinatis organis : intellectus autem nullo ; hæc autem utitur aliquo corporali in sua operatione quod nondum habet determinatam speciem. Subjectum autem et organum hujus virtutis est spiritus vitalis inclusus in semine ; unde ad continendum hujusmodi spiritum semen est spumosum, et hæc est causa albedinis ejus. Huic autem spiritui conjungitur virtus formativa, magis per modum motoris quam per modum formæ, etsi forma ejus aliquo modo sit ; unde dicit Commentator in VII *Metaphys.*, comm. 3, quod includitur in semine virtus illa quodammodo sicut uniuntur motores orbibus. Illi autem corporali spiritui conjungitur triplex calor : scilicet calor elementaris, qui est sicut instrumentum resolvens et consumens, et hujusmodi operans ; et calor animæ, qui est vivificans ; et calor cæli, cujus virtute movet ad speciem determinatam ; et virtute hujus triplicis caloris, virtus formativa convertit

1. Ex XI *De animalibus* exemplaria gothica citant. Utrinque porro colligi potest: XI quidem *De animalibus*, qui nunc est I *De partibus animal.*, cap. I, versus finem ; II autem *De anim.*, text. 10, ubi dicitur : « Non est illud quod abjecit animam, potentia existens ut vivat ; semen autem et fructus potentia hujusmodi corpus est. » Sed et lib. II *De gener. animal.*, cap. v, fere sub finem expressius, ubi etiam artis et seminis comparationem præmittit paulo infra notatam ; non, sicut prius, lib. XVII *De animal.*, qui *De gener. animal.* tertius est.

materiam a muliere præparatam in substantiam membrorum per modum quo est transmutatio corporis in augmento, ut XV *De animalibus*[1] dicitur ; et secundum quod proceditur in perfectione organorum, secundum hoc anima incipit magis ac magis actu esse in semine, quæ prius erat in potentia : ita quod conceptum primo participat opera vitæ nutritivæ, et tunc dicitur vivere vita plantæ ; et sic deinceps, donec perveniat ad completam similitudinem generantis.

Ad primum ergo dicendum, quod anima sensibilis nullo modo est hoc aliquid : quia nec habet aliquam partem sui per quam individuetur, nec habet esse subsistens et absolutum, cum nulla ejus operatio sit nisi mediante corpore ; nec hoc ipsum quod est moveri motu progressivo facit sine organo corporali. Est enim duplex virtus motiva : una imperans et altera imperata. Imperans motum[2], est virtus appetitiva sensitiva, cujus actus constat quod non est sine organo corporali. Virtus autem motiva imperata et exequens motum est vis quædam musculis et lacertis affixa, quorum motu[3], totum corpus movetur. Et sic patet quod in motu animalis hæc operatio quæ est movere non est animæ sensitivæ secundum se, sed mediante organo corporali ; unde non sequitur quod esse absolutum habeat.

Ad secundum dicendum, quod ex actione qualitatum elementarium sequitur aliquid dupliciter. Uno modo ex ipsis secundum se, sicut sapor et odor, durum et molle, et alia quæ determinantur in IV *Meteor.*, cap. II et seq. : et sic nec anima sensibilis nec aliqua forma substantialis ex actionibus earum sequitur : quia sequeretur quod formæ substantiales ex necessitate materiæ inducerentur, ut Empedocles dixit. Alio autem modo sequitur aliquid ex eis sicut ex instrumentis, ut dicit Philosophus in II *De anima*, text. 40 et 41, quod ignis in motu augmenti est sicut instrumentum regulatum, sed principaliter agens et regulans est virtus animæ dirigens in determinatam quantitatem. Et similiter dico, quod ex actionibus qualitatum activarum consequitur anima sensi-

1. XVI *De animal.* sive lib. II *De gener. animal.*, qui cum XVI *De animal.* coincidit, partim cap. I, ubi calore animalis generationem fieri ait ; partim cap. III, ubi aliquid in semine inesse addit, quo fecundum reddatur ; idque calorem esse dicit ab elementari et solari distinctum, elementari tamen respondens. Nec tale quidquam de calore lib. XV *De animal.*, qui prius tamen indicabatur, sive I *De gener. animal.*, qui ei correspondet. — Nicolaï.

2. Parm. omittit : « motum. »

3. Parm. : « ad quorum motum. »

bilis et aliæ formæ substantiales secundum quod in eis ut instrumentis manet virtus animæ, vel alterius substantialis formæ et ipsius cæli ; et ideo non oportet, cum non agant in virtute sua tantum, quod ex actionibus earum nihil sequatur ultra earum speciem : quia ex motu instrumenti sequitur effectus secundum rationem principalis agentis.

Ad tertium dicendum, quod supposito secundum fidem nostram quod cælum sit corpus inanimatum, nihilominus tamen ponimus quod motus ejus sit ab aliqua substantia spirituali sicut motore : et cum motus sit actus motoris et mobilis, oportet quod in motu non tantum relinquatur virtus corporalis ex parte mobilis, sed etiam virtus quædam spiritualis ex parte motoris : et quia motor est vivens nobilissima vita, ideo non est conveniens, si motus cælestis, inquantum est in eo intentio[1] et virtus motoris, per modum quo virtus agentis principalis est in instrumento, est causa vitæ materialis, qualis est per animam sensibilem et vegetabilem.

Ad quartum dicendum, quod quamvis homo et equus in hoc conveniant quod est sensibile, non tamen oportet quod anima sensibilis sit unius rationis in homine et equo : quia homo et equus non sunt unum animal in specie ; unde in homine anima sensibilis est multo nobilior quam in aliis animalibus quantum ad principales actus, ut patet in actibus interiorum sensuum, et in operatione tactus, qui est principalis sensus : in omni enim toto potestativo potentia inferior superiori conjuncta perfectior invenitur, ut potestas præpositi multo excellentior est in rege. Anima autem sensibilis in homine per essentiam conjungitur animæ rationali ; et ideo totum est per creationem. Sed tamen modus traductionis seminis est similis in homine et in aliis animalibus ; quia in semine hominis est etiam virtus formativa, sicut in animalibus ; sed quia actio illius virtutis est materialis, ut dictum est, non potest actio ejus pertingere ad essentiam immaterialem ; sed tamen per actionem hujus virtutis primo consequitur conceptus vitam nutritivam et postea vitam sensitivam. Sed quia, ut Avicenna dicit, *De natura animal.*, cap. IX, et *De anima*, part. V, cap. VII, in hoc processu sunt plurimæ generationes et corruptiones, sicut quod semen convertitur in sanguinem, et sic deinceps ; quando venitur ad secundam perfectionem, prima perfectio non manet eadem numero, sed acquiritur simul cum acquisitione secundæ ;

1. Al. : « intensio. »

et sic patet quod in infusione animæ rationalis homo[1] simul consequitur in una essentia animæ animam sensitivam et vegetativam ; et priores perfectiones non manent eædem numero.

Ad quintum dicendum, quod in animalibus generatis ex putrefactione virtus cæli, ut Commentator dicit in VII *Metaphysicor.*, com. 31, supplet locum virtutis formativæ in semine ; hujusmodi enim animalia propter sui imperfectionem non requirunt tot ad sui generationem sicut animalia perfectiora, in quibus oportet quod cum virtute cælesti adsit in semine virtus animæ a patre derivata ; est enim virtus cælestis in omnibus corporibus inferioribus sicut virtus motoris in moto, ut inducat unumquodque in speciem secundum materiæ dispositionem : et hæ virtutes cælestes in elementis receptæ vocantur a Philosopho, in XVI *De animalibus* seu *De gen. animal.*, lib. II, cap. III, virtutes animæ, quibus omnia elementa plena dicit, eo quod hujusmodi virtutes sunt sufficientes ad animationem materiæ, si pertingant[2] ad aliquam complexionis æqualitatem.

## EXPOSITIO TEXTUS

« Aut si de pedibus[3] ad servitutem subjicienda. » Non videtur esse verum per hoc quod dicitur Gen., III, 16 : *Sub viri potestate eris.* — Et dicendum quod hoc in pœnam mulieris inobedientis inductum est. Vel dicendum quod non est sub potestate viri per modum servitutis, sed per modum gubernationis.

« Ideoque potius de illo addito quam de ipsa costa mulier facta deberet dici. » Hæc conclusio non sequitur : cujus ratio in objectionibus dicta est.

« Eo sane miraculo quo postea de quinque panibus a Jesu cælesti benedictione multiplicatis quinque millia hominum satiata sunt. » Hæc similitudo etiam ad probandum ejus propositum non valet : quia Augustinus eo modo multiplicationem illam factam dicit, *Super Joan.*, tract. XXIV, § 1, col. 1593, t. III, sicut ex paucis granis crescunt multæ segetes : quod quidem per attractionem humoris a terra certum est fieri.

« Cum angelorum ministerio facta sit mulieris formatio,

1. Al. deest « homo ».
2. Parm. : « pertingat. »
3. Supple « facta fuisset, videretur. »

non est eis tamen tribuenda creationis potentia. » Quod quidem ministerium esse potuit in separatione costæ et in congregatione materiæ, ex cujus conditione corpus mulieris formatum est.

« Tamen propter effectus diversos pluraliter dicit Augustinus causas primordiales omnium rerum in Deo esse. » Et hoc est secundum quod dicuntur plures ideæ secundum diversos respectus ad creaturas, ut supra, in I libro, dictum est.

# DISTINCTIO XIX

*De primo hominis statu ante peccatum, scilicet qualis fuerit secundum corpus et secundum animam.*

Solent quæri plura de primo hominis statu ante peccatum : scilicet qualis fuerit homo priusquam peccaret in corpore et in anima, mortalis, an immortalis ; passibilis, an impassibilis ; de termino inferioris vitæ, et de transitu ad superiorem ; de modo propagationis filiorum, et alia multa ; quæ non inutiliter sciuntur, licet aliquando curiositate quærantur. At priusquam ad animi qualitatem pertinentia prosequamur, de qualitate ejus secundum corpus, et modo propagationis filiorum, et de aliis quibusdam inspiciamus. Primus igitur homo secundum naturam corporis terreni, et immortalis fuit quodammodo secundum aliquid, quia potuit non mori, et mortalis quodammodo, quia potuit mori. In illo namque primo statu habuit posse mori et posse non mori : et hæc fuit prima humani corporis immortalitas, scilicet posse non mori. In secundo vero statu post peccatum habuit posse mori et non posse non mori, quia in hoc statu moriendi est necessitas. In tertio statu habebit posse non mori et non posse mori, quia ad illum statum pertinet moriendi impossibilitas, quod ex gratia erit, non ex natura. In primo statu fuit corpus hominis animale, id est egens alimoniis ciborum : unde et homo factus esse dicitur in animam viventem, non spiritualem ; id est in animam corpus sensificantem, quod adhuc erat animale, non spirituale ; quod egebat cibis ut per animam viveret. Factus est igitur in animam viventem, id est vitam corpori dantem, tamen per sustentamenta ciborum ; et tunc erat corpus mortale et immortale, quia poterat mori et poterat non mori. Post peccatum vero factum est mortuum, sicut dicit Apostolus, Rom., VIII, 10 : *Corpus propter peccatum mortuum est*, id est necessitatem moriendi in se habet. In resurrectione vero erit spirituale, scilicet agile, et cibis non egens, et immortale, non sicut in statu primo tantum fuit, scilicet quod possit non mori, sed etiam quod non poterit non mori. Unde Augustinus, *Sup. Gen. ad litt.*, lib. VI, c. XXIV, etc., col. 353, t. III : « Apostolus ait : *Corpus quidem mortuum est propter peccatum*. Prius de limo terræ formatum est corpus animale, non spirituale cum quali resurgemus et renovabimur non in corpus animale quale fuit sed in melius, id est spirituale, cum hoc mortale induet immortalitatem, in quam mutandus erat Adam, nisi mortem corporis animalis peccando meruisset. Non enim ait Apostolus : Corpus

mortale est propter peccatum, sed mortuum. Illud enim ante peccatum mortale et immortale erat : quia poterat mori et non mori. Aliud est autem non posse mori, aliud posse non mori. Ideo factum est per peccatum non mortale, quod erat, sed mortuum : quod non fieret nisi peccaret ; animale enim non est corpus, sicut primi hominis fuit, sed jam deterius est ; habet enim necessitatem moriendi. » Ecce hic evidenter aperit Augustinus quod corpus hominis ante peccatum, mortale et immortale fuit ; sed non qualiter fiet in resurrectione. De hoc eodem Beda, *Super Genes.*, cap. II, col. 48, t. II, ait : « Non est credendum ante peccatum ita fuisse mortua corpora nostra, sicut modo ; ait enim Apostolus : *Corpus propter peccatum mortuum est.* Sed licet fuissent animalia, nondum spiritualia, non tamen mortua, quæ scilicet necesse esset mori. »

*Utrum immortalitas quam habuit ante peccatum esset de conditione naturæ aut ex gratiæ beneficio.*

Solet hic quæri, cum primus homo mortale et immortale corpus habuerit, utrum ex conditione naturæ ipsius corporis habuerit utrumque, an alterum beneficium esset gratiæ, scilicet immortalitas, id est posse non mori. Ad quod dici potest, quia alterum habebat in natura corporis, id est posse mori ; alterum vero, scilicet posse non mori, erat ei ex ligno vitæ, scilicet ex dono gratiæ. Unde Augustinus, *Super Genes.*, lib. VI, cap. XXV, col. 354, t. III : « Quodammodo creatus est homo immortalis : quod erat ei de ligno vitæ, non de conditione naturæ. Mortalis erat, de conditione corporis animalis ; immortalis, beneficio conditoris. Non enim immortale erat, quod omninò mori non posset ; quod non erit, nisi ubi fuerit spirituale. » Aperte dicit quod non ex natura, sed ligno vitæ habebat posse non mori. Propter hoc aliqui dicunt quod nisi illo ligno uteretur, non semper viveret, quia peccaret. Peccaret enim, si illo ligno non uteretur : quia præceptum erat ei ut comederet de omni ligno paradisi, nisi de ligno scientiæ boni et mali. Sicut ergo peccavit comedendo quod erat prohibitum, ita etiam si non comederet quod erat jussum.

*Si non foret præceptum ut de illo ligno ederet, et aliis et non illo uteretur, an posset non mori.*

Sed adhuc quæritur. Si non esset præceptum ut de ligno vitæ ederet et aliis, et non illo vesceretur, numquid posset non mori ? Si semper viveret, non utens illo ligno, non erat ei ex illo ligno posse non mori. Si vero non posset semper vivere, id erat ei ex illo ligno. Aliqui dicunt quod si non fuisset ei præceptum vesci de illo ligno, et aliis et non illo vesceretur, viveret semper, sic determinantes illud quod supra dixit Augustinus, scilicet « erat ei de ligno vitæ, non de conditione

naturæ tantum », scilicet quasi non ex conditione naturæ solummodo erat ei, sed etiam ex ligno illo. Aliis autem videtur quod ex ligno vitæ erat ei posse non mori, non ex natura. Ideoque enim dicitur potuisse non mori, quia poterat uti illo ligno, de quo edens non moreretur.

*Quæstio Augustini*[1] : *quomodo immortalis factus sit homo*

De hac vero hominis immortalitate qualis fuerit Augustinus[2], *Super Genesim*, quæstionem movens, sic ait : « Quæritur quomodo immortalis factus sit homo præ aliis animantibus, et quomodo cum illis communem acceperit alimoniam. Sed est alia immortalitas carnis quam in Adam accepimus, aliam quam in resurrectione speramus per Christum. Ille factus est homo immortalis, ut posset non mori, si non peccaret ; moreretur autem si peccaret ; filii vero resurrectionis nec poterunt ultra peccare, nec mori. Caro nostra non tunc egebit refectione ciborum, quia nulla poterit esse defectio ; caro Adæ ante peccatum ita immortalis creata est, ut, per alimoniam adjuta, esset mortis et doloris expers. Sic ergo immortalis et incorruptibilis condita est caro hominis, ut suam immortalitatem et incorruptionem per observantiam mandatorum Dei custodiret : in quibus mandatis hoc continebatur ut de illis lignis concessis

1. Seu potius Bedæ.
2. Legitur apud Bedam, in lib. I *Hexaem*, col. 32, t. 2. — Nicolaï : « Augustinus dubius hæret *Super Genesim*, lib. III, cap. XXI, cum ait : « Quomodo homo immortalis sit, et acceperit escam cum aliis animalibus herbam pabuli ferentem semen, et lignum fructiferum, difficile est dicere. Si enim peccato mortalis effectus est, utique ante peccatum non indigebat talibus cibis ; neque enim posset illud corpus fame corrumpi. » Et paulo post : « Sed non etiam quisquam dicere audebit, ciborum indigentiam, quibus reficiebatur, nisi mortalibus corporibus esse non posse. » Itemque lib. VI, cap. XIX : « Solet etiam quæri utrum animale corpus prius homini formatum sit quale nunc habemus, an spirituale quale resurgentes habebimus. » Et cap. XXI : « Quis credat cibos ex arborum pomis decerptos, immortalibus corporibus necessarios esse potuisse ? Huc accedit quod ipsa mors hominis quam eum peccato commoruisse, multa divina testimonia colloquuntur, indicat eum sine morte futurum fuisse, nisi peccasset. Quomodo ergo sine morte mortalis ? Aut quomodo non mortalis, si corpus animale habebat ? » etc. Beda quoque, *Super Genesim*, ad illa verba : « Ecce dedi vobis omnem herbam ferentem semen, et universa ligna, etc. » Similem quæstionem movens sic ait, etc. Hæc vero ad marginem. Pro his quæ reponimus ex Augustino, editiones præcedentes velut ex illo referebant quæ inferius Bedæ nomine damus, et quæ refert ex illo Glossa ipsa, nec apud Augustinum occurrunt ; licet eadem præcedentes editiones notarent ad marginem, lib. III, cap. XXI, quasi ex eo loco sumpta essent, ubi tamen hæc tantum quæ notamus. Nec vero Beda ex Augustino se sumpsisse indicat, sicut solet, sed simpliciter quasi sua dat, ut in illius commentario videre est.

manducaret, et ab interdicto abstineret ; per horum edulium immortalitatis dona conservaret, donec corporalibus incrementis perductus ad ætatem quæ conditori placeret, multiplicaret progeniem ; ipso[1] jubente sumeret de ligno vitæ, quo perfecte immortalitalis factus, cibi alimenta ulterius non requireret ». Ecce his verbis videtur Augustinus[2] tradere quod caro primi hominis immortalitatem in se habuerit, quæ per alimoniam ciborum conservaretur usque ad tempus suæ translationis in melius, quando de ligno vitæ comederet, et fieret omnino immortalis, ita ut non posset mori.

*Quod ex prædictis consequi videtur hominem de natura suæ conditionis[3] aliquo modo fuisse immortalem, sed non omnino fieret immortalis, nisi participato ligno vitæ.*

Ideo aliqui dicunt quod immortalitatem de natura habebat qua poterat non mori, quæ aliorum lignorum esu poterat conservari ; sed non poterat consummari, nisi per assumptionem ligni vitæ ; quod videtur Augustinus sentire, *Super Genes.*, lib. VIII, cap. v, § 11, col. 377, t. III, dicens : « Hoc quoque addo; talem cibum illam arborem præstitisse, quo corpus hominis stabili sanitate firmaretur, non sicut ex alio cibo, sed inspiratione salubritatis occulta. » Hic innuere videtur quod cum aliis cibis posset corpus sustentari, hoc cibo indeficienti sanitate firmaretur Ex quo consequi videtur quod sicut in natura sua habuit mortalitatem, quamdam scilicet aptitudinem moriendi, ita aliquam immortalitatem in natura sua habuerit, id est aptitudinem quamdam, qua poterat non mori cibis adjutus ; sed si perstitisset immortalitatis perfectio, esset ei de ligno vitæ Sed qui hoc tradunt, quomodo superiora Augustini verba, quibus dicit, quod erat immortalis ex ligno vitæ, huic sententiæ non contradicant, diligenter inquirant.

## DIVISIO TEXTUS

Determinata superius institutione humanæ naturæ quantum ad utrumque sexum, hic prosequitur conditiones naturæ institutæ quantum ad primum statum sui. Dividitur autem in partes duas : in prima determinat ea quæ pertinent ad conservationem individui in esse per immortalitatem ; in secunda ea quæ pertinent etiam ad multiplicationem speciei per generationem, XX distinct., ibi : « Post hæc videndum est qualiter primi parentes, si non peccassent, filios procreassent. »

1. Nicolaï : « Multiplicata progenie, ipso », etc.
2. Beda.
3. Al. : « de naturæ suæ conditione. »

Prima in duas : in prima ostendit immortalitatem hominis quantum ad primum statum ; in secunda inquirit causam ac modum ejus, ibi : « Solet hic quæri, cum homo primus mortale et immortale corpus habuerit, utrum ex conditione naturæ habuerit utrumque, an alterum beneficium esset gratiæ. » Circa primum tria facit : primo manifestat intentionem ; secundo proponit hominis immortalitatem, ibi : « Primus ergo homo secundum naturam corporis terreni immortalis fuit quodammodo » ; tertio manifestat differentiam illius primi status ad duos status sequentes, ibi : « In primo statu fuit corpus hominis animale. »

« Solet hic quæri. » Hic inquirit causam immortalitatis et modum, utrum scilicet esset per gratiam, vel per naturam ; et circa hoc tria facit : primo movet quæstionem ; secundo determinat eam ex verbis Augustini, ibi : « Ad quod dici potest » ; tertio inducit quorumdam disceptationem super hac determinatione, ibi : « Propter hoc aliqui dicunt quod nisi illo ligno vitæ uteretur, non semper viveret, quia peccaret. » Et circa hoc duo facit : primo ponit quorumdam opinionem, qui simpliciter dictæ determinationi adhærent, dicentes solam gratiam esse causam immortalitatis ; secundo objicit in contrarium, et ponit contrariam opinionem, ibi : « Sed adhuc quæritur. » Et circa hoc tria facit : primo ponit objectionem contra primam opinionem ; secundo ex hoc inducit opinionem contrariam, ibi : « Aliqui dicunt quod si non fuisset ei præceptum vesci illo ligno, et sic aliis non illo vesceretur, viveret semper » ; tertio ponit quædam verba Augustini[1] ex quibus secunda opinio firmamentum habere videtur, ibi : « De hac vero hominis immortalitate qualis fuerit, Augustinus[2] sic ait. » Ubi prius verba Augustini ponit qualitatem potentiæ immortalitatis exprimentia ; secundo ex his concludit secundam opinionem, ad quam firmandam aliam auctoritatem Augustini inducit, ibi : « Ideo alii dicunt quod immortalitatem de natura habebat. »

## QUÆSTIO PRIMA

Hic quæruntur quinque : 1° de immortalitate hominis secundum animam ; 2° utrum homo in statu innocentiæ fuerit immortalis secundum corpus ; 3° utrum fuerit impassibilis ; 4° supposito quod sic, utrum illa immortalitas et impassibilitas fuerit per naturam vel per gratiam ; 5° utrum illa immortalitas sit eadem cum immortalitate resurgentium.

1. Seu potius « Bedæ ».
2. Beda.

## *ARTICULUS PRIMUS*

### *Utrum anima hominis corrumpatur ad corruptionem corporis*[1]

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod anima hominis corrupto corpore corrumpatur. Primo per hoc quod habetur Eccle., III, 19 : *Unus interitus est hominis et jumentorum.* Sed jumenta simul in corpore et in anima intereunt. Ergo videtur quod etiam homo.

2. Præterea, differentiæ superiores participantur uniformiter ab his quæ conveniunt in aliquo inferiori ; sicut omne animal æqualiter se habet ut dicatur corporeum. Sed incorruptibile et corruptibile sunt differentiæ entis. Ergo eodem modo conveniunt omnibus quæ sunt in aliquo determinato genere. Sed in omnibus animalibus accidit corruptio per hoc quod forma eorum in non ens secedit. Ergo videtur quod similiter in hominibus.

3. Præterea, quorumcumque est unum esse, non potest corrumpi unum sine corruptione alterius, cum corruptio sit mutatio de esse in non esse. Sed formæ et materiæ est unum esse, cum esse debeatur composito, quod ex utroque resultat. Ergo non potest esse corruptio materiæ sine corruptione formæ. Sed anima est forma corporis, ut in II *De anima*, text. 6, habetur. Ergo corrupto corpore etiam anima corrumpitur.

4. Si dicatur, quod anima etiam est forma et substantia, et post mortem non manet inquantum est forma, sed inquantum est substantia ; contra. Aut anima est forma per essentiam suam, aut per aliquod accidens suum. Si primo modo, ergo cum unius rei non sint plures essentiæ, si anima post mortem non manet inquantum est forma, essentia sua penitus annihilabitur. Si autem secundo modo, cum ex anima et corpore non constituatur unum quod est homo nisi inquantum anima est forma corporis, sequeretur quod homo sit ens per accidens, et non significet aliquid in prædicamento substantiæ, quod est valde absurdum. Ergo videtur quod post mortem nullo modo anima remaneat.

5. Præterea, ut in I *Cæli et mundi*, c. XII, probat Philosophus, impossibile est quod aliquid habeat virtutem ad essendum semper, quod non semper fuit : quia virtus quæ est ad hoc ut sit semper, determinatur ad tempus infinitum ; et quod in tempore infinito potest esse, non habet virtutem

1. I p. *Summæ theol.*, q. LXXV, art. 6.

determinatam ad hoc ut quandoque sit et quandoque non sit, quod invenitur in omni eo quod esse cœpit. Sed anima rationalis non semper fuit, quinimmo cum corpore incepit. Ergo nec semper erit, sed cum corpore finietur.

6. Præterea, cum nulla sit substantia sine propria operatione, ut Damascenus dicit, *De fide orth.*, lib. II, cap. XXIII[1], col. 950, t. I, impossibile est animam separari a corpore, si in omni operatione sua indiget corpore. Sed in intelligendo corpore indiget : quia non est intelligere sine phantasmate ut in I et III *De anima*, text. 12 et 39, dicitur, et hujusmodi intelligere corrumpitur corrupto corpore, ut in I *De anima* dicitur ; de aliis etiam operationibus ejus planum est quod sine corpore non exercentur. Ergo animam corpore separatam remanere est impossibile.

7. Præterea, omne quod est ex nihilo, ut Damascenus dicit, *De fide orth.*, lib. II, cap. III, col. 867, t. I, vertibile est in nihil. Sed anima, cum sit creatura, ex nihilo est. Ergo videtur quod in nihil vertibilis sit ; et ita est corruptibilis.

In contrarium est quod dicit Philosophus in II *De anima*, text. 21, quod reliquum animæ, scilicet intellectus, separatur ab aliis partibus animæ, sicut perpetuum a corruptibili ; et in I *De anima*, text. 65, quod intellectus videtur substantia quædam esse, et non corrumpi : non enim corrumpitur per se, cum etiam inferiores vires, ut sensitivæ, de quibus minus videtur, debilitentur tantum ex indispositione organorum : nec etiam per accidens, cum non sit forma super aliud delata, sed substantia quædam per se subsistens.

Præterea, in X *Ethic.*, cap. VII, Philosophus probat felicitatem contemplativam activa digniorem esse, quia est diuturnior. Sed felicitas activa extenditur usque ad terminum hujus corporalis vitæ. Ergo contemplativa remanet etiam post hanc vitam. Non autem in corpore. Ergo in anima.

Præterea ad Deum pertinet habere curam et providentiam de omnibus quæ in mundo fiunt, et præcipue de his quæ circa homines geruntur, et præcipue circa bonos, qui sunt Deo simillimi, ut habetur ex verbis Philosophi, X *Ethicorum*, cap. VII, quod homo sapiens est Deo simillimus, et sibi amantissimus. Sed non potest esse sine injustitia provisoris et gubernantis, ut mali non puniantur et boni non præmientur. Cum ergo injustitia in Deum cadere non possit, oportet omne malum puniri, et omne bonum præmiari. Hoc autem in vita ista non contingit, cum frequenter bona malis eveniant, et

1. Parm. : « cap. XXVIII. »

e converso. Ergo videtur quod hoc erit post hanc vitam.

Præterea, ut in III *De anima*, text. 6, Philosophus dicit, anima est locus specierum. Sed locus conservat locatum[1]. Ergo si similitudo bona est, oportet quod in anima intellectiva, de qua loquitur, species intelligibiles conserventur. Sed intellectus potest intelligere præsentibus intelligibilibus, sicut sensus sentire præsentibus sensibilibus. Ergo anima potest per se in actum intelligendi, sine hoc quod aliquid a corpore accipiat ; et ita videtur quod sine corpore esse possit, ex regula quam Aristoteles in principio *De anima*, test. 12 et 13, proponit, quod si anima habet operationem propriam sine corpore, est separabilis.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod circa hoc quatuor sunt positiones. Prima fuit antiquorum naturalium, qui intellectum a sensu non discernebant ; unde sicut operatio sensus dependet a corpore, ita etiam ponebant intellectus operationem ex corpore dependere et animam intellectivam consequi naturam corporalem : unde quidam ponebant animam esse ignem, quidam vaporem, quidam harmoniam, et sic de aliis, secundum quod tantum sensus et motus animalium considerabant ; et ideo secundum eos necessarium fuit ponere animam post corpus non remanere. Hanc autem opinionem Aristoteles, I *De anima*, text. 7, sufficienter infringit, ostendens intellectum habere esse absolutum, non dependens a corpore ; propter quod dicitur non esse actus corporis ; et ab Avicenna, *De anima*, part. V, cap. I, dicitur non esse forma submersa in materia ; et in libro *De causis*, prop, 27, dicitur non esse super corpus delata. Hujus autem probationis medium sumitur ex parte operationis ejus. Cum enim operatio non possit esse nisi rei per se existentis, oportet illud quod per se habet operationem absolutam etiam esse absolutum per se habere. Operatio autem intellectus est ipsius absolute, sine hoc quod in hac operatione aliquod organum corporale communicet ; quod patet præcipue ex tribus. Primo, quia hæc operatio est omnium formarum corporalium sicut objectorum ; unde oportet illud principium cujus est hæc operatio ab omni forma corporali absolutum esse. Secundo, quia intelligere est universalium ; in organo autem corporali recipi non possunt nisi intentiones individuatæ. Tertio, quia intellectus intelligit se ; quod non contingit in aliqua virtute cujus operatio sit per organum corporale ; cujus ratio est, quia, secundum Avicennam, *De anima*, part. II, cap. II,

1. Al. : « locum. »

cujuslibet virtutis operantis per organum corporale, oportet ut organum sit medium inter ipsam et objectum ejus. Visus enim nihil cognoscit nisi illud cujus species potest fieri in pupilla. Unde cum non sit possibile ut organum corporale cadat medium inter virtutem aliquam et ipsam essentiam virtutis, non erit possibile ut aliqua virtus operans mediante organo corporali cognoscat seipsam. Et hæc probatio tangitur in libro *De causis*, in illa propositione 15 : « Omnis sciens qui scit essentiam suam, est rediens ad essentiam suam reditione completa. » Et dicitur redire complete ad essentiam, ut ibi Commentator exponit, cujus essentia est fixa stans, non super aliud delata. Ex quibus omnibus patet quod anima intellectiva habet esse absolutum, non dependens ad corpus; unde corrupto corpore non corrumpitur.

Secunda fuit Pythagoræ et Platonis, qui, videntes incorruptionem animæ, erraverunt in hoc quod posuerunt animas de corpore in corpus transire. Et hanc positionem improbat Philosophus in I *De anima*, text. 53, ostendens quod anima est forma corporis et motor ejus. Oportet autem ut determinatæ formæ determinata materia debeatur, et determinato motori determinatum organum, sicut quælibet ars in agente utitur propriis instrumentis : unde hæc anima non potest esse forma et motor nisi hujus corporis.

Tertia positio est eorum qui dicunt, animam intellectivam secundum quid corruptibilem esse, et secundum quid incorruptibilem; quia secundum hoc quod de anima est huic corpori proprium, corrumpitur corrupto corpore; secundum autem id quod omnibus est commune, incorruptibilis est. Ponunt enim intellectum esse unum in substantia omnium[1]; quidam agentem et quidam possibilem, ut supra dictum est : et hunc esse substantiam incorruptibilem, et in nobis non esse nisi phantasmata illustrata, lumine intellectus agentis, et moventia intellectum possibilem, quibus intelligentes sumus, secundum quod per ea continuamur intellectui separato. Ex quo sequitur quod si id quod est proprium destruitur, tantum communi remanente, ex omnibus animabus humanis una tantum substantia remaneat, dissolutis corporibus. Hæc autem positio quibus rationibus innitatur, et quomodo improbari possit, supra dictum est, dist. XVII.

Quarta positio est quam fides nostra tenet, quod anima intellectiva sit substantia non dependens ex corpore, et quod

1. Scilicet « intellectum esse unum in omnibus quantum ad substantiam. »

sint plures intellectivæ substantiæ secundum corporum multitudinem, et quod, destructis corporibus, remanent separatæ, non in alia corpora transeuntes ; sed in resurrectione idem corpus numero quod deposuerat unaquæque assumat.

Ad primum ergo dicendum, quod Salomon ibi loquitur more concionatoris, assumens in se diversorum hominum sententias, et sapientum, et stultorum ; ut in fine omnibus appareat quæ sit verior sententia ; unde concludit quasi sententiam proferens, dicens, cap. XII, 13 : *Finem loquendi omnes pariter audiamus : Deum time, et mandata ejus observa.* Et hoc est unum ex illis quæ ab eo in persona stultorum inducuntur.

Ad secundum dicendum, quod corruptio invenitur in omnibus corruptibilibus secundum unam rationem communem, quantum ad id quod per se corruptioni convenit, sed non quantum ad id quod accidit ei. Cum enim corruptio sit proprie compositi transmutatio de esse in non esse, hoc per se ad corruptionem pertinet ut compositum esse desistat ; et quia compositum habet esse ex conjunctione formæ ad materiam, ideo divisio formæ a tali materia invenitur in qualibet corruptione ; sed quod forma in nihil cadat, vel non, hoc corruptioni accidit ex ratione propria hujus formæ vel illius. Si enim sit forma talis cujus esse sit absolutum et non dependens, in cujus esse participationem materia adducitur ex hoc quod perficitur tali forma, contingit ut ex defectu materiæ compositum hujusmodi esse amittat, secundum hoc quod improportionata ad ipsum efficitur : et tamen ipsa forma remanet in suo esse, et sic destructio est compositi, forma remanente. Si vero forma non habeat esse absolutum in quo subsistat, sed sit per esse compositi, tunc ex quo compositum desinit esse, oportet quod forma etiam esse amittat, et per accidens corrumpatur.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dicit Commentator in III *De anima*, disput. I, in solut. ultimi dubii, intellectus non eodem modo dicitur forma cum aliis formis materialibus ; quod quantum ad hoc dico verum esse, licet ipse aliud intendat, quod anima cum habeat esse absolutum, ut ejus operatio ostendit, non habet esse per esse compositi, quin potius compositum per esse ejus ; et ideo corrupto corpore non corrumpitur per accidens anima sicut aliæ formæ, quæ non sunt nisi per esse compositi, nec aliquam operationem habent nisi mediante materia.

Ad quartum dicendum, quod anima rationalis præter alias formas dicitur esse substantia, et hoc aliquid, secundum

quod habet esse absolutum, et quod distinguitur; quia[1] anima potest dupliciter considerari, scilicet secundum quod est substantia, et secundum quod est forma, non est intelligendum quantum ad diversa quæ in ipsa sunt, quasi aliud sit essentia sua et aliud ipsam esse formam, ut sic esse formam accidat sibi sicut color corpori : sed distinctio accipitur secundum ejus diversam considerationem; non enim ex hoc quod est forma habet quod post corpus remaneat, sed ex hoc quod habet esse absolutum, ut substantia subsistens : sicut etiam homo non habet quod intelligat ex hoc quod est animal, sed ex hoc quod est rationalis, quamvis utrumque sit sibi essentiale.

Ad quintum dicendum, quod ex ratione illa non plus probatur quam hoc, scilicet quod id quod habet virtutem ad hoc ut sit semper, dum habet illam virtutem, non terminat esse suum ad aliquod tempus ante vel post, quasi non potuerit per hanc virtutem plus quam certo tempore durasse; et hoc etiam in anima verum est : quia per virtutem quam modo habet, potuisset per mille millia annorum durasse. Sed quia hanc virtutem a se non habet, sed ab alio, tunc ex hac virtute incepit sua duratio quando hæc virtus data est sibi.

Ad sextum dicendum, quod intelligere cum aliquo vel sine aliquo dicitur dupliciter. Vel hoc modo quod illud etiam intelligatur esse particeps operationis, sicut organum virtutis visivæ simul cum virtute visiva videt, quia videre est compositi, et sic intellectus omnino sine corpore intelligit, quia hæc operatio non perficitur mediante organo corporali; vel ita quod illud sit objectum operationis, sicut visus non potest videre sine colore, et hoc modo etiam intellectus in statu viæ non potest intelligere sine phantasmate, quod se habet ad intellectum sicut color ad visum, ut Philosophus in III *De anima*, text. 30, dicit. Et ex hoc non ostenditur quod anima intellectiva habeat esse dependens ad corpus, cum operatio egrediatur ab ipsa absolute. Sed post mortem alium modum intelligendi habebit, de quo locus erit inquirendi in fine quarti libri.

Ad septimum dicendum, quod vertibilitas in nihil, nihi aliud ponit in creatura quam dependentiam esse ejus ad principium a quo esse habet; adeo quod si influentia ejus cessaret, quælibet creatura esse desisteret. Sed ex hoc non potest creatura corruptibilis dici, ut in I libro dictum est, dist. VIII.

1. Parm. : « quod dicitur, quod »

## ARTICULUS II

### *Utrum homo in primo statu habuerit necessitatem moriendi*[1]

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod homo in primo statu habuit necessitatem moriendi secundum corpus. Quidquid enim sequitur ex necessitate materiæ, est necessarium necessitate absoluta, ut in II *Physic.*, text. 88, habetur. Sed corruptio compositi ex contrariis sequitur ex necessitate materiæ. Ergo corpus hominis, quod ex contrariis compositum erat, simpliciter et absolute erat necesse corrumpi.

2. Præterea, quod est corruptibile secundum partem est etiam secundum totum dissolubile. Sed corpus hominis in primo statu secundum aliquam partem dissolubile erat : alias cibo non uteretur, præcipue quia est formatus in perfecta quantitate, cum nutrimentum sit ad restaurationem deperditi. Ergo videtur quod etiam totum corpus dissolubile foret.

3. Præterea, ut in V *Metaphys.*, text. 6, dicitur, necessitas cibi est de ills sine quibus non potest esse vita. Sed homo in primo statu habebat vitam cibis indigentem, ut in *Littera* dicitur. Ergo sine cibis vivere non potuisset ; et ita videtur quod, quantum in se erat, necessitatem mortis haberet.

4. Præterea, ea quæ differunt secundum genus non sunt transmutabilia invicem. Sed corruptibile et incorruptibile sunt hujusmodi, ut in X *Metaph.*, text. 26, dicitur. Ergo non potest esse ut homo, qui nunc est corruptibilis, prius fuerit incorruptibilis.

5. Præterea, mortale est una de differentiis constitutivis hominis. Sed, ut in VIII *Metaph.*, text. 10, dicitur, qualibet differentia apposita vel amota fit alia species, sicut etiam numerus per additionem et subtractionem unitatis. Ergo si homo ante peccatum fuisset immortalis, fuisset alterius speciei : quod est inconveniens.

Sed contra, Apostolus, Rom., VI, 23, dicit : *Stipendia peccati mors.* Ergo homo ante peccatum mortuus non fuisset. Idem potest haberi ex hoc quod dicitur Sapient., I, 13 : *Deus mortem non fecit*, ...sed *impii manibus et verbis accersierunt illam.*

Præterea, pœna non præcedit culpam. Sed mors est maxima pœnarum ; unde a Philosopho finis terribilium dicitur in

1. I p. *Summæ theol.*, q. XCVII, art. 1.

III *Ethic.*, cap. IX vel XIV. Ergo ante peccatum mortuus non fuisset.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod, ut ex II *Physic.*, text. 89, habetur, ea quæ sunt ad finem, instituuntur secundum rationem finis, ut patet præcipue in artificialibus. Cum ergo homo institutus esset ad finem beatitudinis excedentis omnem facultatem humanæ naturæ, oportuit quod in ipsa sui institutione aliquid sibi collatum fuerit supra facultatem principiorum naturalium. Ex principiis autem naturalibus esse perpetuum habere non poterat, cum ex contrariis componatur, quod est causa corruptionis in rebus, cum forma materiam perficiat secundum ejus capacitatem. Unde hoc sibi supra conditionem naturæ suæ collatum fuit ut anima, quæ in tam nobilem finem ordinabatur, secundum potestatem suam supra communem naturæ ordinem quo materia recipit esse secundum sui conditionem, esse perpetuum materiæ communicaret. Et quia hæc potestas animæ super corpus consequebatur ex ordinatione ejus in finem, non poterat impediri ejus effectus nisi per deordinationem ejus a fine, quæ sine peccato esse non poterat ; et quia peccare poterat, libero arbitrio nondum in justitia confirmato, poterat impediri ejus effectus, ut morte esse perpetuum interciperetur : et ideo quodammodo erat mortalis, inquantum poterat mori, et quodammodo immortalis, inquantum poterat non mori. Sed potentia moriendi non poterat reduci statim in actum, nisi præcedente immutatione animæ secundum actum peccati : ideo simpliciter dicendus erat homo in statu illo immortalis, et mortalis non nisi secundum quid, scilicet si peccaret : quia, ut in IX *Metaphysicor.*, text. 12, dicitur, illud dicitur simpliciter esse in potentia ad aliquid quod potest statim reduci in actum uno motore : sicut non dicimus quod ex terra possit fieri statua, sed ex cupro, quamvis ex terra fiat cuprum.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procederet, si compositum esse recepisset secundum conditionem materiæ, et non secundum potestatem formæ, cujus esse perpetuum est : et hoc idem animæ in principio, super communem naturæ cursum, collatum est.

Ad secundum dicendum, quod quidam dicunt quod nulla dissolutio vel perditio facta fuisset in corpore Adæ, et cibus ab eo non sumebatur ad restaurationem deperditi, sed contra hunc defectum communem omni creaturæ, qui est vertibilitas in nihil. Sed hoc ridiculum videtur : quia secundum hoc etiam corpora cælestia cibis indigerent, et etiam incorporeæ sub-

stantiæ : nec contra hunc defectum per cibos subvenitur, ut vel tollatur dependentia sui esse[1] per cibum, val saltem minuatur. Irrationale autem est quod indiguerit propter defectum aliquem[2], propter quem illi defectui subveniri non possit. Et ideo dicendum est quod cibus sumebatur ad restaurationem deperditi, et ad augmentum corporis in quantitate perfecta, et ad multiplicationem speciei per viam seminalem, secundum quod nutritiva augmentativæ et vegetativæ deservire dicitur : et ideo oportet ponere quod aliqua particularis deperditio in corpore Adæ fieret ; non tamen poterat subsequi dissolutio in toto propter virtutem regitivam corporis, quæ erat ex parte animæ, ut dictum est ; sicut etiam in partibus mundi contingit elementorum in partibus corruptionem fieri ; non autem in toto contingit elementa corrumpi, ex eo quod inferiorum corporum ordo virtute superiorum conservatur.

Ad tertium dicendum, quod si Adam non comedisset, moreretur, nec tamen mori poterat ante peccatum : quia hoc ipsum quod erat non comedere tempore determinato fuisset sibi peccatum ; tum quia erat contra præceptum divinitus promulgatum, quo præceptum erat sibi ut de omni ligno paradisi comederet, Genes., II ; tum quia, non existente præcepto, foret contra legem naturaliter insitam. Tempus autem determinatum comedendi non per experientiam defectus cognovisset, sed judicio rationis.

Ad quartum dicendum, quod impossibile est quod de incorruptibili in corruptibile transmutatio fiat, vel e contrario, si sumantur ut opposita, id est supra eadem principia fundata. Incorruptibilitas autem illa quam primus homo habuit, non fuit in principiis naturæ fundata, sed in virtute animæ divinitus concessa : et ideo quando naturæ suæ derelictus est, mortem quam in natura sua habebat, necesse fuit in actum exire, quæ quidem dictæ immortalitati opposita non erat.

Unde patet responsio ad quintum : quia illa immortalitas principia naturæ, in quibus consistit mortalitas, non tollebat : unde nulla differentia constitutiva diminuitur ; dicebatur enim homo tunc mortalis, prout mortale est differentia ejus, secundum quod ex conditione naturæ suæ mortalitatem habuit[3].

1. Id est « vertibilitas in nihil » superius dicta.

2. Id est « aliqua re, qua illi defectui subveniri non possit » ; vel « cibo, per quem », etc.

3. Parm. : « mortem habuit. »

## *ARTICULUS III*

### *Utrum corpus Adæ fuerit passibile*[1]

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod corpus Adæ fuerit passibile. Sentire enim, secundum Philosophum, III *De anima*, text. 3, quoddam pati est. Sed Adam habuit corpus sensibile. Ergo et passibile.

2. Præterea, corpora superiora sunt causa motuum in inferioribus corporibus. Sed corpus Adæ aliquo modo mutabile erat, ad minus secundum augmentum. Ergo erat receptivum impressionum superiorum corporum. Sed recipere impressionem agentis est pati. Ergo habuit corpus passibile.

3. Præterea, somnus est passio quædam, et immobilitatio organorum sentiendi[2], ut Philosophus ostendit, *De somno et vig.*, lect. 1. Sed Adam in primo statu dormivisset ; unde Genes., II, immissus in eo sopor a Domino dicitur. Ergo corpus passibile habebat.

4. Præterea, augmentum sine alteratione esse non potest, nec alteratio sine passione, ut in I *De generatione*, lect. 16, et text. comm. 38, dicitur. Sed corpus Adæ erat augmentabile. Ergo et alterabile et passibile.

5. Præterea, omne molle obvians duro oportet quod cedat sibi. Sed Adam habuit in carne sua mollitiem. Ergo ab aliquo corpore duro, ut securi, secari potuisset ; similiter etiam uri, ut dicitur, ab excellenti calido ; et sic de omnibus aliis passionibus[3] corporalibus.

Sed contra, omnis passio magis facta abjicit a substantia, ut dicit Philosophus, VI *Topic.*, cap. II. Sed quod abjicitur a substantia est via in corruptionem. Ergo cum corpus Adæ fuerit incorruptibile, non potuit simul esse passibile.

Præterea, cum semper patiens sit ignobilius agente, passio aliquem defectum importat in patiente. Sed corpus Adæ nulli defectui subjici poterat. Ergo passibile non erat.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod « pati » dicitur dupliciter : uno modo communiter, alio modo proprie. Communiter dicitur pati quidquid recipit aliquid quocumque modo ; et sic cum omne recipiens careat eo quod recipit et sit in potentia ad illud, et e contrario omne quod est in potentia ad aliquid sit receptivum alicujus ; a tali passibilitate

1. I p. *Summæ theol.*, q. XCVII, art. 2.
2. Parm. : « sensibilium. »
3. Parm. : « passibilibus. »

nihil absolvitur, nisi illud quod est actus purus, scilicet Deus ; omnis enim creatura passibilis dici potest, secundum quod alicujus perfectionis receptibilis est. Sed quia illud quod perfectionem recipit, non proprie dicitur passum vel alteratum, sed magis perfectum, ut in VII *Physicor.*, text. com. 16, dicitur ; ideo proprie dicitur « pati » secundum quod passio sequitur alterationem qua aliquid transmutatur ab eo quod est sibi secundum naturam : sicut si aqua calefiat, vel aer inspissetur, et si corpus animalis infirmetur, non autem si sanetur. Primo ergo modo, accepta passione, corpus Adæ passibile erat ; sed secundo modo accepta, tunc dicendum est, corpus ejus fuisse passibile secundum quid, scilicet si peccaret ; et impassibile simpliciter, sicut de mortali et immortali dictum est supra[1].

Ad primum ergo dicendum, quod duplex est passio. Una quæ sequitur actionem naturæ : quando scilicet species agentis recipitur in patiente secundum esse materiale, sicut quando aqua calefit ab igne. Alia quæ sequitur actionem quæ est per modum animæ : quando scilicet species agentis recipitur in patiente secundum esse spirituale, ut intentio quædam, secundum quem modum res habet esse in anima, sicut species lapidis recipitur in pupilla ; et talis passio semper est ad perfectionem patientis ; unde talem passionem non excluditur a corpore Adæ.

Ad secundum dicendum, quod cum motus superiorum corporum sit ut vitæ quædam[2] natura existentibus omnibus, ut in VIII *Physic.*, text. com. 1, dicitur, passio illa secundum quam corpora inferiora superiorum impressionem recipiunt, est ad perfectionem et conservationem eorum ; unde nec etiam talis passio a corpore Adæ excluditur.

Ad tertium dicendum, quod secundum quosdam homo in primo statu non dormivisset. Sed quia hoc ratione vel auctoritate firmari non potest, probabilius videtur ut ex quo vitam animalem habebat, ea quæ talem vitam consequuntur sibi non deessent. Somnus autem quandoque convenit ex causa naturali, sicut ex vaporatione alimenti, vel ex humiditate cerebri, ut in prima ætate, et sic videtur utraque de causa potuisse esse somnum in primo statu ; quandoque vero ex causa innaturali, sicut ex labore aut ægritudine, et sic non fuisset ibi somnus. Somnus enim, quantum in se est, est passio ad perfectionem totius animalis pertinens, eo quod in somno

1. Art. 2, in corpore.
2. Parm. addit : « quæ inest. »

intenduntur virtutes naturales, et quietantur virtutes animales, ut postmodum fortiores sint in actibus suis.

Ad quartum dicendum, quod in augmento est alteratio ejus quod additur, quia convertitur in substantiam ejus quod augetur ; non autem oportet quod sit alteratio ejus cui additur, per quam a perfectione naturæ suæ transmutatur ; et hoc quod augetur est illud cui additur alimentum ; unde ex augmento non potest concludi passibilitas corporis augmentati.

Ad quintum dicendum, quod quamvis caro Adæ mollis esset et divisibilis, tamen per providentiam suam continebatur a tali passione, dum sibi a nocivis cavebat, quod si non faceret, peccaret. Sed per divinam providentiam ab omni violentia conservabatur illæsus.

## *ARTICULUS IV*

### *Utrum homo in primo statu fuerit impassibilis et immortalis per naturam*[1]

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod per naturam homo in primo statu erat impassibilis et immortalis. Ejusdem enim est infundere et continuare vitam. Sed anima naturaliter vitam corpori infundit. Ergo etiam naturaliter in perpetuum vitam in corpore continuasset.

2. Præterea, ut dicit Augustinus, XI *Super Genes.*, et Philosophus, in III *De anima*, text. 19, agens est nobilius patiente. Sed corpus Adæ nobilissimum corporum erat. Ergo a nullo corpore pati poterat, ut corrumperetur, etiam secundum conditionem naturæ suæ.

3. Præterea, corruptio contingit in corporibus mixtis ex hoc quod aliquod elementorum prædominans harmoniam mixtionis dissolvit. Sed corpus Adæ erat temperatissimum. Ergo videtur quod non poterat ibi sequi corruptio naturalis per excessum alicujus contrarii.

4. Præterea, corruptio naturalis animalium contingit ex consumptione humoris naturalis. Sed in corpore Adæ, si aliquid deperdebatur, poterat per cibum assumptum restaurari, præcipue cum ipse quantitatem deperditi et virtutem cibi assumpti cognosceret, et in edendo modum conservaret. Ergo videtur quod nunquam naturaliter corruptus fuisset.

5. Præterea, illa dicimus naturaliter evenire quæ ex ratio-

1. I p. *Summæ theol.*, q. XCVII, art. 1.

nibus seminalibus rebus inditis consequuntur. Sed per virtutem ligni vitæ immortalitatem consecutus fuisset, ut in *Littera* dicitur. Ergo videtur, cum lignum illud esset corpus naturale, quod naturaliter vitam conservare potuisset.

Sed contra est, quia Dionysius dicit in IV cap. *De div. nom.*, § 23, col. 726, t. I, quod data naturalia dæmones per peccatum non perdiderunt. Sed homo non amplius quam dæmon peccavit. Ergo si immortalitatem naturaliter[1] habuisset, eam nullatenus amisisset.

Præterea, differentiæ consequuntur ex principiis essentialibus speciei. Sed mortale est differentia hominis. Ergo ex naturalibus principiis homo habet quod sit mortalis. Cum ergo natura speciei eadem sit ante peccatum et post, videtur quod ante peccatum etiam naturaliter mortalis erat.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod immortalitas illa et impassibilitas quam homo habuit in primo statu, non inerat sibi ex suis principiis naturæ, ut dictum est, sed ex beneficio conditoris : unde naturalis proprie dici non potest, nisi forte naturale dicatur omne illud quod natura incipiens accepit. Sed contra multiplices modos corruptionis et causas, pluribus remediis a corruptione conservabatur. Est enim quadruplex modus quo corpora animalium corrumpuntur. Primus est, qui communiter invenitur in omnibus generabilibus et corruptibilibus, ex hoc quod res materiales habent virtutem finitam ad essendum ; unde oportet quod omnes certa periodo corrumpantur, ut in II *De gener.*, text. comm. 57, dicitur. Secundus est communis omnibus corporibus mixtis, ex excessu inordinato alicujus contrariorum ; et contra utrumque istorum defectum subveniebatur homini per quamdam virtutem animæ collatam ad hoc ut secundum conditionem suam materiam perficeret ; ut sicut ipsa anima habet esse indeficiens, ita indeficiens esse corpori tribueret et perpetuam æqualitatem complexionis. Tertium modum corruptionis proprium habent corpora animata, sicut et proprium modum generationis, ex hoc scilicet quod calor qui est instrumentum animæ, humidum consumit in quo est vita : et contra hunc defectum subveniebatur sibi duplici beneficio : quia per esum aliorum lignorum paradisi restaurabatur continua deperditio facta in corpore, sicut etiam in nobis fit per cibos quibus utimur. Sed quia illud quod ex nutrimento convertitur, non est adeo perfecte subserviens virtuti speciei sicut quod prius erat, eo quod virtutes naturales semper debilitantur in agendo :

1. Parm. omittit : « naturaliter. »

ideo in nobis oportet quod in fine sequatur diminutio quando virtus speciei adeo debilitatur propter mixtionem extranei quod non potest fieri tanta restauratio quanta fit consumptio ; et sic in fine oportet consumptionem esse, ut Philosophus, in I *De gener.*, lect. 25 vel text. 88, dicit : et ponit exemplum de vino, cui semper admiscetur aqua, quod tandem aquosum fit. Sed ad hoc subveniebat ei lignum vitæ, cujus virtute divinitus concessa alimentum assumptum in perfectam assimilationem adducebatur : propter quod etiam a quibusdam dicitur quod ad restaurationem humidi radicalis deperditi conferebat. Quartus autem modus corruptionis est per violentiam ab aliquo extrinseco agente, sicut per incisionem gladii vel adustionem ignis, et hujusmodi : et ab hoc modo corruptionis conservabat hominem illæsum divina providentia, per quam decretum erat ut nullum nocumentum homo pateretur in corpore, nisi prius a mentis innocentia deviasset.

Ad primum ergo dicendum, quod animæ non est naturale infundere vitam nisi tali corpori, scilicet quod est sic complexionatum et organizatum ; et manente tali dispositione corporis, vita continuatur ab anima. Sed hanc non est possibile semper durare secundum potestatem inferioris naturæ ; unde non oportet quod immortalitas sit naturalis.

Ad secundum dicendum, quod impossibile est aliquod mixtum esse in quo non prædominetur alterum contrariorum, multis de causis. Primo, cum naturæ elementares se habeant quasi materialiter ad formam mixti, non posset mixtum consequi unam formam simpliciter nisi elementa aggregarentur in unum hoc modo quod unum sit formale et prædominans. Secundo, quia ad mixtionem exigitur elementorum alteratio, quam esse non contingeret, si ponerentur eorum æquales virtutes ; oportet enim quod virtus alterantis virtutem alterati excedat. Tertio, quia nullum locum naturalem haberet, si nullum elementum in eo dominaretur ; et ita nec motum naturalem : in quo deficeret a proprietate corporis naturalis. Quarto, quia in animatis specialiter calor est instrumentum animæ, ut in II *De anima*, text. com. 50, dicitur ; unde oportet calorem prædominari : et sic oportet quod in quolibet mixto tandem sequatur corruptio.

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet illud quod est nobilius simpliciter, esse minus nobile secundum aliquid ; sicut caro humana, quæ quidem secundum naturam suæ speciei nobilior est gladio, tamen secundum proprietatem duri et mollis est ignobilior, quia durum nominat potentiam naturalem respectu illius rei cujus molle impotentiam dicit ;

et eodem modo est ignobilior quam ignis, cum habeat in potentia calorem, quem ignis habet actu ; actus vero semper potentia est nobilior ; et ideo contingit corpus nobilius ab ignobiliori pati secundum naturam, ut corpus animalis ab igne.

Ad quartum dicendum, quod illud quod ex nutrimento in carnem convertitur, semper efficitur minus ac minus habens de virtute speciei : tum quia virtus naturalis ex actione debilitatur, eo quod agens simul patitur, ut in VI *Physic*[1]. dicitur ; tum quia perfectius recipit virtutes speciei quod per se generatur quam quod generatur per admixtionem ad alterum ; sicut vinum quod generatur in vite virtuosius est quam hoc quod aggeneratur ex additione aquæ transsumptæ in vinum, ex cujus etiam admixtione totum vinum debilitatur, et sic ex additione nutrimenti quod in carnem convertitur, virtus speciei debilitatur[2] ; tum etiam quia omnis virtus quanto plus est unita, tanto efficacior est ad agendum, et quanto materia magis multiplicatur, tanto calor naturalis magis diffunditur, unde est minus potens ad convertendum ; sicut etiam in libro XIII *De animalibus*[3] dicit Philosophus, quod animalia quæ habent magnum cor sunt timida : quia calor in magno corde est dispersus, et in parvo congregatus ; et ideo in puero tantum de alimento convertitur quod sufficit non solum ad restaurationem deperditi, sed etiam ad augmentum ; sed postea convertitur solum hoc quod ad restaurationem deperditi sufficit ; tandem vero non tantum natura potest convertere quantum deperditur ; unde oportet quod sequatur diminutio et tandem corruptio. Et ideo per virtutem naturalem hoc non potest contingere ut per sumptionem cibi vita hominis perpetuo conservetur.

Ad quintum dicendum, quod lignum vitæ non erat principalis causa immortalitatis, sed coadjuvans ad continuationem vitæ modo prædeterminato ; ideo immortalitas non est judicanda naturalis propter virtutem ligni vitæ ; sed magis gratuita propter virtutem animæ supra naturam collatam, quæ principalis causa immortalitatis erat. Et præterea in rebus viventibus non dicitur aliquid naturale nisi quod ex

1. Velut ex text. 52 prius indicabatur ad marginem, sed fictitie. Colligitur potius ex VIII *Phys.*, text. 41, et expressius lib. IV *De generat. animal.*, cap. III, circa medium. Nicolaï.
2. Parm. omittit : « et sic ex additione nutrimenti quod in carnem convertitur, virtus speciei debilitatur. »
3. Vel juxta novam seriem sive inscriptionem, lib. III *De part. animal.*, cap. IV. Nicolaï.

principio intrinseco consequitur; quamvis etiam per actionem quarumdam rerum naturalium extrinsecus agentium aliquid in eis efficiatur, ut patet in ustione[1] et aliis similibus.

## *ARTICULUS V*

### *Utrum immortalitas Adæ fuerit eadem cum immortalitate resurgentium*[2]

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod immortalitas Adæ non sit eadem cum immortalitate resurgentium. Primo per hoc quod Augustinus[3] dicit quod alia est immortalitas quam in Adam perdidimus, et alia quam per Christum in resurrectione speramus.

2. Præterea, de eodem in idem non est aliqua transmutatio. Sed infra dicetur quod, si Adam perstitisset, transferendus erat de immortalitate quam habebat in spiritualem vitam. Ergo immortalitas spiritualis, qualis est resurgentium, non est eadem cum immortalitate Adæ.

3. Præterea, impassibilitas resurgentium est quædam ipsorum dos. Sed Adam in primo statu dotem non habuit, cum dos non debeatur nisi ei qui traducitur in domum cælestis sponsi per modum sponsæ. Ergo, etc.

5. Præterea, ea quæ causantur ex diversis principiis, oportet esse diversa. Sed immortalitas Adæ causabatur ex innocentiæ gratia; immortalitas autem resurgentium causabitur ex habitu gloriæ in beatis. Ergo non eadem immortalitas est utrobique.

5. Sed contra, immortalitas corporis consequitur libertatem arbitrii, secundum ejus diversum statum. Sed in omnibus statibus est eadem libertas arbitrii. Ergo eadem est immortalitas corporis in primo et ultimo resurgentium statu.

6. Præterea, una et eadem potentia est quæ prius disposita est, et postmodum efficitur necessitas. Sed corpus hominis in primo statu erat immortale, quasi secundum potentiam dispositam, tantum eo quod poterat mori et non mori; in ultimo vero statu erit immortale secundum potentiam quæ est necessitas ad vitam, quia impossibile erit mori. Ergo est una et eadem immortalitas.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod immortalitas

1. Parm. : « unctione. »
2. I p. *Summæ theolog.*, q. CII, art. 2.
3. Beda.

dicit potentiam quamdam ad semper vivendum et non moriendum. Hæc autem potentia in natura humana ex parte corporis non invenitur, nisi imperfecta, quasi potentia obedientiæ tantum ; eo quod per principia naturæ vitæ sempiternitas haberi non potest ; sed complementum hujus potentiæ est ex aliquo divino munere gratis collato. Sic ergo immortalitas dupliciter considerari potest : vel quantum ad potentiam incompletam naturalem, et sic est una et eadem immortalitas, sicut una et eadem natura ; vel quantum ad munus gratiæ, quod est quasi formale complens dictam potentiam, et sic invenitur differentia utriusque immortalitatis et impassibilitatis : quia prima fuit per gratiam innocentiæ, ultima vero erit per donum gloriæ. In primo enim statu talis erat victoria animæ super corpus ut nihil in corpore fieri posset quod animæ adversaretur ; sed in ultimo statu amplior erit victoria in hoc quod proprietates animæ quodammodo in corpus redundabunt, ut corpus agile, et lucidum, et spirituale efficiatur, et impassibile.

Et per hoc patet responsio ad utramque partem.

## EXPOSITIO TEXTUS

« In primo statu fuit corpus hominis animale. » Videtur quod tale etiam erit in tertio statu, cum animal genus hominis sit, et semper de specie prædicetur. — Et dicendum quod differt animal et animale quantum ad nominis significationem : quia animal nominat naturam generis, quæ a specie nunquam removetur, unde semper homo dicetur animal ; sed animale dicit aliquod denominatum ex natura animalis. Cum autem denominatio proprie sit ab eo quod est formale et perfectivum rei, illi tantum esse animale competit in quo proprietates animalis quantum ad aliquod dominantur[1]. Hæ autem sunt in quibus homo cum aliis animalibus convenit : et ideo qui brutales motus sequitur, id est passiones sensitivæ partis, animalis homo ab Apostolo dicitur, I Corinth., II. Quia ergo in primo statu hominem oportebat occupari circa opera nutritivæ et generativæ, sine quibus vitam conservare non poterat ; ideo animalem vitam dicebatur habere.

« Corpus propter peccatum mortuum est. » Videtur hoc esse falsum, et expositio insufficiens quæ adjungitur : quia quod in futurum necessarium est, nondum tamen dicitur esse factum : ergo etsi ex peccato necessitatem mortis homo incurrat, non tamen corpus ejus mortuum dici debet.

1. Al. : « denominantur. »

Et dicendum, secundum quosdam, quod homo post peccatum est in continuo actu deficiendi usque ad mortem, secundum quod dicitur Sapient., v, 13 : *Nati continuo desivimus*[1] *esse ;* et ideo statim homo mortuus potest dici. Sed hoc videtur redire in opinionem Heracliti, qui ponebat omnia moveri semper : volebat enim omnem transmutationem quæ in longo tempore contingit, puta augmenti, dividere secundum omnes particulas temporis, ut in qualibet parte temporis esset assignare aliam partem motus, sicut est in motu locali, qui solus proprie et vere continuus est, ut in VIII *Physic.* Commentator dicit, et hoc satis a philosophis improbatur. Præterea non est possibile[2] quod duo motus contrarii sint continui ; unde cum generatio et corruptio sint contraria, oportet inter tempus generationis et corruptionis ejusdem rei esse aliquod tempus in quo non corrumpitur nec generatur. Et præterea adhuc non debet dici mortuum, sed mori.

Et ideo aliter dicendum est quod expositio Augustini est sufficiens, ut scilicet ex hoc mortuum dicatur, quia necessitatem mortis habet : quod enim est in futurum necessarium etsi nondum in actu in seipso, est tamen jam determinatum in causa sua, ut quodammodo possit dici esse. Unde et de ortu solis et luminarium, et occasu et eclipsibus fiunt demonstrationes, ut de his quæ sunt semper : quia causas determinatas habent, quas non contingit aliquo modo deficere. Unde dicit Augustinus, IX *Super Genes.*, cap. x, § 17, col. 399, t. III, quod hoc modo dicitur corpus hominis post peccatum mortuum, sicut a medicis homo infirmus desperatus propter impossibilitatem evadendi dicitur mortuus. Quod autem dicitur : *Continuo nati desivimus esse*, non est intelligendum quasi transmutatio corruptionis hominis sit toto tempore vitæ ejus in actu : sed vel hoc dicitur propter brevitatem vitæ, quod enim parum est, quasi nihil esse videtur, ut dicitur in II *Physic.*, vel quia dies ad vitam determinati a Deo continue labuntur.

*Quod erat ei de ligno vitæ.* Videtur quod hoc dictum redeat in fabulas antiquorum, quas Philosophus deridet et improbat in III *Metaph.*, qui dicebant deos qui gustaverunt de quodam cibo factos esse immortales, alios autem remansisse mortales. — Sed dicendum quod non est simile : quia illi fabulose totam causam immortalitatis cibo conferebant ; Augustinus vero non intendit quod lignum vitæ esset principalis causa immortalitatis, sed quoddam ad immortalitatem coadjuvans, ut dictum est.

1. Parm. : « definimus. »
2. Al. : « impossibile. »

« Numquid posset non mori[1]? » Ad hujus quæstione solutionem sciendum, quod etsi præceptum exterius non accepisset, tamen interior ratio dictabat determinato[2] tempore cibum sumendum esse : et ideo, si cibum non assumpsisset tam de illo ligno quam de aliis, contra legem naturalem fecisset[3], et ideo peccasset, et mortuus fuisset.

---

1. Al. : « Non quod posset, » etc.
2. Al. : « terminato. »
3. Al. : « fuisset. »

# DISTINCTIO XX

*De modo procreationis filiorum, si non peccassent primi parentes*[1], *et quales nascerentur filii.*

Post hæc videndum est qualiter primi parentes, si non peccassent, filios procreassent, et quales ipsi filii nascerentur. Quidam putant ad gignendos filios primo homines in paradiso misceri non potuisse, nisi post peccatum, dicentes concubitum sine corruptione vel macula non posse fieri ; sed ante peccatum, nec corruptio nec macula in homine esse poterat, quoniam ex peccato hæc consecuta sunt. Ad quod dicendum est quod, si non peccassent primi homines, sine omni peccato et macula in paradiso carnali copula convenissent, et esset ibi torus immaculatus, et mixtio sine concupiscentia, atque genitalibus membris, sicut cæteris imperarent, ut ibi nullum motum illicitum sentirent et sicut alia membra corporis aliis admovemus, ut manum ori, sine ardore libidinis, ita genitalibus uterentur membris sine aliquo pruritu carnis. Hæc enim lethalis ægritudo membris humanis ex peccato inhæsit. Genuissent itaque filios in paradiso per coitum immaculatum, et sine corruptione. Unde Augustinus, *Super Genes.*, lib. IX, cap. x, § 18, col. 399, t. 3 : « Cur non credamus primos homines ante peccatum genitalibus membris ad procreationem imperare potuisse, sicut cæteris in quolibet opere, sine voluptatis pruritu utimur[2] ? Incredibile enim non est Deum talia fecisse illa corpora, ut, si non peccassent, illis membris sicut pedibus imperarent ; nec cum ardore seminarent, vel cum dolore parerent. Sed post peccatum, motum illum meruerunt, quem nuptiæ ordinant, continentia cohibet. » Et cap. VII, col. 397 : « Infirmitas enim prona in ruinam turpitudinis excipitur honestate nuptiali, et quod sanis officium esset, ægrotis est in remedium. » Et cap. III, col. 395 : « Emissi quidem de paradiso convenerunt, et genuerunt : sed potuerunt in paradiso eis esse nuptiæ honorabiles, et torus immaculatus, sine ardore libidinis, sine dolore[3] pariendi. »

*Quare in paradiso non coierunt, duobus modis solvit*

« Cur ergo non coierunt in paradiso ? Quia creata muliere mox transgressio facta est, et ejecti sunt de paradiso ; vel

1. Al. omittitur « primi parentes ».
2. Al. : « utuntur. »
3. Al. : « sine labore. »

quia nondum Deus[1] jusserat ut coirent, et poterat divina expectari auctoritas, ubi concupiscentia non urgebat. Deus vero non jusserat, quia casum eorum præsciebat, de quibus homo propagandus erat[2]. » Ecce expresse habes de modo procreationis filiorum.

### *De termino illius inferioris vitæ, utrum nati filii[3] per successiones, an simul omnes transferendi fuissent*

De termino vero temporis quo transferrentur ad spiritualem cælestemque vitam, certum aliquid Scriptura non tradit : et ideo ambiguum est utrum parentes, genitis filiis, perfectaque humani officii justitia, ad meliorem statum transferrentur, non per mortem, sed per aliquam mutationem ; an patres in aliquo statu viæ manerent, ligno vitæ utentes, donec filii ad eumdem statum pervenirent, et sic impleto numero, omnes simul ad meliora transferrentur, ut essent sicut angeli Dei in cælis. De quo Augustinus ambigue disserit *Super Genes.*, ib. IX, cap. III, col. 395, t. III, ita inquiens : « Potuerunt primi homines in paradiso filios gignere, non ut morientibus patribus succederent filii ; sed in aliquo formæ statu manentibus, et de ligno vitæ vigorem sumentibus, et filii ad eumdem perducerentur statum, donec, impleto numero, sine morte animalia corpora in aliam[4] qualitatem transirent, in qua omnino regenti spiritui deservirent, et, solo spiritu vivificante, sine corporeis alimentis viverent. » Et cap. VI : « Vel potuerunt parentes filiis cedere, ut per successiones numerus impleretur : qui genitis filiis, perfectaque humani officii justitia, ad meliora transferrentur, non per mortem, sed per aliquam mutationem. » Ecce hic habemus de transitu hominis ad meliora ; sed incertum nobis relinquitur utrum simul transferrentur, an per successiones.

### *Quales procreassent filios : utrum perfectam staturam et usum membrorum habentes, qualis primus homo fuit conditus*

Si vero quæritur quales, si non peccasset homo, filios genuisset : utrum videlicet, sicut ipse primus homo secundum staturam[5] corporis et usu membrorum perfectus mox conditus extitit, ita etiam ejus filii in ipso nativitatis exordio perfecti existerent, qui ambulare et loqui, et cætera cuncta facere possent : responderi potest, quod filios parvulos nasci oportebat propter materni uteri necessitatem. Sed utrum mox nati perfec-

1. Al. deest « Deus ».
2. Cap. IV, col. 395.
3. Al. : « Determinatio illius inferioris vitæ, utrum nati filii, » etc.
4. Al. : « in illam. »
5. Al. : « naturam. »

tionem staturæ et membrorum usum haberent ; an parvuli et in minori actate constituti, uti possent membrorum officiis, an per intervalla temporum, eo modo quo nunc fit, perfectionem staturæ et usum membrorum recepturi essent, auctoritatibus definitum non habemus ; et super hoc Augustinus ambigue loquitur, lib. I *De peccatorum meritis et remissione*, cap cap. XXXVII, col. 150, t. X : « Movet nos, inquit, si primi homines non peccassent, utrum tales filios essent habituri qui nec lingua, nec manibus, nec pedibus uterentur. Nam propter uteri necessitatem[1] forte necesse erat parvulos nasci ; sed quamvis exigua pars corporis sit costa, non tamen propter hoc parvulam viro conjugem fecit. Unde et ejus filios poterat omnipotentia Creatoris, mox natos, grandes facere. » Et cap. XXXVIII : « Sed ut hoc omittam, poterat certe eis præstare quod multis animalibus præstitit, quorum pulli, quamvis sint parvuli, tamen mox ut nascuntur currunt, et matres sequuntur ; et contra homini nato nec ad incessum pedes idonei sunt, nec manus saltem ad scalpendum habiles, et juxta se mammis positis, nascentes magis possunt esurientes flere quam sugere. Propriæ vero infirmitati[2] mentis congruit hæc infirmitas carnis. » His verbis videtur insinuari quod filii etiam parvuli officiis membrorum valerent uti.

*Quibusdam non absurde placuit, quod filii parvi nascerentur, et per accessum temporis in statura et in aliis sicut nunc proficerent : quod non esset vitio imputandum.*

Sed cum Augustinus sub assertione de his nihil tradat, non irrationabiliter quibusdam placuit, primorum parentum filios nascituros parvulos, ac deinde per intervalla temporum, eadem lege qua et nunc nativitatem humanam ordinatam cernimus, staturæ incrementum et usum membrorum recepturos ; ut in illis expectaretur ætas ad ambulandum et loquendum, sicut modo in nobis : quod utique non esset vitio deputandum, sed conditioni naturæ ; sicut a cibo non penitus abstinere valebant ; nec tamen illud erat ex vitio, sed ex naturæ conditione. Ad hoc autem opponitur ita. Si non peccarent, nec morerentur. Sed non peccarent, si non comederent. Poterant ergo sine alimonia vivere. Cæterum, sicut supra diximus, non solum peccarent, si de ligno vetito ederent, sed etiam si concessis non uterentur : quia sicut erat eis præceptum non illo ligno uti, ita aliis vesci. Præterea, contra naturalem rationem facerent, qua intelligebant de illis esse edendum, quod et naturaliter appetebant. — Item opponitur. Cum fames sit pœna peccati, si non peccarent, famem non sentirent. Sed sine fame

1. Nicolaï : « capacitatem. »
2. Al. : « propriæque infirmitati. »

superfluum videretur comedere. Unde putant quidam eos cibis non indiguisse ante peccatum : quia non poterant esurire, si non peccassent. Ad quod dici potest quod fames vere defectus est et pœna peccati. Est enim immoderatus appetitus edendi, cui non subjacuisset homo, si non peccasset. Sed proculdubio peccaret, nisi hunc defectum cibo præveniret. Habebat enim naturalem appetitum et moderatum, cui ita satisfaciendum erat, ne defectum famis sentiret. Sicut ergo non ex vitio, sed ex naturæ conditione erat quod ante peccatum homo cibis indigebat ; ita non ex vitio esset, sed de natura, si hominis conditio in principio suo, id est in primo parente, a perfecto inchoata, in subsequenti propagatione a modico ad majora proficeret, ut scilicet per intervalla temporum staturæ corporeæ incrementa, usumque membrorum susciperet.

*Utrum sicut statura corporis, ita et sensu mentis parvuli nascerentur, et per accessum temporis proficerent in sensu et notitia veritatis ; an mox nati in his essent perfecti.*

Et cum de corpore humano non sit absurdum vel inconveniens hoc existimare, quæri solet utrum de sensu animæ et cognitione veritatis eodem modo sentiendum sit, ut scilicet hi qui sine peccato nascerentur, sensu et intelligentia mentis imperfecti existerent, et per accessum temporis in his proficerent usque ad perfectionem ; an mox conditi perfectionem sensus et cognitionis perciperent. Illi qui sentiunt parvulos natos in statura corporis et usu membrorum per accessum temporis profecturos, non diffitentur, eosdem in exordio nativitatis, sensu imperfectos existere, et per intervallum temporis in sensu et cognitione proficere usque ad perfectum.

Ad quod quidam opponunt, dicentes : Si mox nati non haberent perfectionem sensus, et intelligentiæ ignorantia in eis esset. Ignorantia autem peccati est pœna.

Sed qui hoc dicunt, non satis diligenter considerant, quia non omnis qui aliquid nescit, vel minus perfecte aliquid scit, statim ignorantiam habere, sive ignorans esse, dicendus est : quia ignorantia non dicitur, nisi cum id quod sciri et non ignorari debet, nescitur : talisque ignorantia pœna peccati est, cum mens vitio abscuratur, ne cognoscere valeat ea quæ scire deberet[1].

*De hominis translatione in meliorem statum, et de duobus bonis, altero hic dato, altero promisso*

Talis erat hominis institutio ante peccatum, secundum corporis conditionem. De hoc autem statu transferendus erat,

1. Hæc ex Hugone de Sancto Victore, lib. I *De sacram.*, parte VI, c. XXVI, col. 278, t. 2.

cum universa posteritate sua, ad meliorem digtnioremque statum ubi cælesti et æterno bono in cælis sibi parato frueretur. Sicut enim ex duplici natura compactus est homo, ita illi duo bona conditor a principio præparavit : unum temporale, alterum æternum ; unum visibile, alterum invisibile ; unum carni, alterum spiritui. Et quia primum est quod est animale, deinde quod spirituale est ; temporale ac visibile bonum prius dedit ; invisibile autem et æternum promisit, et meritis quærendum proposuit. Ad illius autem custodiam quod dederat, et ad aliud promerendum quod promiserat, naturali rationi in creatione animæ hominis inditæ, quæ poterat inter bonum et malum discernere, præceptum addidit obedientiæ, per cujus observantiam datum non perderet, et promissum obtineret ; ut per meritum veniret ad præmium[1].

## DIVISIO TEXTUS

Postquam Magister determinavit de immortalitate Adæ per quam esse individui perpetuum conservabatur, hic determinat de generatione filiorum per quam species multiplicatur in individuis. Dividitur autem in partes duas : in prima determinat ea quæ pertinent ad statum generationis ; in secunda ostendit in quem statum post hoc transferendus erat, ibi : « Talis erat hominis institutio ante peccatum, secundum corporis conditionem. » Prima dividitur in duas : in prima determinat conditionem generationis ex parte generantis ; in secunda determinat qualitatem generatorum, ibi : « Si vero quæritur quales, si non peccasset homo, filios genuisset, ...responderi potest quod filios parvulos nasci oportebat propter materni uteri necessitatem. » Circa primum tria facit : primo ostendit modum generationis, quia per concubitum sine pruritu libidinis. Secundo ostendit generationis principium, quia non in paradiso conjuncti sunt ante peccatum ad generationem, ibi : « Cur ergo in paradiso non coierunt » ; tertio inquirit generationis terminum, ibi : « De termino vero temporis, quo transferrentur ad spiritualem cælestemque vitam, certum aliquid Scriptura non tradit. »

« Si vero quæritur, quales si non peccasset homo, filios genuisset », etc. Hic inquirit qualitatem generatorum, et primo quantum ad corpus ; secundo quantum ad animam, ibi : « Et cum de corpore humano non sit absurdum vel inconveniens hoc existimare, quæri solet utrum de sensu animæ et cognitione veritatis eodem modo sentiendum sit. » Circa primum duo facit : primo determinat qualitatem natorum in primo statu ; secundo movet quasdam objectiones, ibi :

1. Ex loco supra citato Hugonis, cap. VI et VII, col. 267.

« Ad hoc autem opponitur. » Circa primum tria facit : primo movet quæstionem ; secundo ostendit eam esse dubitabilem, ex verbis Augustini, ibi : « Et super hoc Augustinus ambigue loquitur » ; tertio determinat ipsam, consentiendo in alteram partem, ibi : « Sed cum Augustinus sub assertione de his nihil tradat, non irrationabiliter quibusdam placuit primorum parentum nascituros parvos. »

« Ad hoc autem opponitur. » Hic movet objectiones contra determinata : et primo ostendendo quod comestione non indigebant ; secundo quod cibum non sumebant, quia superfluum fuisset[1], ibi : « Item opponitur. » Et utriusque patet solutio in *Littera.*

« Et cum de corpore humano non sit absurdum vel inconveniens hoc existimare, quæri solet utrum de sensu animæ et cognitione veritatis eodem modo sentiendum sit. » Hic ostendit qualitatem natorum ex parte animæ ; et circa hoc tria facit : primo movet quæstionem ; secundo determinat eam, ibi : « Illi qui sentiunt parvulos natos in statura corporis et usu membrorum per accessum temporis processuros, non diffitentur eosdem in exordio nativitatis sensu imperfectos existere » ; tertio movet objectionem in contrarium, et solvit, ibi : « Ad quod quidam opponunt. »

## QUÆSTIO PRIMA

Hic quæruntur duo : primo de generatione primorum paren tum ; secundo de qualitate natorum.

Circa primum quæruntur duo : 1° an generatio fuisset in primo statu ; 2° quis modus generationis fuisset.

### *ARTICULUS PRIMUS*

*Utrum in statu innocentiæ fuisset generatio*[2]

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in statu innocentiæ generatio non fuisset. Generatio enim non est nisi ad multiplicationem individuorum. Sed, sicut dicit Damascenus, lib. IV *De fide orthodoxa*, cap. XXIV, col. 1207, t. I, poterat Deus genus hoc, scilicet humanum, sine generatione multiplicare. Cum ergo via compendiosior semper eligenda sit, videtur quod generatio non fuisset.

2. Præterea, secundum Philosophum, omne generabile

1. Al. : « non fuisset. »
2. I p. *Summæ theolog.*, q. XCVIII, art. 1.

est corruptibile, et e converso, ut probat in I *Cæli et mundi*, text. 102. Sed corpora humana in primo statu erant incorruptibilia. Ergo videtur quod per generationem[1] in esse non producerentur.

3. Præterea, finis generationis, ut Philosophus in II *De anima*, text. 35, ostendit, est ut id quod non potest conservari in esse perpetuo idem in numero, perpetuetur in esse secundum idem specie. Sed corpus humanum secundum idem in numero in perpetua vita conservari potuisset in statu innocentiæ. Ergo videtur quod generatio non fuisset, cum in operationibus Dei nihil sit frustra.

4. Præterea, eorum quæ sunt idem in specie est etiam unus modus originis. Sed primi parentes non sunt producti in esse per generationem naturalem, sed per operationem divinam. Ergo et eorum posteritas sine generatione naturali propaganda esset.

Sed contra est quod dicitur Genes., I,28 : *Crescite et multiplicamini, et replete terram*. Sed imperium ad aliquos factum non est nisi de actibus quorum ipsi sunt causa. Ergo multiplicationis humani generis primi parentes naturali generatione causa fuissent.

Præterea, imago divinitatis in homine per innocentiam in nullo diminuta fuisset. Sed in hoc quodammodo homo divinæ imaginis similitudinem gerit quod omnium sui generis principium est. Ergo in statu innocentiæ per generationem naturalem principium fuisset posterorum.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod per peccatum natura specie variata non est ; unde quæcumque ad perfectionem humanæ speciei pertinent, oportet homini in statu innocentiæ attribuere. In omnibus autem per naturam generabilibus et corruptibilibus ad perfectionem pertinet ut unumquodque tale alterum facere possit quale ipsum est, ut in IV *Meteor.*, cap. III, et II *De anima*, text. 33, dicit Philosophus ; et ideo oportet in natura humana ponere aliquem statum naturalis generationis etiamsi in ea nunquam peccatum fuisset ; et hic est status innocentiæ, post quem[2] homines transferendi erant in statum gloriæ, ubi omnino generationis cessat officium, ut dicitur Matth., XXII, 20 : *In resurrectione nubent, neque nubentur*.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis potuisset sine operatione alicujus naturalis principii humanum genus mul-

1. Al. : « per penetrationem. »
2. Al. : « priusquam. »

tiplicare, tamen hoc magis congruum ex ordine suæ sapientiæ decrevit ut rebus omnibus operationes proprias conferret, in quibus earum perfectio consistit : quia tanto in eis divina bonitas magis relucet, quanto res perfectiores sunt.

Ad secundum dicendum, quod corpus humanum, quamvis in statu innocentiæ fuerit incorruptibile per gratiam innocentiæ, erat tamen corruptibile per naturam ; et ideo naturali virtute ad generandum non privabatur : quia etsi quodam modo immortalis esset, ut posset non mori, alio tamen modo mortalis erat, quia poterat etiam mori.

Ad tertium dicendum, quod omne perpetuum est per se intentum in natura ; unde secundum quod aliqua se habent ad perpetuitatem, hoc modo sunt de intentione naturæ. Quædam igitur sunt quæ non habent perpetuitatem nisi ratione speciei ; et in his multiplicatio individuorum non est per se intenta a natura, sed per accidens, prout scilicet in tali multiplicatione speciei perpetuitas conservatur ; unde in his non est generatio nisi ut conservetur idem secundum speciem, quod secundum numerum idem conservari non potest. In hominibus autem secus est : quia quantum ad aliquam partem sui, scilicet animam, incorruptibilitatem habent[1] etiam secundum naturam : et ideo hominum multiplicatio est per se intenta, etiam sine hoc quod ad conservationem speciei pertinet.

Ad quartum dicendum, quod in primis operibus natura instituenda erat : et ideo oportebat illa opera immediate a principio supernaturali esse ; sed postmodum natura instituta in proprios effectus per naturalem operationem pervenire poterat : et hoc de perfectione ipsius erat.

## *ARTICULUS II*

### *Utrum in statu innocentiæ fuisset generatio per coitum*[2]

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in primo statu non fuisset generatio per coitum. Non enim potest esse coitus sine virginitatis corruptione. Sed indecens erat in primo statu virginitatis corruptionem fuisse, quando humana natura omnino integra erat et nulla dignitate privanda. Ergo videtur quod non fuisset ibi generatio per coitum.

1. Al. : « scilicet animam incorruptibilem, habent, » etc.
2. I p. *Summæ theol.*, quæst. xcviii, art. 2.

2. Præterea, in meliori natura melior[1] est delectatio, quia et major sensus convenientis conjuncti[2], ex quo causatur delectatio. Sed natura humana in primo statu purior erat quam post peccatum. Cum ergo post peccatum delectatio quæ est in coitu, propter suam magnitudinem usum rationis absorbeat, videtur quod multo amplius in statu innocentiæ fuisset : et ita fuisset perversitas ordinis in partibus animæ, quam originalis justitia non patiebatur.

3. Si dicatur quod ratio poterat illam delectationem comprimere ; contra. Generativa et nutritiva potentia et augmentativa ad eamdem partem animæ reducuntur, quia sunt potentiæ vegetabilis animæ. Sed ratio imperare non poterat nutritivæ et augmentativæ, ut sine cibo homo nutriri et augeri posset. Ergo nec generativæ, ut delectatio actui ejus conveniens remitteretur.

4. Præterea, generatio quæ est per coitum completur per decisionem seminis. Sed in corporibus naturalibus decisio est inductiva corruptionis. Ergo cum corpus humanum in primo statu incorruptibile foret, talis generationis modus ibi esse non poterat.

5. Præterea, secundum Philosophum in XV *De animalibus*[3], semen est superfluum alimenti. Sed omnis superfluitas nutrimenti assumpti inordinationi attestatur, quæ in primo statu esse non poterat. Ergo nec talis generationis modus.

6. Præterea, aliæ superfluitates alimenti, ut egestiones, urinæ et hujusmodi, ut videtur, in primo statu non fuissent, cum turpitudinem quamdam habeant, quæ sine pœna esse non potest. Ergo cum eadem sit ratio de uno superfluo et de aliis, videtur quod nec generatio per seminis decisionem ibi fuisset, cum semen sit superfluum, ut dictum est.

Sed contra est quod dicitur Genes., I, 27 : *Masculum et feminam creavit eos.* Sed distinctio sexuum est ordinata in animalibus ad generationem quæ est per coitum. Ergo talis modus generationis ibi fuisset.

Præterea, secundum id quod commune est, non attenditur aliquorum differentia. Sed in virtute generativa homo convenit cum aliis animalibus. Ergo cum in animalibus perfectis, quibus perfectior est homo, sit generatio per coitum, videtur quod etiam hominibus talis modus generationis connaturalis sit.

1. Parm. : « major. »
2. Parm. : « consensus... cum convenienti. »
3. Seu lib. I *De gener. anim.*, juxta seriem novam, cap. XIX.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod ad quamlibet generationem oportet duo concurrere : scilicet agens quod inducit formam, et patiens quod offert materiam ; nec hæc duo in idem reducuntur, cum nihil patiatur vel moveatur a seipso ; in omnibus[1] enim viventibus perfectis in quibus est sexus distinctio, femina se habet ut patiens et materiam ministrans, et mas se habet ut agens et formam inducens, ut in XV *De animalibus*[2] dicitur. Unde non poterat compleri generatio humana nisi per conjunctionem maris et feminæ ; propter quod mulier in adjutorium viri facta dicitur, Gen., II.

Ad primum ergo dicendum, quod ad perfectionem virginitatis duo concurrunt : scilicet integritas carnis cum integritate mentis ; quorum alterum, scilicet integritas mentis, honorabilius est, reliquum virginitati essentialius. Dicendum ergo quod in omni concubitu solvitur virginitas quantum ad integritatem carnis etiam in primo statu. Sed integritatem mentis contingit solvi dupliciter : vel quantum ad habitum, et sic solvitur per illicitum concubitum, qui tollit habitum castitatis ; vel quantum ad actum, et sic in statu post peccatum solvitur etiam per concubitum matrimonialem, eo quod propter vehementiam delectationis ratio in ipso actu absorbetur. In primo vero statu, neutro modo integritas mentis soluta fuisset, sed sola integritas carnis, cui præponderasset fecunditas prolis.

Ad secundum dicendum, quod quantitas alicujus potest attendi dupliciter : vel absolute, vel secundum proportionem. Dicendum ergo quod absolute loquendo major delectatio coitus fuisset in primo statu quam etiam modo sit ; sed secundum proportionem ad rationem, fuisset multo minor : quia ratio in suo actu fortiter persistens, delectationi penitus dominaretur ; et ideo non fuisset superabundans vel fervens delectatio, sicut modo est : quia, secundum Philosophum in II *Ethicorum*, cap. v, græco-lat., abundantia et defectus in operibus humanis sumitur secundum proportionem, ut aliquis cibus est moderatus uni, qui esset superfluus alteri.

Ad tertium dicendum, quod potentiæ animæ vegetabilis in actibus propriis non obediunt rationi, ut in I *Ethic.*, cap. XVI, dicitur ; sed quidam actus sunt sensitivæ partis vel motivæ, ordinati ad actus vegetativæ ; et isti actus subjacent rationis imperio. Delectio autem non est per se ad generativam per-

1. Ut ex lib. VII *Physicor.*, text. 2 et lib. I *De gener. et corrupt.*, text. 47 ac seq., colligitur.
2. Vel sicut supra, lib. I *De gener. anim.*, cap. XIX, XX et XXI.

tinens, sed ad sensitivam : quia, secundum definitionem Platonis[1], delectatio est generatio sensibilis in natura, id est naturæ conveniens.

Ad quartum dicendum, quod emissio seminis non est per decisionem alicujus quod fuerit in actu pars : quia sic corrumperetur et non haberet virtutem speciei, ut in XV *De animalibus*, ubi supra, dicitur : sed est per quamdam resolutionem cujusdam humiditatis propinquissimæ ad ultimam conversionem, quæ non est actu pars, sed potentia totum ; unde per hoc nihil corporis humani corrumpebatur.

Ad quintum dicendum, quod, sicut Philosophus dicit in XV *De animalibus*, ut supra, semen est superfluum quo indigetur : quia superest de eo quod per actum nutritivæ in substantia membrorum convertitur ; unde superfluum dicitur : et tamen indigetur eo quod ad generationem ; unde tale superfluum inordinatam cibi sumptionem non ostendit : tantum enim homo ordinate de cibo sumere poterat, quantum necessarium erat ad actum nutritivæ, augmentativæ et generativæ.

Ad sextum dicendum, quod quædam superfluitates sunt quæ attestantur defectui naturæ, ut putredines, sudores, et hujusmodi ; et tales superfluitates in primo statu esse non poterant ; quædam vero superfluitates naturæ perfectionem ostendunt, sicut semen et egestiones, et hujusmodi, quæ secundum cursum naturalem fiunt tanto melius, quanto robustior natura fuerit ; unde etiam ad virtutem naturalem reducuntur, scilicet expulsivam ; et tales superfluitates in primo statu fuissent, licet absque omni fœditate.

## QUÆSTIO II

Deinde quæritur de qualitate natorum ; et circa hoc quæruntur tria : 1° quales fuissent secundum corpus ; 2° quales fuissent secundum intellectum in cognitione veritatis ; 3° quales fuissent secundum affectionem in amore virtutis.

1. Ut Platonis nomine non expresso Aristoteles refert, lib. VIII *Ethic.*, cap. XI. Apud Platonem porro insinuatur in *Timæo*, sed expressius in *Philebo*. Nicolaï.

## ARTICULUS PRIMUS

### *Utrum in statu innocentiæ homines habuissent omnem perfectionem corporis quoad virtutem, et staturam, et sexum, statim post nativitatem*[1].

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod homines in statu innocentiæ statim nati omnem perfectionem corporis habuissent, et quantum ad staturam, et quantum ad sexum. Sicut enim Philosophus dicit in XVI *De animalibus*[2], mulier est vir occasionatus. Illud autem occasionatum dicitur quod non est per se intentum, sed ex aliqua corruptione vel defectu proveniens. Cum ergo in primo statu nullus defectus naturalis operationis fuisset, videtur quod omnes nati fuissent in perfecto sexu, scilicet virili.

2. Præterea, agens perfectum inducit similitudinem suam in patiente, nisi sit defectus ex parte recipientis. Sed in generatione hominum semen maris est agens, et sanguis mulieris est materia et patiens. Cum ergo ex neutra parte in statu innocentiæ aliquis defectus fuisset, videtur quod semper proles in similitudinem patris producta fuisset in sexu virili.

3. Præterea, magis distat limus terræ ab humano corpore quam materia a muliere administrata ad formationem conceptus in naturali generatione. Sed primus homo de limo terræ formatus, statim in perfecta quantitate et virtute membrorum productus est. Ergo multo fortius filii qui ex eo nascerentur.

4. Præterea, Augustinus dicit in *Littera*[3] quod infirmitas carnis quæ est in pueris congruit infirmitati mentis. Sed in statu innocentiæ nulla fuisset mentis infirmitas. Ergo nec in tali infirmitate carnis pueri nati forent.

5. Præterea, omnium animalium nobilissimum est homo. Sed quorumdam animalium filii naturaliter statim nati officia membrorum habent. Ergo defectus qui in pueris nunc videtur accidere, non est naturalis, sed ex peccato inductus : ergo ante peccatum non fuisset.

Sed contra, omnis virtus naturalis, multiplicata materia, roboratur secundum debitam proportionem, quia in majori quantitate major est virtus. Sed pueros oportebat parvulos nasci propter materni uteri necessitatem, ut in *Littera* dici-

1. I p. *Summæ theolog.*, quæst. XCIX, art. 1.
2. Sive lib. II *De generat. animal.*, cap. III.
3. Ex lib. I *De peccat. meritis et remiss.*, cap. XXXVIII.

tur. Ergo oportuit ut eorum virtus motiva, quæ materialis est, imperfecta esset.

Præterea, in pueris oportet expectari tempus ad generandum, quousque completur tempus augmenti ; quamdiu enim est augmentum in suo vigore, sicut in duobus primis septenniis, generativa opus suum non habet : tum quia digestio completa non est, ut semen debito modo maturari possit ; tum etiam quia quod residuum est ab opere nutritivæ, cedit in usum augmentativæ. Sed sicut generativæ deserviunt quædam membra, ita et aliis animæ viribus. Ergo et per eamdem rationem nec aliorum membrorum usum habuissent, ad quorum actus exigitur aliquorum membrorum fortificatio et completio.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod in hominis vita est quædam circulatio, eo quod a defectu incipit, in statum debitæ perfectionis deveniens, ex quo iterum in defectum terminatur ; unde et principium hominis quidam defectus consequuntur in pueritia, et similiter finem in senectute. Homo autem ante peccatum etsi vitæ termino caruisset, tamen habuisset vitæ principium per nativitatem : unde hos defectus qui ordinantur ad vitæ terminum, ut ægritudines et defectus seniles, non habuisset ; defectûs autem illos qui principium originis consequuntur, nihil prohibet eum habuisse, ut Magister in *Littera* dicit : nec hoc fuisset ei in pœnam, quia ex hoc nullum incommodum sentiret, divina providentia eum gubernante. Quidam vero dicunt aliter, innitentes verbis Augustini quæ in *Littera* ponuntur. Sed cum Augustinus de his nihil asserat, ut in *Littera* dicitur, probabilius sustinebitur illud quod naturalis cursus habet, ubi Scripturæ auctoritas non repugnat.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis mulier sit præter intentionem naturæ particularis, quæ agit in hoc semine, intendens prolem adducere in perfectam similitudinem generantis, non tamen est præter intentionem naturæ universalis, sicut nec corruptio : quia sine femina non posset esse generatio, ut perpetuitas speciei salvaretur ; et ideo etiam per divinam providentiam ad officium generationis mulieres aliquas nasci oportebat, et in æquali numero cum viris, ut una unius esset.

Ad secundum dicendum, quod generatio mulieris contingit, ut in XVIII *De animalibus* sive IV *De gener. anim.*, cap. I, dicitur, ex hoc quod semen viri non potest vincere

super naturam[1] mulieris, ut digerat ipsam ultima digestione, ut in perfectum[2] sexum adducat. Hujusmodi autem impotentiæ causa potest esse triplex. Una est ex defectu naturalis principii agentis in[3] semine : quia calor est diminutus in semine propter ejus indigestionem ; unde ante tertium septennium, ut Philosophus dicit, viri ut in pluribus feminas generant : et talis causa non multum fuisset in primo statu : quia tempus in quo est perfecta generatio non anticiparetur. Alia causa ex est virtute imaginativa quam sequuntur etiam virtutes corporales, sicut patet quod ad imaginationem alicujus terribilis totum corpus concutitur et tremit : et ita videmus quod filii frequenter nascuntur similes illis quos parentes imaginantur in actu conceptionis : sicut etiam Hieronymus narrat de quadam muliere quæ peperit filium nigrum propter hoc quod in tempore coitus vidit imaginem nigram : et talis causa generationis feminæ potuit esse in statu innocentiæ, ut filii nascerentur in hoc vel in illo sexu, secundum voluntatem parentum, et præcipue propter magnam obedientiam corporis ad animam in statu illo. Tertia causa est ex aliquo principio extrinseco : quia parva immutatio, ut Philosophus dicit in XVIII *De animalibus*, ut supra, vel venti, vel temporis, vel hujusmodi, sexus variationem facit ; unde dicit quod expertum est apud pastores, quod, quando flat ventus septentrionalis, concipiuntur mares, et quando flat meridionalis, concipiuntur feminæ, propter abundantiam humiditatis : et etiam si in tempore coitus aspiciant ad partem septentrionalem vel meridionalem, sequitur etiam dicta diversitas ut frequenter ; et talis causa potuit esse in statu illo.

Ad tertium dicendum, quod de limo terræ corpus primi hominis formatum est virtute divina, cujus est statim ad perfectum adducere cum voluerit ; sed propagatio filiorum fuisset per virtutem naturæ, cujus non est subito operari ; et ideo per successiones temporum in ultimum perfectionis statum proles perducta fuisset.

Ad quartum dicendum, quod infirmitas carnis nunc in pueris duo complectitur : scilicet defectum usus membrorum, et hoc congruit naturali infirmitati mentis, inquantum adhuc non pervenit ad ultimum complementum scientiæ vel vir-

1. Parm. : « materiam. »
2, Al. : « et imperfectum. »
3. Parm. : « cum. »

tutis ; quod etiam in primo statu esse potuit : complectitur etiam quamdam pœnam in esurie et fletu, et talis infirmitas congruit infirmitati culpæ ; unde neutrum horum in primo statu fuisset, scilicet nec pœna nec culpa.

Ad quintum dicendum, quod hoc est ex nobili complexione hominis, quod defectum talem in pueritia præ quibusdam animalibus patitur : quia enim est mollis complexionis, ideo membra puerilia ex sui mollitie sunt impotentia ad suos actus exercendos : et etiam propter humiditatem abundantem in pueritia, quod contingit in hominibus præ quibusdam animalibus, tum ex magnitudine cerebri, quod homo majus præ aliis animabus habet, secundum proportionem sui corporis ; tum etiam propter qualitatem complexionis, a qua si in humidiorem recedatur, propter complexionem ætatis invenietur superabundans humiditas, quæ præcipue impedit motum nervorum. Unde animalia siccæ complexionis ut capræ, nascuntur cum membris ad motum habilibus.

## *ARTICULUS II*

### *Utrum in statu innocentiæ pueri mox nati fuissent perfecti in cognitione*[1]

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod pueri mox nati perfecti in cognitione fuissent. Omnis enim virtus cujus actus impeditur ex imperfectione corporis, est virtus materialis. Sed intellectus non est actus corporis cujusdam, ut Philosophus dicit, lib. III *De anim.*, text. 16. Ergo naturaliter non impeditur a suo actu propter defectum corporis ; ergo videtur quod in statu integritatis naturæ, pueri perfectam cognitionem habuissent, etiam si defectum membrorum paterentur.

2. Si dicatur quod intellectus impeditur per accidens ex impedimento corporis inquantum indiget accipere a virtutibus corporalibus ; contra. Quod superiores vires ab inferioribus accipiant, videtur esse perversitas ordinis. Sed in primo statu nulla deordinatio in partibus animæ erat. Ergo intellectus non accipiebat perfectionem suam ex viribus sensibilibus.

4. Præterea, intellectus non indiget sensu nisi ad acquirendam scientiam ; unde qui privatur visu scientiam de coloribus retinet quam per visum accepit. Sed in primo statu

1. I p. *Summæ theol.*, q. CI, art. 1.

habitum scientiæ homo habuisset immediate ex divina influentia, et forte per ministerium angelorum. Ergo ad intelligendum et sciendum in actu, sensibus non indigebat ; et sic idem quod prius.

4. Præterea, sensus puerorum in primo statu non fuissent imperfectiores quam modo sint. Sed modo pueri perfecte possunt videre et audire, et sic de aliis. Ergo et tunc : et ita per defectum sensibilium virium actus intellectus non impeditur.

5. Præterea, perfectioris cognitionis secundum suam naturam aliis animalibus est homo. Sed alia animalia mox nata habent cognitionem quarumdam rerum quæ prosunt eis vel nocent ; unde agnus sequitur matrem, et fugit lupum. Ergo multo fortius hoc homo secundum suam naturam habere debet : et ita videtur quod defectus cognitionis qui est in pueris, non est naturalis, sed ex peccato inductus : et ita videtur quod ante peccatum perfectam cognitionem habuissent,

Sed contra, ut dicit Philosophus, VII *Physic.*, comm. 20. in quiescendo fit anima sciens et prudens. Sed in pueritia non potest esse perfecta quies corporis, propter multos motus, et præcipue propter augmentum. Ergo nec perfectam cognitionem secundum naturam habere potest.

Præterea, ad hoc anima infusa est corpori ut in ipso acquirat perfectionem scientiæ et virtutis. Sed hoc non esset, si per seipsam scientiam perfectam haberet, quam per temporum successionem in corpore acquireret. Ergo non statim dum corpori infunditur, perfectam cognitionem habet, sed experimento indiget et tempore intellectualis virtus, ut Philosophus, in II *Ethic.*, cap. I, dicit.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod, sicut Magister dicit in *Littera*, oportet quod positio de perfectione intellectus consonet positioni de perfectione corporis ; unde cum posuerimus pueros in principio non habituros fuisse membrorum usum, oportet ponere quod nec usum perfectæ cognitionis habuissent. Qui autem membrorum perfectionem concedunt, perfectum usum rationis etiam concedere possunt. Inter alia enim membra corporis, cerebrum humidissimum est. Unde si propter humiditatem ætatis, membrorum aliorum officia pueri habere non poterant, multo minus plenum usum imaginativæ virtutis, cujus organum est in anteriori parte cerebri, habere poterant. Abundantia enim humiditatis confusionem quamdam phantasmatum creat, sicut patet in ebriis, ex multo vapore ad caput ascendente. Phantasmata autem, ut in III *De anima*, comm. 31, dicitur, se habent

ad intellectum sicut colores ad visum. Unde sicut ad confusionem colorum sequitur indeterminatio et confusio in actu virtutis visivæ; ita ad confusionem phantasmatum sequitur quædam confusio in actu virtutis intellectivæ; et inde est quod pueri in principio confusam cognitionem habent universalium quorumdam, et postmodum per successiones temporis distincte unumquodque cognoscunt; unde in I *Physic.*, text. comm. 5, dicitur, quod pueri in principio appellant omnem virum patrem, posterius autem determinant unumquodque.

Ad primum ergo dicendum, quod operatio intellectus non impeditur propter defectum corporis per se, sed per accidens, ut dictum est, scilicet ex defectu virium[1] a quibus intellectus accipit.

Ad secundum dicendum, quod perfectio intellectus possibilis est per receptionem objecti sui, quod est species intelligibilis in actu. Sicut autem in objecto visus est aliquid quasi materiale, quod accipitur ex parte rei coloratæ, sed complementum formale visibilis inquantum hujusmodi est ex parte[2] lucis, quæ facit visibile in potentia esse visibile in actu : ita etiam objectum intellectus quasi materialiter administratur vel offertur a virtute imaginativa; sed in esse formali intelligibili completur ex lumine intellectus agentis, et secundum hanc formam habet quod sit perfectio in actu intellectus possibilis : et ita non sequitur deordinatio in partibus animæ, si intellectus possibilis perficiatur per species a phantasmatibus acceptas, inquantum illustrantur lumine intellectus agentis, qui[3] est potentia altior quam intellectus possibilis.

Ad tertium dicendum, quod cum phantasma sit objectum intellectus possibilis, ut dictum est, secundum statum viæ, anima ad suum actum phantasmatibus indiget, non solum ut ab eis scientiam accipiat secundum motum qui est a sensibus ad animam, sed etiam ut habitum cognitionis quam habet circa species phantasmatum, ponat secundum motum qui est ab anima ad sensus, ut sic inspiciat in actu quod per habitum cognitionis tenet in mente. Unde etiam Dionysius dicit in *Epistola ad Titum*, col. 1103, t. I, quod illi qui intellectuales revelationes accipiunt, eas quibusdam figuris circumponunt; unde læsa imaginatione per læsionem organi,

1. Al. : « virtutis. »
2. Parm. omittit : « rei coloratæ, sed complementum formale visibilis inquantum hujusmodi est ex parte. »
3. Parm. « quæ ».

ut est in phræneticis, intellectus impeditur ad actuali consideratione etiam eorum quæ prius sciebat.

Ad quartum dicendum, quod exteriorum sensuum actus in pueris distincti sunt, sed imaginatio confusa est propter cerebri humiditatem excedentem, et ita etiam oportet quod operatio intellectus sit confusa : non enim intellectus immediate ab exterioribus sensibus accipit, sed ab interioribus.

Ad quintum dicendum, quod alia animalia non prosequuntur conveniens et fugiunt nocivum per rationis deliberationem, sed per naturalem instinctum æstimativæ virtutis : et talis naturalis instinctus est etiam in pueris ; unde etiam mamillas accipiunt, et alia eis convenientia, etiam sine hoc quod ab aliis doceantur.

## *ARTICULUS III*

### *Utrum in statu innocentiæ pueri nascerentur in gratia*[1]

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod in statu innocentiæ pueri in gratia nascerentur. Quia secundum considerationem Philosophi, IV *Topic.*, cap. XII, sicut se habet propositum in proposito, ita et oppositum in opposito. Sed homo corruptus per peccatum transmisit peccatum in posteros. Ergo etiam et gratiam et justitiam quam habuit in posteros transmisisset.

2. Præterea, bonum est potentius quam malum : quia malum non agit nisi virtute boni, ut dicit Dionysius, IV cap. *De divin. nomin.*, §§ 31 et 32, col. 731, t. I. Si ergo malum primi hominis adeo fuit potens ut totum humanum genus inficeret, multo amplius ejus gratia totum humanum genus justificasset.

3. Præterea, Adam non solum sibi, sed etiam nobis demeruit : quia *per unum hominem peccatum et mors in mundum intravit*, Rom., V, 12. Sed meritum et demeritum ab eadem potentia procedunt. Ergo et ipse, si perstitisset, omnibus mereri potuisset ; et ita omnes per ejus meritum primam gratiam consecuti fuissent.

4. Præterea, impossibile est esse pœnam sine culpa. Sed pœna peccati originalis est carentia visionis divinæ. Ergo cum in statu innocentiæ homines sine peccato originali nati fuissent, habuissent meritum visionis divinæ. Sed hoc non potest haberi nisi per gratiam. Ergo nati fuissent in justitia gratuita.

1. I p. *Summæ theol.*, q. C, art. 1.

5. Præterea, homo per peccatum necessitatem peccandi incurrit. Ergo si perstitisset, in justitia confirmatus fuisset. Sed secundum Anselmum, *De concept. virg. et peccato origin.*, cap. x, col. 443, t. I, oportuit ut qualis ipse fuit, tales etiam filios genuisset. Ergo et omnes in justitia confirmati fuissent mox a nativitate sua, ut peccare non possent.

Sed contra, illud quod infunditur immediate a Deo, ut anima rationalis, non transfunditur a parentibus. Sed gratia est hujusmodi, ut in I libro ,dist. XIV, probatum est. Ergo gratiam vel justitiam in posteros non transfudisset.

Præterea, Hugo de Sancto Victore, in lib. I *De Sacram.*, parte VI, c. XXIV, col. 277, t. II, dicit quod homo, si perstitisset, generasset filios sine peccato, sed tamen non necessario paternæ hæredes justitiæ ; et ita videtur quod justitiam vel gratiam non transfudisset.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod, sicut dicit Philosophus in II *De generat.*, text. 25, in generatione est quædam circulatio, quæ tamen non redit in idem numero, sed ad idem specie : homo enim generat hominem, non Socrates Socratem ; et inde est quod generatum generanti assimilatur in omnibus illis quæ ad naturam speciei pertinent, nisi adveniat impedimentum, ut in monstris apparet ; non autem oportet quod assimiletur in proprietatibus quæ consequuntur individuum ratione individui : et si aliquando contingat quod in aliquibus proprietatibus etiam personalibus assimiletur proles[1] patri, hoc tantum accidit in accidentibus corporalibus, sicut quod albus generat album, et podagricus podagricum ; non autem in perfectionibus animæ generat sibi similem secundum actum, ut grammaticus generet[2] grammaticum, sed forte secundum aptitudinem tantum ; secundum quod ex complexione corporis unus est habilior alio ad scientiam vel[3] virtutem. Sciendum est ergo quod duplex justitia primo homini poterat convenire. Una originalis, quæ erat secundum debitum ordinem corporis sub anima, et inferiorum virium sub superiori, et superioris sub Deo ; et hæc quidem justitia ipsam naturam humanam ordinabat in sui primordio ex divino munere ; et ideo talem justitiam in filios transfudisset. Est etiam alia justitia gratuita quæ actus meritorios elicit, et de hac est duplex opinio. Quidam enim dicunt quod primus homo in naturalibus tantum crea-

1. Parm. : « filius. »
2. Parm. : « non generat. »
3. Parm. : « doctrinam vel. »

tus est, et non in gratuitis ; et secundum hoc videtur quod ad talem justitiam requirebatur quædam præparatio per actus personales ; unde secundum hoc talis gratia proprietas personalis erat ex parte animæ ; et ideo nullo modo transfusa fuisset, nisi secundum aptitudinem tantum. Alii vero dicunt quod homo in gratia creatus est ; et secundum hoc videtur quod donum gratuitæ justitiæ ipsi humanæ naturæ collatum sit ; unde cum transfusione naturæ simul etiam infusa fuisset gratia[1].

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum originale est primo et per se peccatum naturæ, et per posterius personæ ; actuale autem est proprie peccatum personæ quod per actum personalem incurritur : et ideo, sicut peccatum originale transfunditur, et non peccatum actuale, ita etiam justitia originalis naturalis transfusa fuisset, et forte non gratuita.

Ad secundum dicendum sicut ad primum.

Ad tertium dicendum, quod peccatum non transit in posteros a primo parente per modum demeriti, quasi ipse omnibus mortem meruerit, et infectionem peccati, sed per modum traductionis consequentis traductionem naturæ ; non enim unius personæ actus toti naturæ mereri vel demereri potest, nisi limites humanæ naturæ transcendat, ut patet in Christo, qui Deus et homo est : unde a Christo nascuntur filii gratiæ non per carnis traductionem, sed per meritum actionis ; ab Adam vero nascimur filii iræ per propagationem, non per demeritum.

Ad quartum dicendum, quod carentia visionis divinæ potest dupliciter intelligi : vel negative, et sic non est pœna, sed defectus naturalis : cuilibet enim naturæ creatæ convenit ut ex se non habeat unde in Dei visionem ascendere possit ; vel privative, et sic est pœna, secundum quod importat quamdam obnoxietatem ad non videndum Deum.

Ad quintum dicendum, quod probabile videtur quod Adam, etiamsi in prima tentatione perstitisset[2], nondum statim confirmationem justitiæ fuisset adeptus ; sed quando in spiritualem vitam fuisset translatus, simul immortalitatem accepisset in corpore et justitiæ confirmationem in anima. Quod ergo dicitur quod, quia tentationi succubuit, peccandi necessitatem incurrit, verum est de peccato veniali, quod gratiæ non opponitur, sed cuidam accidenti gratiæ, scilicet fervori ; sed necessitatem peccandi mortaliter homo etiam in peccato

1. Parm. omittit : « gratia. »
2. Parm. : « si Adam primæ tentationi restitisset. »

existens non habet, nisi peccare intelligatur in peccato esse, sicut videre dicitur habere visum. Non enim qui in peccato est potest per se non esse in peccato ut possit a peccato per se sine gratiæ infusione resurgere : nec tamen sequitur, si homo post peccatum non potest in peccato non esse, quod in gratia existens non possit in gratia non esse : quia homo per seipsum peccare potest, sed non per se resurgere. Si tamen concedatur quod Adam confirmatus fuisset statim post victoriam tentationis, adhuc non sequitur quod filios confirmatos in justitia genuisset : quia hoc sequebatur actus personales ejus, et ita erat perfectio ad personam pertinens, quam non oportet in filios propagari ; sicut si Adam donum philosophiæ[1] habuit, vel miracula faciendi, non oporteret quod filii ejus hoc habuissent.

Ad aliam etiam patet de plano solutio : quia non intelligitur gratia in posteros propagari a parentibus, quasi per virtutem seminalem, gratiam filii consequerentur : sed quia cum transfusione naturæ, cui, ex provisione divina gratia debebatur, simul gratia infusa fuisset, secundum unam opinionem. Alia etiam auctoritas inducta intelligitur de justitia gratuita, et non de originali, secundum unam opinionem. Vel potest intelligi de operibus justitiæ ; quia si cum gratia nati fuissent, poterant per liberum arbitrium a justitia parentum deviare.

## EXPOSITIO TEXTUS

« Excipitur honestate nuptiali[2] », hoc modo ut scilicet quod sine nuptiis turpitudinem culpæ et pœnæ haberet, per honestatem matrimonii turpitudine pœnæ remanente, turpitudo culpæ tollatur.

« Sed potuerunt in paradiso eis esse nuptiæ honorabiles » : quia in statu illo nuptiæ simpliciter virginitate honorabiliores fuissent, eo quod in nullo integritate mentis læsa, fecunditas carnis in matrimonio, sterilitati virginitatis prævaluisset.

« Vel quia Deus nondum jusserat. » Videtur hoc esse falsum : quia actum matrimonialem præceperat Deus, dicens, Gen., I, 28 : *Crescite et multiplicamini, et replete terram.*

Sed quod dicitur hic potest intelligi de speciali jussione ad determinatum tempus.

« Responderi potest, quod filios parvulos nasci oportebat

1. Forte « prophetiæ ».
2. Supple : « infirmitas prona in ruinam turpitudinis, » ut in textu.

propter materni uteri necessitatem. » In hac responsione Magister unum asserit scilicet, quod oporteat pueros in principio nativitatis parvos quantitate esse : sed tria sub dubio relinquit. Quorum unum est, si statim post nativitatem in perfectam quantitatem transformati fuissent. Sed hoc non potuit fieri operatione naturæ, sed solum divino miraculo. Secundum est an essent parvuli per aliquod tempus, ita quod defectum quantitatis haberent, sed non virtutis quantum ad membrorum officium. Tertium si in utroque per aliquod tempus imperfecti fuissent, scilicet et quantitate et virtute.

# DISTINCTIO XXI

*De invidia diaboli, qua ad hominem tentandum accessit*

Videns igitur diabolus, hominem per obedientiæ humilitatem posse ascendere unde ipse per superbiam corruerat invidit ei : et qui prius per superbiam fuerat diabolus, id est deorsum lapsus, zelo invidiæ factus est Satan, id est adversarius. Unde et mulierem tentavit in qua minus quam in viro rationem vigere novit ; ejus enim malitia ad tentandum virtutem timida, humanam naturam in ea parte ubi debilior videbatur, aggressa est, ut si forte illic aliquatenus prævaleret, postmodum fiducialius ad alteram, quæ robustior erat pulsandam, vel potius subvertendam accederet. Primum igitur solitariam feminam exploravit, ut in ea primum omnem suæ tentationis vim experiretur.

*Quare in aliena forma venit*

Sed quia illi per violentiam nocere non poterat, ad fraudem se convertit ; ut dolo hominem supplantaret, quem virtute superare nequiret. Ne autem fraus illius nimis manifestaretur, in sua specie non venit, ne aperte cognosceretur et ita repelleretur. Iterum, ne nimis occulta foret fraus illius, quæ caveri non posset, et homo simul videretur injuriam pati, si taliter circumveniri permitteret eum Deus, ut præcavere non posset, in aliena quidem forma permissus est venire diabolus, sed in tali, in qua ejus malitia facile posset deprehendi. Ut igitur in propria forma non veniret, voluntate sua factum est ; ut autem in forma suæmalitiæ congruenti veniret, divinitus factum est. Venit ergo ad hominem in serpente, qui forte, si permitteretur, in columbæ specie venire maluisset ; sed non erat dignum ut spiritus malignus illam formam homini odiosam faceret, in qua Spiritus sanctus appariturus erat. Non ergo nisi per serpentem tentare permissus fuit diabolus, ut per illud quod foris erat, astutiam tentantis animadvertere femina quiret. Diabolus enim per serpentem tentabat, in quo loquebatur. Ideoque serpens dictus est esse callidior cunctis animantibus terræ, quia, ut ait Augustinus in XI lib. *De Gen. ad litt.*, cap. II, col. 431, t. III, mali angeli licet superbia dejecti, natura tamen sunt excellentiores omnibus bestiis, propter eminentiam rationis : quamvis serpens non rationali anima, sed spiritu diabolico possit sapientissimus dici. Non ergo mirum si diabolus spiritu suo implens serpentem, sicut vates implebat, sapientissimum

reddiderat omnium bestiarum ; quem tamen ad tentandum non elegit diabolus, sed per quod animal permissum fuit, tentavit. Unde Augustinus, *Super Genesim*, ubi supra : « Non est putandum quod diabolus serpentem, per quem tentaret, elegerit ; sed cum decipere cuperet, non potuit nisi per quod animal posse permissus est. Nocendi enim voluntas inest cuique a se, sed potestas a Deo. » Sic autem loquebatur diabolus per serpentem ignorantem sicut per energumenos vel per phanaticos loquitur. Serpente enim velut organo est usus, movens naturam ejus ad exprimendos sonos verborum, et signa quibus suam monstraret voluntatem. Serpens ergo nec verba intelligebat nec rationalis est factus : callidissimus tamen dictus est propter astutiam diaboli. Locutus est autem sicut asina Balaam ; sed hoc diabolicum, illud angelicum fuit : boni enim et mali angeli similiter operantur.

Hic quæri solet : Quare mulier non horruit serpentem ? Quia cum noverit creatum esse, etiam officium loquendi a Deo accepisse putavit.

### *De modo tentationis*

Tentatio autem hoc modo facta est. Stans coram femina hostis superbus, non audet in verba persuasionis exire, metuens deprehendi ; sed sub interrogatione eam aggreditur ut ex responsione colligeret qualiter in malitia procedere posset : *Cur*, inquit Gen., III, 1, *præcepit vobis Deus ut non comederetis de omni ligno paradisi ? Cui respondit mulier : De fructu lignorum quæ sunt in paradiso vescimur ; de fructu vero ligni quod est in medio paradisi, præcepit nobis Deus ne comederemus et ne tangeremus : ne forte moriamur.* In quo verbo dedit locum tentanti, cum dixit : *Ne forte moriamur.* Unde mox diabolus dixit ad mulierem : *Nequaquam moriemini. Scit enim Deus quod in quocumque die comederitis ex eo, aperientur oculi vestri, et eritis sicut dii, scientes bonum et malum.* Attende ordinem ac progressum humanæ perditionis. Primo Deus dixerat : *Quacumque die comederitis ex eo, morte moriemini.* Deinde mulier dixit : *Ne forte moriamur.* Novissime autem serpens dixit : *Nequaquam moriemini.* Deus affirmavit ; mulier quasi ambigendo illud dixit : diabolus negavit. Quæ igitur dubitavit, ab affirmante recessit, et neganti appropinquavit.

### *De versutia diaboli, qui, ut facilius persuaderet, malum removit et bonum in pollicito duplicavit*

Qui ad suam persuasionem pleniter suffulciendam, id est ut malum quod intendebat libere persuaderet, et malum quod mulier timuit, negando removit, et promissionem addidit, et ut ejus persuasio citius reciperetur, promissionem duplicavit. Unam nempe comestionem suadens, duo in præmio

proposuit : similitudinem Dei, scientiamque boni et mali spondens. Ubi tribus modis hominem tentavit : scilicet gula, in persuasione cibi, cum dixit : *in quacumque die comederitis;* inani gloria, in promissione deitatis, cum dixit : *eritis sicut dii ;* avaritia, in promissione scientiæ, cum dixit : *scientes bonum et malum* Gula est immoderata cibi aviditas ; vana gloria est amor propriæ excellentiæ ; avaritia immoderata habendi cupiditas, quæ non est tantum pecuniæ, sed etiam altitudinis et scientiæ, cum supra modum sublimitas ambitur.

### *De duplici tentationis specie*

Porro sciendum est duas esse species tentationis, interiorem scilicet et exteriorem. Exterior tentatio est quando nobis extrinsecus malum visibiliter suggeritur verbo vel signo aliquo, ut ille cui fit, ad consensum peccati declinet ; et talis tentatio tantum fit ab adversario. Interior vero tentatio est quando invisibiliter malum nobis intrinsecus suggeritur : et hæc tentatio aliquando fit ab hoste, aliquando a carne. Nam et diabolus invisibiliter mala suggerit ; et ex carnis corruptione suboritur motus illicitus, et titillatio prava. Ideoque tentatio quæ est a carne non fit sine peccato. Quæ autem est ab hoste, nisi ei consentiatur, non habet peccatum, sed est materia exercendæ virtutis. Tentatio autem carnis interior difficilius vincitur : quia, interius oppugnans, de nostro contra nos roboratur. Homo igitur qui sola exteriori tentatione pulsatus cecidit, tanto gravius plectendus erat, quanto leviori impulsu fuerat prostratus. Et tamen quia aliquam, licet modicam, cadendi occasionem habuit, idcirco per Dei gratiam juvari potuit ad veniam ; ut qui per alium ceciderat, per alium erigeretur. Qui ergo incitatorem habuit ad malum, non injuste reparatorem habuit ad bonum. Diabolus vero, qui sine alicujus tentatione peccavit, per alium, ut surgeret, juvari non debuit, nec per se potuit ; et ideo irremediabile peccatum ejus extitit. Peccatum vero hominis sicut per alium habuit initium, ita per alium non incongrue habuit remedium.

### *Quare homo, non angelus, sit redemptus*

Præterea angelica natura, quoniam non tota perierat, sed ex parte perstiterat, non est redempta ; humana vero tota perierat, et ideo ne penitus perderetur, ex parte est redempta, ut inde ruina suppleretur angelica. Unde Augustinus in *Enchir.*, cap. XXIX : « Placuit universitatis Creatori et moderatori, ut quoniam non tota multitudo angelorum Deum deserendo perierat, ea quæ perierat in perpetua perditione remaneret : quæ autem cum Deo, illa deserente, perstiterat, de sua certissime cognita semper futura felicitate gauderet. At vero creatura rationalis quæ in hominibus erat, quoniam peccatis atque

suppliciis tota perierat, ex parte reparari poterat, unde angelicæ societati suppleretur quod ruina illa minuerat : hoc enim promissum est sanctis quod erunt æquales angelis Dei. »

*Quod non soli viro præceptum fuit datum*

Illud etiam notandum est quod non soli viro præceptum videtur esse datum ; cum ipsa mulier testetur sibi etiam esse mandatum, dicens, Genes., III, 3 : *Præcepit nobis Deus*. Supra tamen legitur, ibid., II, 17, ante factam mulierem Deum dixisse viro : *De ligno scientiæ boni et mali ne comedas*. Non dixit : Ne comedatis. Forte quia facturus erat mulierem, sic præcepit, ut per virum ad mulierem perveniret mandatum : quia mulier, quæ subjecta viro fuit, non nisi mediante viro divinum debuit accipere præceptum. Unde ait Apostolus, I Corinth., XIV, 35 : *Si quid voluerint discere mulieres, domi viros suos interrogent.* Si quæritur quomodo loqui potuerunt, vel loquentem intelligere, qui non didicerant inter loquentes crescendo, vel magisterio, dicimus : quia Deus eos tales fecerat qui possent loqui et discere ab aliis, si essent.

## DIVISIO TEXTUS

Postquam determinavit Magister institutionem humanæ naturæ, hic determinat lapsum ejus per peccatum ; et dividitur in duas partes : in prima determinat humanæ naturæ lapsum in primis parentibus quantum ad actuale peccatum ipsorum ; in secunda determinat lapsum humanæ naturæ in posteros, dist. XXX, ibi : « In superioribus insinuatum est, licet ex parte... qualiter primus homo deliquerit,... quibus adjiciendum est peccatum simul ac pœnam per eum transisse in posteros. » Prima in duas : in prima determinat principium peccati in primis parentibus ; in secunda autem principium quo contra peccatum juvabantur, circa medium XXXIII dist., ibi : « Et quidem secundum animam rationalis fuit homo. » Prima in tres : in prima determinat tentationem hostis, qui fuit principium peccati exterius ; in secunda inquirit quod fuit principium intrinsecum, XXII dist., ibi : « Hic videtur diligenter investigandum. » Item inquirit de permissione divina, quæ fuit causa sine qua non, XXIII dist., ibi : « Præterea quæri solet. » Prima in duas : in prima determinat modum et ordinem tentationis ; in secunda ex modo tentationis concludit gravitatem culpæ, ibi : « Porro sciendum est duas esse species tentationis. » Circa primum tria facit : primo ostendit motivum ad tendandum ; secundo tentationis ordinem, ibi : « Unde et mulierem tentavit » ; tertio tentationis formam, ibi : « Tentatio autem hoc modo facta est. » Circa

secundum duo facit : primo ostendit quare per mulierem virum tentare voluit ; secundo quare mulierem per serpentem, ibi : « Sed quia illi per violentiam nocere non poterat, ad fraudem se convertit. » Circa quod duo facit : primo assignat dicti rationem ; secundo removet duas dubitationes : unam, ibi : « Ideoque serpens dictus est esse callidior cunctis animantibus terræ », Gen., II, 1 ; alteram, ibi : « Hic quæri solet quare mulier non horruit serpentem. » Circa tertium[1] duo facit : primo ostendit astutiam tentationis, investigando conditionem tentati ; secundo persuasionem sui propositi, ibi : « Qui ad persuasionem suam pleniter suffulciendam..., et malum quod mulier timuit, negando removit, et repromissionem addidit. »

« Porro sciendum est duas esse species tentationis. » Hic ex ipsa tentatione ostendit modum culpæ ; et circa hoc tria facit : primo distinguit tentationis modos, et quis eorum sit gravior, quia ille qui est a carne ; secundo ostendit quod peccatum Adæ gravitatem quamdam habet, quia tantum exteriori tentatione pulsatus cecidit ; et tamen remissibile est, quia per alium tentatus fuit, ibi : « Homo ergo, qui sola exteriori tentatione pulsatus cecidit, tanto gravius plectendus erat quanto leviori impulsu fuerat prostratus » ; tertio removet quasdam dubitationes, ibi : « illud etiam notandum est. » Circa secundum duo facit : primo ponit rationem quam principaliter intendit, quare peccatum hominis sit remissibile ex prædictis deductam ; secundo adjungit quamdam aliam, ibi : « Præterea angelica natura, quoniam non tota perierat, sed ex parte perstiterat, non est redempta. » Circa tertium duo facit secundum duas quæstiones quas movet quæ per se in *Littera* patent. Secunda incipit ibi : « Si quæritur quomodo loqui potuerunt..., dicimus quia Deus eos tales fecerat. »

## QUÆSTIO PRIMA

Hic est duplex quæstio : prima de tentatione in communi ; secunda de tentatione primorum parentum.

Circa primum quæruntur tria : 1° cujus sit tentare ; 2° utrum omnis tentatio passive accepta, cum peccato sit ; 3° utrum tentatio sit appetenda.

1. Al. : « tria. »

## *ARTICULUS PRIMUS*

### *Utrum Deus tentet aliquem*

Circa primum sic proceditur. 1. Videtur quod Dei non sit tentare. Tentatio enim est ad sumendum experimentum alicujus quod nescitur. Sed Deus nihil ignorat. Ergo tentare sibi non competit.

2. Item, videtur quod nec dæmoni. Intentio enim dæmonis est ad fallendum. Sed tentatoris, inquantum hujusmodi, non est fallere, sed experiri. Ergo dæmonis proprie officium non est tentare.

3. Item, videtur quod nec carni conveniat. Caro enim cognitionis particeps esse non potest. Sed ei quod non cognoscit, non convenit experiri vel tentare. Ergo nullus proprie ad peccandum a carne tentatur.

4. Item, videtur quod nec mundo. Nullus enim tentat eum quem abjectum reputat, quia tentatio de dubiis fit. Sed mundus sanctos quasi abjectos reputat. Ergo mundus non tentat eos.

5. Præterea, I Thess., III, 5, dicitur : *Ne forte tentaverit vos is qui tentat*, scilicet solus diabolus, cujus officium est tentare. Ergo videtur quod nec mundus, nec caro, nec etiam Deus tentat.

Sed contra est quod dicitur Gen., XXII, 1 : *Tentavit Deus Abraham.*

Item Jacob, I, 14, dicitur : *Unusquisque tentatur a concupiscentia sua.* Concupiscentia autem est peccatum quod in carne habitat. Ergo est aliqua tentatio a carne.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod ad perfectam rationem tentationis tria concurrunt. Primo ut per tentationem alicujus dubii cognitio accipiatur ; secundo ut hoc sit intentum ab eo qui tentat ; tertio ut ipsemet qui tentat, cognitionem illius rei accipere velit : et secundum hunc modum invenitur tentatio in hominibus, secundum quod homo hominem tentat, ut experimentum sumat scientiæ vel alterius quod in ipso est. Alia vero dicitur tentatio in qua salvantur duo ex his, scilicet manifestatio ignoti et intentio ejus : et hoc modo tentare dicitur Deus, ut patet in tentatione Abrahæ ; præceptum enim de immolatione filii, tentatio ejus dicitur : quia per hoc manifestabatur qualis esset in obedientia et fide : hanc etiam manifestationem Deus intendebat. Sed tertium prædictorum huic tentationi defuit : non enim ad hoc tentavit Deus Abraham, ut fidei ejus cognitionem acciperet

quam prius sciebat, sed ut aliis manifesta esset in exemplum. Alia vero tentatio est in qua salvatur unum tantum dictorum, scilicet manifestatio tentati, et sic dicitur caro tentare, vel mundus : quia in his cognoscitur manifeste virtus vel infirmitas mentis, sicut in bello cognoscitur virtus militis, quamvis hostes non impugnent ut cognoscant, sed ut vincant ; unde ipsa impugnatio virtutis tentatio dicitur. Hoc autem est vel a principio intrinseco, scilicet ex corruptione carnis, et sic dicitur tentatio a carne ; vel a principio extrinseco, et hoc dupliciter : quia illud quod exterius est, vel impugnat per modum objecti, et sic est tentatio a mundo, cujus rebus corda hominum alliciuntur ad peccandum ; vel per modum agentis, qui trahit ad peccatum persuadendo, terrendo, blandiendo, et sic de aliis ; et sic dicitur esse tentatio ab hoste, scilicet diabolo, et ab his qui sunt membra ejus.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus non tentat ut sibi aliquid ignotum manifestum fiat, sed ut aliis manifestetur, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod in tentatione dæmonis est duplex finis. Unus ultimus, scilicet inducere ad peccatum : et quantum ad hoc habet rationem tentationis, secundum quod quælibet impugnatio dicitur tentatio. Alius est finis proximus, scilicet experiri ad quod vitium quisque maxime pronus est, ut ad illud impugnando trahat : et sic salvatur ibi ratio tentationis quantum ad primum modum. Unde Hugo de Sancto Victore, lib. II *Allegoriarum super Matth.*[1], cap. XIII, col. 786, t. I, definiens diaboli tentationem, dicit sic : « Tentare est callide experiri, et ante violentam impulsionem quasi quibusdam blandis conatibus probare. »

Ad tertium et quartum patet solutio per illud quod jam supra dictum est, quia non salvatur ibi tentatio secundum quod includit omnia tria prædicta.

Ad quintum dicendum, quod solus diabolus dicitur tentare, non quia ipse sit semper immediatus tentator, sed quia ipse primo tentavit hominem, ex qua tentatione parata est aliis tentationibus[2] via. Vel aliter dicendum quod diabolus solus dicitur tentare, quia illi soli et membris ejus convenit impugnare virtutem cum intentione occidendi hominem per peccatum ; hoc autem caro non intendit, sed delectabili cognito perfrui : vel quia ipse utitur rebus mundi et carne sicut instrumentis ad tentandum hominem.

1. Opus *Allegoriarum in Novum Testamentum* inter dubia numeratur.
2. Parm. : « tentantibus. »

## *ARTICULUS II*

### *Utrum tentatio a diabolo sit peccatum*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod tentatio quæ est ab hoste, etiam sit peccatum. Potestas enim minor non potest intentionem potestatis majoris repellere. Sed potestas dæmonis est major quam potestas hominis, ut dicitur Job, XLI, 24 : *Non est super terram potestas quæ ei possit comparari**. Ergo cum intentio dæmonis sit ut inducat homines ad peccandum, videtur quod homo semper quando ab eo tentatur peccet.

2. Præterea, cum violentia excuset peccatum, ubi est major violentia, ibi minus peccatum. Sed, sicut in *Littera* dicitur, gravior est tentatio quæ est a carne quam ab hoste. Ergo cum illa quæ est a carne sit peccatum, ut in *Littera* dicitur, multo amplius illa quæ est ab hoste, peccatum erit.

3. Præterea, illud quod vitari non potest, non est in potestate nostra. Sed quamdiu in hac mortali vita vivimus, non omnino tentationem carnis vitare possumus. Ergo non est in potestate nostra ; et tamen peccatum est ; ergo et tentatio quæ est ab hoste, quamvis in potestate nostra non sit, peccatum erit, cum in idem illicitum tendat.

4. Præterea, diabolus tentare non potest, nisi aliquid in hominem imprimendo. Sed cum ipse sit pater iniquitatis et mendacii, Joan., VIII, 44 : *Ipse mendax est, et pater ejus*, impressum ab eo non potest esse nisi peccatum. Ergo videtur quod semper quando tentat, in hominem peccatum imprimat.

5. Præterea, motus vis concupiscibilis in illicitum tendens, tentatio carnis est, quæ peccatum in *Littera* dicitur. Sed vis concupiscibilis, cum sit affixa organo corporali, cogi potest et immutari per immutationem organi. Ergo videtur quod dæmon tentando nos possit facere in nobis peccatum esse ; et ita tentatio quæ est tantum ab hoste peccatum erit.

Sed contra, ut dicitur Matth., IV, Christus a diabolo tentatus fuit. Sed in eo locus peccati non fuit ; unde ipse dicit Joan., XIV, 30 : *Venit princeps mundi hujus, et in me non habet quidquam*. Ergo non omnis tentatio quæ est ab hoste peccatum est.

Præterea, ut Augustinus dicit, lib. III *De libero arbitrio*, cap. XVIII, col. 1295, t. I, « nullus peccat in eo quod vitare non potest ». Sed homo nullo modo vitare potest quin hostis

* *Comparetur ei.*

eum tentet. Ergo tentatio quæ est ab hoste non est peccatum.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod peccatum unius non consistit in actu alterius, sed in actu proprio, prout dicitur Ezech., XVIII, 20 : *Anima quæ peccaverit, ipsa morietur.* In tentatione autem carnis, ipse appetitus illicitus, secundum quem aliquis tentari dicitur, est actus ejus qui tentatur ; non enim sola caro concupiscit, sed conjunctum : et ideo talis tentatio est peccatum in eo qui tentatur. Tentatio autem quæ est a mundo, vel ab hoste, est a principio extrinseco ; unde actus non pertinet ad tentatum, sed passio tantum : et propter hoc non est peccatum in tali tentatione nisi per delectationem consensus, quia tunc tentatus incipit cooperari tentanti.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis potestas dæmonis sit dupliciter major quam potestas hominis, tamen quantum ad aliquid non est major, scilicet quantum ad actus liberi arbitrii, qui cogi non possunt : quia horum actuum ipse homo dominus est, et non dæmon ; et ideo potest homo tentationi hostis[1] resistere.

Ad secundum dicendum, quod tentatio carnis pro tanto dicitur esse gravior, quia est ipsi tentato proximior, secundum quod per eam quodammodo in diversa desideria dividitur interioris et exterioris hominis. Nec tamen est ibi violentia absoluta : quia interior homo non cogitur sequi motum exterioris hominis ; unde adhuc remanet ratio peccati, et magis quam in tentatione hostis, secundum quod ipsum desiderium est actus ipsius tentati, et quodammodo in potestate ejus.

Ad tertium dicendum, quod quamvis homo non possit vitare omnem[2] tentationem carnis ita quod nullam habeat, potest tamen vitare hanc vel illam singulariter, et ita quodammodo est in potestate ejus. Sed tentatio quæ est ab hoste, nullo modo.

Ad quartum dicendum, quod dæmon potestatem habet imprimendi in imaginationem, vel repræsentando aliqua sensibilia exterius, vel etiam turbando imaginationem interius : et quomodo hoc sit, supra in tractatu de angelis dictum est ; et ideo secundum quod homo imprimit in nos, tentare dicitur. Hæc autem impressio ex hoc non habet rationem peccati, cum non sit in appetitu, sed in apprehensione tantum ; sed est tendens in peccatum quantum est de ratione tentantis.

1. Parm. : « ejus. »
2. Parm. omittit : « omnem. »

Ad quintum dicendum, quod motus vis concupiscibilis potest dupliciter insurgere. Vel ex qualitate organi, sicut calefacto corpore insurgit motus libidinis sine aliqua imagine ; et ille motus est pure naturalis nec rationem peccati habens : et ad hoc potest virtus dæmonis ex potestate suæ naturæ, quæ in transmutationem corporalium potest nisi virtute divina cohibeatur. Alius motus concupiscibilis est qui insurgit ex apprehensione delectabilis ; et ex parte illa appetitus concupiscibilis habet quamdam libertatem, ad minus in homine, secundum quod potest obedire imperio rationis prohibentis ; et sic in concupiscibili potest esse peccatum. Sed hunc motum diabolus extorquere non potest.

## *ARTICULUS III*

### *Utrum tentatio sit appetenda*[1]

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod tentatio sit appetenda. Primo per hoc quod dicitur Jacob, I, 2 : *Omne gaudium existimate, fratres mei, cum in tentationes varias incideritis.* Sed illud de quo gaudendum est quando habetur, est appetendum quando non habetur. Ergo tentatio est appetenda.

2. Præterea, illud in quo manifestatur bonum alicujus est appetendum. Sed virtus mentis in tentationibus ostenditur, et ibi quodammodo refloret. Ergo tentatio est appetenda[2].

3. Præterea, illud quod est materia et organum virtutis, est appetendum. Sed sicut dicit Augustinus[3], tentatio cui non consentitur est materia exercendæ virtutis. Ergo est appetenda.

4. Præterea, illud sine quo non potest perveniri ad regnum est summo[4] studio appetendum. Sed tentatio est hujusmodi : quia *non* coronabitur *nisi* qui *legitime certaverit*, II Timoth., II, 5. Certamen autem spirituale sine tentatione non est. Ergo tentatio est appetenda.

5. Præterea, ut scribitur II Corinth., XII, Paulus petivit

1. III p. *Summæ theolog.*, q. XLI, art. 2, ad 2.
2. Parm. : « Ergo idem quod prius. »
3. Olim, lib. I *De Gen. ad litt.*, c. VI, col. 432, t. 3 ; Nicolaï vero ex lib. II *De sermone Domini in monte*, c. IX, col. 1282, t. 3, colligi posse dicit. Expresse sine auctoris nomine in Glossa ord., II Cor., XII, v. 7, col. 568, t. 2.
4. Parm. omittit : « summo. »

stimulum carnis a se removeri, per quem carnis tentatio intelligitur. Sed ibi dicit Glossa, quod ipse hoc petens nescivit quid peteret. Ergo videtur quod non est desiderandum extra tentationem esse.

Sed contra, illud quod debemus orare, debemus desiderare. Sed Dominus Matth., VI, 13, docet nos orare, dicens : *Et ne nos inducas in tentationem*. Ergo debemus desiderare tentationes a nobis removeri.

Præterea, sicut voluntas nostra debet divinæ voluntati esse conformis, ita a voluntate hostis debet esse discordans. Sed hostis vult et petit nos tentare, ut habetur Lucæ, XXII, 31 : *Ecce Satan* expetivit vos, ut cribraret sicut triticum*. Ergo tentationem velle non debemus.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod cum bonum sit objectum voluntatis et desiderii, eo modo aliquid est adamandum quo est bonum. Inter bona autem invenitur aliquod quod est bonum simpliciter et per se, sicut bona honesta, quæ tanquam fines appetuntur sui gratia, etsi in aliud ducant : quia in omnibus honestis utilitas honestati coincidit, nisi in ultimo, quod est finis finium, quod propter se tantum cupiendum[1] est. Aliquid autem est quod in se bonitatem non habet unde appetatur[2], si absolute consideretur, sed ex ordine ad finem bonitatem quamdam sortitur quæ utilitas nominatur : et hæc sunt tantum propter aliud appetenda, ut sectio membri propter sanitatem, et hujusmodi. Sed sciendum quod ad finem aliquem consequendum contingit aliquid dupliciter ordinari : per se scilicet et per accidens. Per se dico quod, quantum est in se, in finem debitum ductivum est ; per accidens autem quod, quantum in se est, in aliud duceret, sed ex concursu alterius causæ ducit ad finem ipsum ; sicut qui comedit venenum ut moriatur, et contingit ex hoc sanitas. Cum ergo causa per accidens non sit proportionata ad effectum, sed solum causa per se, ex ordine ad finem qui est per accidens, non erit dicendum aliquid bonum vel appetibile simpliciter acceptum, sed solum concurrentibus omnibus quæ ad hunc effectum determinant. Dico ergo quod tentatio per se ordinata est ad hominis perditionem ; ad salutem vero non ordinatur nisi per accidens, scilicet ex hoc quod vincitur per auxilium gratiæ divinæ :

* *Satanas.*

1. Parm. : « appetendum. »

2. Parm. : « aliquid tamen est quod in se bonitatem habet, non tamen appetitur. »

et ideo tentari simpliciter non est appetendum ; sed tentari et vincere simul acceptum appetendum est. Sed quia propter nostram fragilitatem victoria nimis dubia est, ideo securius fugitur quam quæratur.

Ad primum ergo dicendum, quod beatus Jacobus loquitur de tentatione tribulationum, ad quarum patientiam hortatur, ut inter eas æquanimitatem et gaudium mentis servent ; non enim aliter eas vincere possunt nisi per patientiam. Unde ipsum gaudium victoria quædam est : quod quidem est non de tentationibus secundum se, sed de patientia, quæ tentationem vincit.

Ad secundum dicendum, quod in tentationibus non lucet bonum hominis nisi præsupposito quodam alio, scilicet earum victoria, cum qua appetendæ sunt.

Ad tertium dicendum, quod non sunt materia virtutis tanquam per se ad virtutem ordinatæ, sed per accidens tantum.

Ad quartum dicendum, quod tentationes non sunt necessariæ ut perveniatur ad regnum, nisi necessitate conditionata, sic scilicet ut si tentationes adveniant, non veniatur ad regnum nisi vincantur. Sed tentationes advenire non est necessarium absolute, nisi secundum corruptionem status præsentis, ex qua sequitur pugna carnis adversus spiritum, quæ tentatio dicitur.

Ad quintum dicendum, quod Paulus petens a se stimulum carnis removeri, recte petiit, habita consideratione ipsius stimuli absolute ; sed quia, considerato eventu pugnæ, in qua victor futurus erat, remotio stimuli non sibi expediebat, qui tamen eventus sibi certus non erat ; pro tanto dicitur nescisse quid peteret ; unde certificatus de victoria, verbo Domini dicentis, loc. cit., *sufficit tibi gratia mea*, patienter stimulum sustinuit.

## QUÆSTIO II

Deinde quæritur specialiter de tentatione primorum parentum ; et circa hoc quæruntur tria : 1º de progressu tentationis ; 2º de quantitate peccati tentationem sequentis ; 3º utrum Adam potuerit peccare venialiter antequam mortaliter.

## *ARTICULUS PRIMUS*

### *Utrum diabolus ex invidia et in forma serpentis tentaverit Evam*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur non fuisse talis tentationis progressus, qualis in *Littera* describitur. Invidia enim respectu superioris est ; unde dicitur Job, v, 2 : *Parvulum occidit invidia.* Sed Adam non erat superior dæmone, ad minus reputatione dæmonis, qui fuit superbissimus. Ergo non est ex invidia stimulatus ad tentandum.

2. Præterea, in primo statu anima corpori omnino imperabat. Ergo diversitas quæ erat ex parte corporis, nullo modo in animam redundabat. Sed mulier differebat a viro secundum corporis dispositionem ; unde Philosophus, in X *Metaphysicor.*, text. 25 et 26, dicit quod mas et femina differunt differentiis materialibus. Ergo tunc temporis non oportebat quo femina esset minus sapiens vel fortis quam vir ; et ita nulla ratio videtur quare per mulierem ad virum tentando transierit.

3. Præterea[1], tentatio est assimilatio boni ad fallendum, ut Cassiodorus, *Super Psal.*, dicit. Si ergo iniquus persuasor tentare hominem disponebat, formam boni persuasoris, scilicet angeli, assumere debuit.

4. Si dicatur, quod non fuit permissus ne homo quasi violenter deciperetur ; contra. Ad pium custodem pertinet magis infirmis majoris defensionis auxilium exhibere. Cum ergo post peccatum, quando natura humana est infirmior, non cohibeatur Satanas quin in angelum lucis se transformet, ut dicitur II Corinth., x, multo minus tunc cohiberi debuit.

5. Præterea, consideratio præcepti in actu a peccato retrahit ; et sic tentationis effectum impedit. Si ergo tentator ad trahendum in peccatum venerat, videtur quod inconvenienter mulierem in memoriam præcepti adduxerit.

Sed contra est quod dicitur Sap., ii, 24 : *Invidia diaboli mors introivit in orbem terrarum.* Et ita videtur quod ex invidia diabolus commotus fuerit ad tendandum.

Præterea, ut Augustinus dicit, ordo tentationis interioris qui in nobis nunc agitur, repræsentat ordinem tentationis

1. **Quod subjungitur ut ex Cassiodoro *Super Psalmos*, et ut ex illo *In origine super Psalmos* Albertus Magnus notat ad hanc ipsam distinct., art. 1, volens fortasse designare præfationem vel prologum in Psalmos, nec per umbram occurrit. — Nicolaï.**

in primis parentibus servatum. Sed in nobis tentatio a sensualitate incipit, et per inferiorem rationem in superiorem producitur. Cum ergo sensualitas serpentem repræsentet, et inferior ratio mulierem, et superior virum, videtur quod decentissimus fuit talis ordo tentationis in primo peccato, ut in eo possit peccatorum sequentium similitudo ostendi.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod, sicut Magister dixit[1], dæmones quædam possunt per naturæ suæ potestatem quæ non possunt propter Dei vel angelorum cohibitionem ; ita etiam et eorum astutia intellectus et nequitia voluntatis in multis impeditur, ut non faciant omne quod volunt, etiam quod ad finem suæ intentionis conveniens astute vident ; unde in tentatione primorum parentum diabolus aliquid fecit quod voluit, ut scilicet a muliere tentationem inciperet, et ut in aliena forma veniret ; quod autem in forma serpentis veniret, non sponte elegit, sed ex permissione divina, quæ eum alias species, in quibus magis posset latere, assumere prohibebat, ut in *Littera* dicitur.

Ad primum ergo dicendum, quod diabolus homini invidebat, quem sibi superiorem futurum putabat, si illuc ascenderet unde ipse descenderat ; et in hoc ipso jam superiorem quod ad bonum illud habendum paratus erat homo quod ipse dæmon in perpetuum amiserat : nec in hoc aliquid ejus superbiæ derogatur, quia superbia potius est in appetitu excellentiæ quam in æstimatione, nisi prout æstimatio ex appetitu excellentiæ nascitur, qui oculos mentis claudit. Unde superbi frequenter alios se superiores in multis æstimant, qui tamen multa sibi magis digna esse cogitant, propter alia bona in quibus alios excedere videntur : et ideo ex ipsa superbia invidiæ zelus oritur. Unde dicit Augustinus, XI *Super Gen.*, cap. xliv, col. 436, t. III : « Amando quisque excellentiam suam, vel paribus invidet quod ei coæquantur, vel inferioribus ne sibi coæquentur, vel superioribus quod eis non coæquentur. »

Ad secundum dicendum, quod alia est obedientia corporis ad animam in primo statu, et alia in ultimo. In primo enim statu sic erat subjectum corpus animæ ut nihil in corpore contingere posset quod contra bonum animæ foret vel quantum ad esse vel quantum ad operationem ; nec tamen removebatur quin etiam tunc secundum diversitatem corporum diversa fuisset dignitas animarum, cum oporteat animæ ad corpus proportionem esse, ut formæ ad materiam, et

1. Dist. vii.

motoris ad motum : et ideo mulier, etiam quantum ad animam, viro imperfectior erat. In ultimo vero statu talis erit subjectio ut etiam qualitas corporis sequatur virtutem mentis ; unde secundum diversitatem meritorum erit anima unius alia dignior, et corpus gloriosius ; unde non erit differentia propter sexum diversum.

Ad tertium dicendum, quod, sicut in *Littera* dicitur, aliam speciem in qua appareret, et præcipue boni angeli, libenter elegisset ; sed permissus non fuit.

Ad quartum dicendum, quod quamvis homo in primo statu esset fortior, tamen post peccatum factus est cautior per experientiam mali ; unde fraudibus hostis quas quotidie experitur, melius resistere novit ; vel quia in pœnam peccati hoc consecutum est, ut homo, qui diabolo se sponte subjecit, violentius ab eo impugnetur.

Ad quintum dicendum, quod, secundum Philosophum, in III, cap. II, et in VII *Ethic.*, cap. V, omnis malus quodammodo ignorans est : oportet enim quod existimatio rationis in peccante corrumpatur, quia malum pro bono eligit. Hoc autem contingit dupliciter : vel in universali vel in particulari. Rectam autem æstimationem in particulari corrumpit delectatio, ut Philosophus, in VI *Ethic.*, cap. VI, dicit ; et etiam aliæ passiones, quæ tunc inesse homini non poterant præter regulam rationis ; et ideo oportuit ut in universali æstimatio corrumperetur ; et ideo præceptum ad memoriam reduxit tentator, ut æstimationem rectam falsis suasionibus corrumperet, et sic ad peccandum inclinaret. Vel dicendum, ut dicit Augustinus, XI *Super Genes.*, cap. XXX, col. 445, t. III, quod ideo prius interrogavit serpens, et respondit hæc mulier, « ut in prævaricatione esset inexcusabilis, nec ullo modo dici posset, illud quod præceperat Deus, oblitam fuisse mulierem ; quamquam et oblivio præcepti, maxime unius, et tam necessarii, ad maximam culpam damnabilis negligentiæ pertineret. Verumtamen evidentior ejus transgressio est, cum memoriæ retinetur, et tanquam in illo Deus assistens præsensque contemnitur. »

## *ARTICULUS II*

### *Utrum peccatum Adæ fuerit gravius omnibus aliis peccatis*[1]

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum Adæ gravius fuerit omnibus aliis peccatis. Quia, sicut dicit

1. II II *Summæ theol.*, q. CLXIII, art. 3.

Augustinus in lib. XIV *De civitate Dei*, c. xv, col. 423, § 1, t. VII : « Magna est enim in peccando iniquitas, cui tanta est in non peccando facilitas. » Sed Adam facilius potuit vitare peccatum quam aliquis sequentium. Ergo ipse gravius peccavit.

2. Præterea, Augustinus dicit, cap. VI *De natura boni*, col. 553, t. VIII, etc., quod ex hoc aliquid est malum, quia adimit bonum. Sed peccatum primi hominis plus de bono ademit, totam naturam humanam corrumpens, quam aliquod peccatorum sequentium. Ergo pejus aliis fuit.

3. Præterea, majori culpæ major pœna debetur. Sed peccatum Adæ gravissime punitum fuit a Deo, quia ad omnes posteros ejus pœna extenditur. Ergo gravius aliis fuit.

4. Præterea, videtur quod etiam irremissibile fuerit. Quia bonum gratiæ excedit bonum naturæ. Angelus autem per peccatum a statu naturalium tantum cecidit, secundum opinionem illorum qui dicunt eos in naturalibus tantum creatos ; homo autem etiam a statu gratiæ cecidit. Cum ergo tantum casus sit gravior quantum gradus est altior, videtur quod irremissibilius fuerit peccatum Adæ quam etiam dæmonis.

5. Præterea, bonum est potentius[1] quam malum. Sed Adam per peccatum totam naturam humanam corrupit, quia in eo originaliter erat. Si ergo pœnitere potuisset, et sic remedium peccati sui habere, videtur quod totam naturam humanam reintegrare potuisset : quod falsum est, quia hoc solus Filius Dei potuit. Ergo idem quod prius.

Sed contra, illud quod habet plures rationes mali, magis est malum. Sed Adam peccavit faciendo illud quod erat malum, solum quia prohibitum ; multi autem peccant faciendo illud quod est utroque modo malum, et secundum se, et quia prohibitum. Ergo videtur quod multorum peccata graviora sint peccato Adæ.

Præterea, peccatum quod est ex certa malitia, gravius est peccato quod est per ignorantiam. Sed peccatum primum hominis fuit quodammodo per ignorantiam, ut infra patebit. Ergo videtur quod eo multa graviora sint, quæ ex certa malitia generantur[2].

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod in peccato possunt multa considerari, ex quibus peccatum gravitatem trahere potest ; et contingit quod illud peccatum quod secundum unum est gravius, secundum aliud levius inveniatur. Illud

1. Al. : « potius. »
2. Parm. : « perpetrantur. »

tamen simpliciter gravius considerandum est quod secundum plura et potentiora gravius invenitur, et præcipue secundum speciem peccati : quia quantitas consequens speciem peccati, est peccato essentialior quam quæ circumstantias peccati sequitur. Secundum hoc ergo dicendum, quod peccatum Adæ quantum ad hoc gravius aliis fuit quod minori tentatione pulsatus cecidit, et quod facilius resistere potuisset ; sed quantum ad speciem peccati, et quantum ad alias circumstantias, quæ peccatum magis exaggerant, multa graviora peccata sunt secuta.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod hoc fuit per accidens quod majorem læsionem intulit, ex hoc scilicet quod naturam integram invenit ; unde non sequitur quod gravius cæteris fuerit, quia hoc idem etiam sequentia peccata fecissent, si talem naturam invenissent ; sicut et secundum peccatum mortale gratia non privat, quia eam non invenit ; sed privaret, si inveniret.

Ad tertium dicendum, quod pœna peccati Adæ dupliciter sequitur. Una quæ debetur sibi inquantum est quoddam singulare peccatum et personale, et sic multis aliis peccatis gravior pœna debita fuit. Alia quæ debetur sibi indirecte ratione infectionis originalis peccati ex ipso creatæ, et sic maxima pœna ipsum primum peccatum secuta est. Sed gravitas hujus pœnæ non commensuratur quantitati primi peccati ut fuit quoddam personale peccatum, sed secundum quod corrumpit naturam.

Ad quartum dicendum, quod quamvis gratia excedat naturam, tamen quia potentia naturalis est quæ substantiam actus administrat, qui ex gratia informatur, ideo defectus naturalis boni magis excusat peccati actum quam etiam carentia gratiæ ; gratia enim non elevat hominem ut statim eliciat actum intellectus deiformis, quod tamen angelus ex natura habet : et ideo magis facit ad irremissibilitatem peccati superioritas naturæ quam excessus gratiæ. Causa tamen quare peccatum angeli est irremissibile, et non peccatum hominis, supra, in tractatu de angelis, dicta est.

Ad quintum dicendum, quod sicut homo per se gratiam amittere potest, nec tamen per se potest gratiam recuperare, quia gratia virtutem naturæ excedit : ita etiam homo potuit integritatem innocentiæ amittere, quæ conditionem naturæ excedebat, ut dictum est, nec tamen potuit eam recuperare nisi ille qui supra naturam erat : nam gratia quæ postmodum Adæ reddita creditur, non nisi ad actus personales se exten-

debat ; unde naturam in illud quod supra se est, elevare non poterat, scilicet in originalem justitiam et impassibilitatem, quæ supra conditionem principiorum naturæ humanæ erant[1].

## *ARTICULUS III*

### *Utrum Adam in statu innocentiæ potuerit peccare venialiter*[2]

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Adam in primo statu venialiter peccare potuit. Dispositio enim præcedit perfectionem. Sed veniale est dispositio ad mortale. Ergo videtur quod prius venialiter quam mortaliter peccaverit.

2. Præterea, liberum arbitrium se habet ad opposita, et præcipue si confirmatum non sit. Sed liberum arbitrium hominis in primo statu confirmatum non erat. Ergo sicut poterat non peccare venialiter, ita etiam poterat peccare venialiter.

3. Præterea, quicumque potest id quod plus est, potest illud quod minus est. Sed plus est peccare mortaliter quam venialiter. Cum ergo potuit peccare mortaliter, potuit peccare venialiter.

4. Præterea, mortale peccatum magis repugnat rectitudini et gratiæ, quam peccatum veniale. Sed rectitudo innocentiæ non impediebat quin mortaliter peccare posset. Ergo multo minus impediebat quin etiam venialiter peccaret.

5. Præterea, impossibile est quod aliquis credat vel æstimet illud de cujus contrario certus est. Sed Adam, ut dicit Augustinus, XIV *De civ. Dei*, cap. XI, § 2, col. 420, t. VII, credidit peccatum quod ipse committeret, veniale esse. Ergo ipse nesciebat se non posse venialiter peccare. Sed si non potuisset, scivisset se non posse : quia hoc nobilitatis in eo erat ; et inconveniens est nos habere nobilissimos habitus, qui nos lateant[3], ut Philosophus dicit in II *Posterior.*, c. XVIII. Ergo Adam venialiter peccare potuit.

6. Si dicatur, quod non potuit peccare venialiter, quia non poterant inferiores vires averti nisi prius ratio superior averteretur ; contra. In ratione superiori non tantum est peccatum mortale, sed etiam veniale. Ergo potuisset deordinatio aliqua in superiori ratione fuisse per veniale peccatum, sicut et quando aliquis aliquem motum infidelitatis sentit.

Sed contra, peccatum veniale in nobis causatur ex proni-

1. Parm. : « erat. »
2. I II *Summæ theol.*, q. LXXXIX, art. 3.
3. Al. : « et nos latent. »

tate ad peccandum, et ex quadam impulsione carnis corruptæ. Sed hoc totum per peccatum secutum est. Ergo videtur quod ante mortale peccatum, veniale peccatum esse non potuit.

Præterea, parvum motivum non commovet magnam virtutem. Sed veniale peccatum parvum habet motivum, in quo appetitus non ut in fine quiescit. Ergo cum virtus humana in primo statu esset fortissima, videtur quod per veniale peccatum commoveri non poterat.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, talis erat primi status rectitudo ut superior pars rationis Deo subjiceretur, cui subjicerentur inferiores vires, quibus subjiceretur corpus ; ita quod prima subjectio erat causa secundæ, et sic deinceps. Manente autem causa, maneret effectus ; unde sicut quamdiu homo erat subditus Deo, nihil in corporis partibus contingere poterat contrarium animæ ; ita etiam nihil in viribus animæ contingere poterat quod superior ratio non ordinaret in Deum. Quod autem in Deum recte ordinatum est, veniale peccatum non est : et ita veniale peccatum in primo statu contingere non poterat, sicut nec mors, nisi prius ordo mentis ad Deum tolleretur : quod sine peccato mortali fieri non potuit.

Ad primum ergo dicendum, quod duplex est dispositio. Quædam est quæ necessaria est ad esse ejus ad quod disponit : et hæc semper præcedit illud ad quod disponit, sicut calor formam ignis. Quædam vero dispositio ordinatur ad facilitatem ejus ad quod disponit : quod quidem sine ea esse potest ; sed non ita de facili, sicut quod ligna perfunduntur oleo, ut inflammentur citius ; et sic veniale peccatum est dispositio ad mortale.

Ad secundum dicendum, quod Adam in primo statu habebat liberum arbitrium ad peccandum venialiter ; sed hoc non poterat in actu exire, nisi prius peccaret mortaliter. Et ratio hujus dicta est. Vel potest dici quod, comparando liberum arbitrium ad objectum suum, confirmatum non erat ; sed comparando unum ordinem ad alium, habebat quamdam confirmationem, ut scilicet inferior ordo superiorem immobiliter[1] sequeretur.

Ad tertium dicendum, quod differt in potentiis activis et passivis : quia in potentiis activis, quod potest in plus, etiam in minus potest ; ut qui potest ferre centum libras, potest etiam ferre decem ; in potentiis autem passivis est e

1. Parm. : « inviolabiliter. »

converso : qui enim potest pati a parvo, potest etiam pati a majori, ut si aliquis potest vinci ab uno, potest etiam vinci a duobus ; sed non convertitur : et talis potentia est potentia peccandi ; qui enim peccat, a peccati sui concupiscentia vincitur.

Ad quartum dicendum, quod rectitudo originalis justitiæ intantum repugnabat culpæ mortali ut simul cum ea esse non posset ; tamen culpa mortalis quæ ei opposita erat, ipsam privare poterat. Venialis autem culpa nec privare justitiam originalem poterat, cujus principium erat in ordine superioris partis in Deum, a quo veniale peccatum non separat, nec simul poterat cum ea esse propter ordinem inferiorum sub superiori.

Ad quintum dicendum, quod Adam, etsi peccare non posset venialiter, tamen poterat de hoc certus non esse : quod enim habitus nobilissimi nos non lateant, intelligitur de habitibus cognitivæ partis, de quorum perfectione certitudo est ; non autem de habitibus effectivæ, qui latent, ut in charitate patet. Et præterea, si scivisset in universali, poterat in particulari non considerare. Vel melius dicendum quod veniale dicitur tripliciter : scilicet veniale ex genere, ut verbum otiosum ; veniale ex causa, ut quod ex infirmitate vel ignorantia geritur, quod excusabilitatem quamdam habet ; et est veniale ex eventu, sicut culpam præcedentem mortalem confessio sequens venialem facit, ut Ambrosius dicit[1]: quia relinquitur reatus temporalis pœnæ. Cum ergo Augustinus dicit quod credidit peccatum esse veniale, intelligitur veniale ex causa, quandoque etiam mortale est simpliciter.

Ad sextum dicendum, quod sicut in parte intellectiva speculativa, suprema pars est quæ principiis per se notis inhæret, ita in ratione practica suprema pars est quæ fini adhæret, quia finis in operabilibus est sicut principium primum indemonstrabile in speculativis, ut in VI et VII *Ethic.*, cap. IX, Philosophus dicit ; et hæc pars non potest deordinata esse nisi per peccatum mortale, quod finem contrarium ponit. Ab ordine autem hujus partis totus ordo originalis justitiæ dependebat ; et ideo nisi prius mortaliter peccasset, nulla inordinatio in eo esse potuisset.

1. Ex lib. *De paradiso*, cap. XIV, colligi Nicolaï dicit. Vide col. 326, t. 1 *Op.* Ambr.

## EXPOSITIO TEXTUS

« Diabolus per serpentem tentabat, in quo loquebatur. » Modus quo angeli boni vel mali in assumptis corporibus loqui possunt, supra tactus est[1].

« Serpens dictus est esse callidior. » Videtur hoc esse falsum : quia quodcumque animal diabolus assumpsisset, eamdem calliditatem habuisset, si propria calliditate astutus non erat, ut ipse subdit. — Sed dicendum quod in his quæ visibiliter gerebantur, ea quæ non videntur intelligi poterant. Serpens autem etsi astutiam ad nocendum homini spiritualiter ex se non haberet, habet tamen astutiam ad nocendum sibi corporaliter ; unde astutia exterior serpentis astutiam spiritualem dæmonis designat ; et ideo callidior aliis animantibus dicitur propter astutiam dæmonis, qua movebatur, per quam et diabolus designabatur.

« Sicut per energumenos et phanaticos. » Energumeni dicuntur quasi interius laborantes ab « en », quod est in, et « erge », quod est labor. Phanatici dicuntur ex hoc quod in fanis vel templis idolorum a dæmonibus responsa accipiebant. Sed utrumque hic pro arreptis a dæmone accipitur.

« Avaritia immoderata habendi cupiditas. » Hoc quod hic dicitur de avaritia non est intelligendum de ea secundum quod est speciale vitium, unum de septem capitalibus : quia sic non differt a superbia, quæ est appetitus immoderatus propriæ excellentiæ ; sed sumitur hic avaritia prout est generale vitium ad omnia peccata, quæ in appetitu quorumcumque bonorum naturalium consistunt, ut curiositas, superbia, et hujusmodi, ut distinguit Augustinus, XI *Super Genes.*, cap. XV, col. 436, t. III.

---

1. Dist. VIII, q. I, art. 4.

# DISTINCTIO XXII

## *De origine illius peccati*[1]

Hic videtur diligenter investigandum esse quæ fuerit origo et radix illius peccati. Quidam putant quamdam elationem in animo hominis præcessisse, ex qua diaboli suggestioni consensit. Quod videtur Augustinus innuere *Sup. Genesim*, lib. XI[2], cap. v, col. 432, t. III, ita dicens : « Non est putandum quod homo dejiceretur, nisi præcessisset in eo quædam elatio comprimenda, ut per humilitatem peccati sciret quam falso de se præsumpserit, et quod non bene se habet natura, si a faciente recesserit. » Item in eodem lib., cap. xxx, col. 445 : « Quomodo verbis tentatoris crederet mulier Deum se a re bona et utili prohibuisse, nisi inesset ejus menti amor ille propriæ potestatis, et de se superba præsumptio quæ per tentationem fuerat convincenda aut perimenda[3]. Denique non contenta suasione serpentis, aspexit lignum bonum esu, decorum aspectu : nec credens se inde posse mori, forte putavit Deum alicujus causa significationis illud dixisse. Ideo comedit, et dedit viro suo, fortassis cum aliqua suasione, quam Scriptura intelligendam relinquit. Vel forte non fuit suaderi necesse, cum eam mortuam esse illo cibo non videret vir[4]. » Et cap. xxvii, col. 443 : « Sicut ergo non est permissus diabolus tentare feminam nisi per serpentem, ita nec virum nisi per feminam ; ut sicut præceptum Dei per virum venit ad mulierum, ita diaboli tentatio per mulierem ad virum transiret[5]. »

1. Al. deest titulus.
2. Parm. : « lib. XII. »
3. Nicolaï : « reprimenda. »
4. Paulo aliter in Augustini textu.
5. Nicolaï addit sequentia : « Unde iterum Augustinus, lib. VIII *Super Genesim*, addit, cap. xvii : « Merito quæritur utrum hoc præceptum viro tantum Deus dederit, an etiam feminæ ; verba enim Scripturæ sic se habent : *Et præcepit Dominus Deus Adæ, dicens.* Non dixit : *præcepit eis.* Deinde sequitur : *De omni ligno quod est in paradiso edes.* Non dixit : *edetis.* Deinde adjungit : *De ligno autem cognoscendi bonum et malum non manducabitis.* Jam hic tanquam ad ambos pluraliter loquitur ; et pluraliter præceptum terminat, dicens : *Qua die autem ederitis ex eo, morte moriemini.* An sciens quod ei facturus esset mulierem, ita præcepit ordinatissime, ut per virum præceptum Domini ad feminam perveniret ? » Sed lib. XI, ut supra, cap. xxxiv : « Et hoc sane ad aliquam pertinet significationem, quod sicut præceptum viro datum est, per quem veniret ad feminam, ita

### *Quod aliter locutus est diabolus in muliere quam in serpente*

« In muliere vero, quæ rationalis erat, non est ipse locutus ut in serpente, sed persuasione ejus ; quamvis instinctu adjuvaret interius quod per serpentem gerebat exterius. » Ex prædictis tentationis modus atque progressus insinuatur : nec non etiam quod prædiximus, innui videtur, scilicet quod tentationem præcesserit quædam elatio[1] et præsumptio in mente hominis.

### *Objectio contra illos qui dicunt elationem præcessisse in mente*

Quod si ita fuit, non igitur alterius suggestione prius[2] peccavit ; cum auctoritas tradat, ideo peccatum diaboli incurabile esse, quia non suggestione, sed propria superbia cecidit ; hominis vero curabile, quia non per se, sed per alium cecidit, et ideo per alium surgere potuit. Quocirca prædicta Augustini verba peritum ac diligentem lectorem efflagitant, quæ sic intelligere sane quimus. « Non dejiceretur homo, » scilicet in actum illius peccati, ut scilicet lignum vetitum ederet, et in has miserias per tentationem diaboli, « nisi elatio comprimenda præcessisset, » non utique tentationem, sed opus peccati. Talis enim fuit ordinis processus. Diabolus tentando dixit, Gen., III, 5 : *Si comederitis, eritis sicut dii, scientes bonum et malum ;* quo audito, statim menti mulieris subrepsit elatio quædam, et amor propriæ potestatis : ex quo placuit ei facere quod diabolus suadebat ; et utique fecit. Suggestione igitur peccavit : quia tentatio præcessit, ex qua in mente ejus orta est elatio, quam peccatum operis secutum est, et pœna peccati.

### *Quæ fuit elatio mulieris*

Et talis quidem elatio in mente mulieris fuit pro certo, qua credidit, et voluit habere similitudinem Dei cum æqualitate quadam, putans illud esse verum quod diabolus dicebat : et ideo specialiter mulierem commemorat Augustinus, inquiens, ubi supra : « Quomodo crederet mulier diabolo, nisi esset in mente ejus de se superba præsumptio ? » Et quod ibi sequitur,

vir prior interrogatur, post præcepti transgressionem. Præceptum enim a Domino per virum usque ad feminam ; peccatum autem a diabolo per femiman usque ad virum. » Et iterum cap. XXVII : « Sed in serpente diabolus ipse locutus est, utens eo velut organo ad exprimenda corporalia signa, per quæ mulier suadentis intelligeret voluntatem. » Deinde nullo adhibito titulo, qui etiam in Magistri textu ad marginem tantum habetur, statim subnectit : « In muliere vero », etc.

1. Al. : « electio. »
2. Al. : « posterius. »

scilicet : « Quæ per tentationem fuerat convincenda vel perimenda[1] » ad mulierem referendum est : ut intelligatur, quæ mulier, non quæ elatio, fuerat per tentationem convincenda, vel perimenda.

*Quæ fuit elatio viri : an crediderit et voluerit quod mulier*

Solet quæri utrum illa talis elatio et amor propriæ potestatis in viro fuerit sicut in muliere. Ad quod dicimus, quia Adam non fuit seductus eo modo quo mulier. Non enim putavit esse verum quod diabolus suggerebat. In eo tamen fuisse seductum credi potest, quod commissum veniale putaverit quod peremptorium erat. Sed nec prior seductus fuit, nec in eo in quo mulier, ut crederet Deum illud lignum ideo tangere prohibuisse, quia si tangerent, fierent sicut dii. Verumtamen prævaricator fuit Adam, ut testatur Apostolus. Potuit ergo aliqua elatio menti ejus inesse illico post tentationem, ex qua voluit lignum vetitum experiri, cum mulierem non videret mortuam, esca illa percepta. Unde Augustinus, *Super Genes.*, lib. IX, cap. XLII, col. 452, t. III : « Cum Apostolus, Adam prævaricatorem fuisse ostendat, dicens, Rom., v, 14 : *In similitudinem prævaricationis Adæ :* seductum tamen negat, ubi ait, I Tim., II, 14 : *Adam non est seductus, sed mulier.* Unde et interrogatus non ait : Mulier seduxit me, sed dixit : *Dedit mihi, et comedi*, Genes., III, 13. Mulier vero inquit : *Serpens seduxit me*, ibid., 13. Hanc autem seductionem proprie vocavit Apostolus, per quam id quod suadebatur, cum falsum esset, verum putatum est, scilicet quod Deus lignum illud ideo tangere prohibuerit, quia sciebat eos, si tetigissent, sicut deos futuros, tanquam eis divinitatem invideret, qui eos homines fecerat. Sed et si virum propter aliquam mentis elationem, quæ Deum latere non poterat, sollicitavit aliqua experiendi cupiditas, cum mulierem videret, accepta illa esca, non esse mortuam ; non tamen eum arbitror, si jam spirituali mente præditus erat, ullo modo credidisse quod diabolus suggerebat. »

*Quis plus peccavit, Adam vel Eva*

Ex quo manifeste animadverti potest, quis eorum plus peccaverit, Adam scilicet vel Eva. Plus enim videtur peccasse mulier, quæ voluit usurpare divinitatis æqualitatem, et nimia præsumptione elata credidit ita esse futurum. Adam vero nec illud credidit, et de pœnitentia et Dei misericordia cogitavit, dum uxori morem gerens, ejus persuasioni consensit, nolens eam contristare et a se alienatam relinquere ne periret ; arbitratus illud esse veniale, non mortale delictum. Unde Augus-

1. Nicolaï : « vel reprimenda. »

tinus, ut supra : « Apostolus inquit : *Adam non est seductus* : quod utique ita accipi potest, ut intelligatur non esse seductus, prior scilicet, vel eo in quo mulier, ut scilicet crederet illud esse verum : Eritis sicut dii. Sed putavit utrumque posse fieri, ut et uxori morem gereret, et per pœnitentiam veniam haberet. Minus ergo peccavit qui de pœnitentia et Dei misericordia cogitavit. Postquam enim mulier seducta manducavit, eique dedit ut simul ederent, noluit eam contristare, quam credebat sine suo solatio contabescere, et a se alienatam omnino interire : non quidem carnali victus concupiscentia, quam nondum senserat, sed amicabili quadam benevolentia, qua plerumque fit ut offendatur Deus, ne offendatur amicus : quod eum facere non debuisse, divinæ sententiæ justus exitus indicavit. Ergo alio quodam modo ipse etiam deceptus est. Inexpertus enim divinæ sententiæ severitatis, in eo falli potuit, ut veniale crederet esse commissum ; sed dolo illo serpentino, quo mulier seducta est, nullo modo arbitror illum potuisse seduci[1]. » Ex his datur intelligi quod mulier plus peccaverit, in qua majoris tumoris præsumptio fuit. Quæ etiam in se et in proximum et in Deum peccavit. Vir autem tantum in se et in Deum peccavit. Inde etiam colligitur quod mulier plus peccaverit, quia gravius punita est : cui dictum est, Gen., III, 16 : *In dolore paries filios et sub viri potestate eris.*

*Quod prædictæ sententiæ adversari videtur*

Sed huic videtur contrarium quod Augustinus, *Super Genes.*, lib. XI, cap. XXXV, col. 448, t. III, de viro et muliere peccatum suum excusantibus ait : « *Dixit Adam : Mulier quam dedisti mihi, dedit mihi de ligno, et comedi.* Non dicit, peccavi. Superbia enim habet confusionis deformitatem, non confessionis humilitatem. Nec etiam mulier confitetur peccatum, sed refert in alterum, dicens : *Serpens decepit me, et comedi* : impari sexu, sed pari fastu. » Ecce hic dicit Augustinus quia parem fastum habuit mulier cum viro. Pariter ergo superbierunt, et pariter peccaverunt. Sed hoc ita determinari potest, ut dicamus parem utriusque fuisse fastum in excusatione peccati et in esu ligni vetiti ; sed disparem, et in muliere multo majorem, in eo quod credidit et voluit esse sicut Deus, quod non vir. Verumtamen et de viro legitur quod voluit esse sicut Deus : dicit enim Augustinus[2], *Super* illum locum *psalmi* LXVIII, *Quæ non rapui, tunc exsolvebam* : « Rapuit enim Adam et Eva præsumens, ut

1. Hæc e diversis locis collecta sunt, nimirum ex lib. XI *De Genesi* ut supra, §§ 58, 59, 60, et ex lib. XIV *De civitate Dei*, cap. XI, col. 420, t. 7.

2. Sic in Glossa, plenius autem in Augustini textu ; licet in neutro loco de Eva mentio fiat. Vide Glossam ord., col. 946, t. 1, et August., col. 848, t. 4.

diabolus, de divinitate. Rapere voluerunt divinitatem, et perdiderunt felicitatem. » Item *Super* illum locum *psalmi* LXX, *Deus quis similis tibi ?* col. 896, § 7, t. IV : « Qui per se vult esse ut Deus, perverse vult esse similis Deo ; ut diabolus, qui noluit sub eo esse, et homo qui ut servus noluit teneri præcepto ; sed voluit ut nullo sibi dominante esset quasi Deus[1]. » Item super illum locum Epistolæ ad Philip., cap. II : *Non rapinam arbitratus est esse se æqualem Deo, Tract. XVII in Joan.*, § 16, col. 1535, t. III : « Quia non usurpavit quod suum non esset, ut diabolus et primus homo. »

*Quorumdam sententia quod Adam ambierit esse ut Deus, sed non credidit esse possibile*

Ideo quibusdam videtur quod etiam Adam ambierit esse sicut Deus, non tamen id credidit posse fieri, et ideo falsum esse quod diabolus promittebat, cognovit, et licet divinitatis æqualitatem concupiverit, non tamen adeo exarsit, nec tanta est affectus ambitione, sicut mulier, quæ illud posse fieri putavit, et ideo magis illud ambiendo superbivit. Virum autem aliqua forte ambitionis subreptio movit, sed non ita ut illud putaret verum vel possibile fore. Aliis autem videtur ideo dictum esse quod Adam illud voluerit, quia mulier de eo sumpta illud voluit : sicut, inquiunt, peccatum dicitur per unum hominem intrasse in mundum, id est in humanam naturam, cum tamen mulier ante virum peccaverit, quia per mulierem intravit de viro factam. Vel potius ideo per hominem dicitur intrasse,

1. Nicolaï : « Vel sic plenius : « Quisquis ita vult esse similis Deo ut ad illum stet, fortitudinemque suam, sicut scriptum est, psalm LVIII, ad illum custodiat, non ab illo recedat, ei cohærendo signetur tanquam ex annulo cera, illi affixus habeat imaginem ejus ; vere custodit similitudinem ad quam factus est. Porro autem si perverse voluerit imitari Deum, ut quomodo Deus non habet a quo formetur et regatur, sic ipse velit sua potestate uti, ut, quomodo Deus, nullo formante vivat, nullo regente agat quod vult ; quid restat nisi ut ab eo deficiens quod incomparabiliter est, in deterius mutatus deficiat ? Hoc diabolus nempe fecit. Imitari Deum voluit, sed perverse ; non esse sub illius potestate, sed habere contra illum potestatem. Homo autem positus sub præcepto audivit a Domino : « Noli tangere. » Quid ? « Hanc arborem. » Et inferius : « Quare autem tetigit ? Quid illi deerat ut tangeret ? Nisi quia sua potestate uti voluit, ut nullo sibi dominante fieret sicut Deus, quia Deo nullus utique dominatur. » Item *Tract. XVII in Joan.*, sub finem : « Qui se voluit æqualem facere Deo cum non esset, cecidit, et ex angelo, factus est diabolus, et hanc superbiam homini propinavit, unde ipse dejectus est. Christus autem æqualis Patri natus erat, non factus, natus de substantia Patris : unde sic illud commendat Apostolus, ad Philip., II : *Non rapinam arbitratus est esse se æqualem Deo.* Quid est : *Non rapinam arbitratus est* ? Non usurpavit æqualitatem Dei, sed erat in illa in qua natus erat ; quod idem est ac si diceret : Quia non usurpavit, » etc.

quia etiam peccante muliere, si vir non peccasset, humanum genus minime peccatis corruptum periret. Minus ergo peccavit vir quam mulier.

*Objectio contra id quod dictum est, virum minus peccasse*

His autem opponi solet hoc modo. Tribus modis, ut ait Isidorus, *De summo bono*, lib. II, cap. XVII, col. 619, t. VI, peccatum geritur : scilicet ignorantia, infirmitate et industria : et gravius est infirmitate peccare quam ignorantia, graviusque industria quam infirmitate. Eva autem videtur ex ignorantia peccasse, quia seducta fuit ; Adam vero ex industria, quia non fuit seductus, ut Apostolus ait. Ad quod dicimus quia licet Eva in hoc per ignorantiam deliquerit quod putavit verum esse quod diabolus suadebat, non tamen in hoc quin noverit illud Dei esse mandatum, et peccatum esse contra agere, et ideo excusari a peccato per ignorantiam non potuit. Est enim ignorantia quæ excusat peccantem, et est ignorantia quæ non excusat. Est autem ignorantia vincibilis et ignorantia invincibilis. Excusatio omnis tollitur ubi mandatum non ignoratur.

*De triplici ignorantia, quæ excusat et quæ non*

Est autem ignorantia triplex : eorum scilicet qui scire nolunt cum possint, quæ non excusat, quia et·ipsa peccatum est ; et eorum qui volunt, sed non possunt, quæ excusat, et est pœna peccati, et non peccatum ; et eorum qui quasi simpliciter nesciunt, non renuentes vel proponentes scire, quæ neminem plene excusat, sed sic fortasse ut minus puniatur. Unde Augustinus ad Valentinum, *De grat. et lib. arbit.*, cap. III, col. 884, t. X : « Eis aufertur excusatio qui mandata Dei noverunt, quam solent habere homines de ignorantia. Et licet gravius sit peccare scienter quam nescienter, non ideo tamen confugiendum est ad ignorantiæ tenebras, ut in eis quisquam excusationem requirat. Aliud est enim nescisse, aliud scire noluisse : quia in eis qui intelligere noluerunt ipsa ignorantia peccatum est ; in eis vero qui non potuerunt pœna peccati. Ignorantia vero quæ non est eorum qui scire nolunt, sed eorum qui tanquam simpliciter nesciunt, nullum sic excusat, ut æterno igne non ardeat, sed fortasse ut minus ardeat. Non igitur mulier excusationem habuit de ignorantia ; cum et mandatum noverit, et peccatum esse secus agere non ignoraverit[1]. »

*Unde processerit consensus illius peccati, cum natura hominis esset incorrupta*

Solet etiam quæri, cum sine vitio esset natura hominis, unde consensus mali processerit. Ad quod responderi potest, quia

1. Plenius in Aug. textu.

ex libero arbitrio propriæ voluntatis fuit ; et in ipso enim et in alio causa extitit, ut fieret deterior. In alio, quia in diabolo, qui suasit ; in ipso, quia voluntate liberi arbitrii consensit, et cum liberum arbitrium sit bonum, ex re utique bona malus ille consensus provenit ; et ita ex bono malum manavit. De hoc autem in sequenti plenius tractabimus cum origo mali, et in qua re coalescat, investigabitur.

*An voluntas præcesserit illud peccatum*

Si vero quæritur utrum voluntas illud peccatum præcesserit, dicimus quia peccatum illud et in voluntate et in actu consistit, et voluntas actum præcessit, sed ipsam voluntatem alia hominis voluntas mala non præcessit ; atque ex diaboli persuasione et hominis arbitrio illa voluntas mala prodiit qua justitiam deseruit, et iniquitatem inchoavit : et ipsa voluntas iniquitas fuit.

## DIVISIO TEXTUS

Postquam determinavit principium humani casus ex parte tentatoris, hic determinat principium intrinsecum ex parte ipsius hominis peccantis, et dividitur in partes duas : in prima inquirit quod fuerit in homine primum peccatum, origo et radix peccatorum sequentium ; in secunda inquirit quod fuerit principium illius primi peccati, ibi : « Solet etiam quæri, cum sine vitio esset natura hominis ; unde consensus mali processerit. » Prima dividitur in partes tres : in prima dicit quod primum peccatum in homine fuit elatio ; in secunda ostendit quod diversimode fuit in viro et muliere, ibi : « Et talis quidem elatio in mente mulieris fuit » ; in tertia ex hoc concludit, peccatum mulieris gravius peccato viri fuisse, ibi : « Ex quo manifeste animadverti potest quis eorum plus peccaverit. » Circa primum tria facit : primo ponit quorumdam opinionem et rationes eorum, ponentium superbiam in corde hominis etiam tentationem dæmonis præcessise ; secundo objicit in contrarium, ibi : « Quod si ita fuit, non ergo alterius suggestione prius peccavit » ; tertio determinat veritatem, ibi : « Quocirca prædicta Augustini verba pium ac diligentem lectorem efflagitant. »

« Et talis quidem elatio in mente mulieris fuit. » Hic ostendit qualis fuerit elatio viri et mulieris : et primo qualis fuerit elatio mulieris ; secundo qualis fuerit elatio viri, ibi : « Solet quæri utrum illa talis elatio et amor propriæ potestatis in viro fuerit sicut in muliere. »

« Ex quo manifeste animadverti potest, quis eorum plus peccaverit. » Hic concludit ex prædictis quod peccatum mulieris gravius fuit peccato viri : et primo ostendit proposi-

tum ; secundo objicit in contrarium, ibi : « Sed huic videtur contrarium quod Augustinus... ait. » Quod autem peccatum mulieris gravius fuerit, ostendit tripliciter : primo ex motivo ad peccandum, quia ex majori superbia ; secundo ex offensa, quia in plures peccavit, ibi : « Quæ etiam in se, et in proximum, et in Deum peccavit » ; tertio ex pœna, quia gravius punita est, ibi : « Inde etiam colligitur quod mulier plus peccaverit, quia gravius punita est. »

« Sed huic videtur contrarium quod Augustinus... de viro et muliere peccatum suum excusantibus ait. » Hic objicit contra hoc quod dictum est : et primo ostendit æquale fuisse peccatum ; secundo ostendit peccatum viri fuisse gravius, ibi : « Hic autem opponi solet. » Circa primum duo facit secundum quod duas auctoritates contra determinata[1] inducit. Secunda incipit, ibi : « Verumtamen et de viro legitur quod. voluit esse sicut Deus. » Quælibet autem istarum partium dividitur in objectionem et responsionem.

« Solet etiam quæri, cum sine vitio esset natura hominis, unde consensus peccati processerit. » Hic inquirit quod fuerit principium illius peccati : et dividitur in duas partes secundum quod duas movet quæstiones ; secunda incipit, ibi : « Si vero quæritur utrum voluntas illud peccatum præcesserit, dicimus quia peccatum illud et in voluntate et in actu consistit. »

## QUÆSTIO PRIMA

Hic duo quæruntur : primo de peccato primi hominis ; secundo de ignorantia.

Circa primum quæruntur tria : 1° quod fuerit primum peccatum secundum genus ; 2° quid homo peccando appetiit ; 3° quis plus peccavit, utrum vir vel mulier.

### *ARTICULUS PRIMUS*

### *Utrum primum peccatum hominis fuerit superbia*[2]

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod superbia non fuit primum hominis peccatum. Discredere enim verba divina peccatum infidelitatis est. Sed peccatum hominis ex hoc processisse videtur quod verba Dei discredidit, vel de eis dubitavit, ut supra dictum est. Ergo primum peccatum hominis fuit infidelitas.

1. Parm. : « definita. »
2. I p. *Summæ theolog.*, q. LXIII, art. 2 · et II II, q. CLXIII, art. 1.

2. Præterea, in spirituali ædificio primum fundamentum est fides, ut Hebr., XI, dicitur. Sed fidei opponitur infidelitas. Ergo etiam in progressu perditionis humanæ primum peccatum fuit infidelitas, et non superbia.

3. Præterea, Rom., v, 19, dicitur : *Per inobedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi*, et loquitur ibi de peccato primi hominis ; per peccatum enim mors in mundum intravit. Ergo primum peccatum est inobedientia.

4. Præterea, species peccati determinatur ex motivo ad peccandum. Sed mulier mota fuit ad peccandum ex delectabili secundum gustum ; unde dicitur Genes., III, 6 : Videns ergo *mulier lignum*, etc. Cum ergo circa delectabile ad esum sit gula, videtur quod primum hominis peccatum sit gula.

5. Præterea, promissio dæmonis mulierem ad peccandum instigavit. Sed dæmon promisit perfectionem scientiæ. Ergo ex appetitu scientiæ peccavit. Sed immoderatus appetitus sciendi est curiositas. Ergo primum peccatum est curiositas.

6. Præterea, quicumque non facit illud quod facere tenetur, peccat peccato omissionis. Sed tenebatur homo in tentatione conferre de præcepto injuncto : quia, si contulisset, non peccasset. Ergo videtur quod peccato omissionis primo peccaverit.

7. Præterea, primum peccatum hominis fuit radix et origo sequentium peccatorum. Sed, sicut dicitur I Timoth., ult., 10, *radix omnium malorum est cupiditas*. Ergo videtur quod primum peccatum fuit cupiditas, et non superbia vel elatio, ut in *Littera* dicitur.

Sed contra est quod dicitur Eccli., x, 15 : *Initium omnis peccati est superbia*. Sed in primo peccato hominis omne peccatum initium sumpsit. Ergo primum peccatum fuit superbia.

Præterea, diabolus tentans hominem, sui imitatorem conatus est reddere. Sed dæmon per superbiam peccavit, ut supra, dictum est. Ergo et homo.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod contingit quandoque in uno actu, plurium peccatorum deformitas inveniri : sed illa deformitas est principalior et formalior, complens speciem peccati, quæ ex principali motivo relinquitur, in quod ordinantur alia : quia finis est id quod primum cadit in voluntate, ex qua est origo peccati ; et ex fine actus morales specificantur ; unde Philosophus dicit in V *Ethic.*, cap. III, quod si aliquis mœchatur ut accipiat lucrum, magis avarus, seu injustus, quam mœchus est. Secundum hoc dico quod in primo peccato hominis multæ deformitates apparent ;

unde Magister supra in eo notavit gulam, inanem gloriam et avaritiam : propter quod unum peccatum multiplex potest dici ; nihilominus tamen sunt omnia alia materialia respectu superbiæ : quia ad finem excellentiæ consequendæ omnia ordinavit, sicut promissio dæmonis ostendit quæ ad peccatum instigavit, dixit enim : *Eritis sicut dii*, Genes., III, 5. Et merito utriusque peccatum, et dæmonis et hominis a superbia[1] incepit, quia omnium aliorum peccatorum defectus aliquis occasio solet esse : sola vero superbia est quæ fundamentum ex perfectione sumit ; unde Augustinus dicit, in *Regul. monach.*, § 2, col. 1379, t. I, quod etiam bonis operibus insidiatur ut pereant.

Ad primum ergo dicendum, quod non crediderunt Deum falsum dixisse, hoc enim simpliciter infidelitatis fuisset, sed crediderunt forte alio modo intelligendum fore et metaphorice, et ad aliud significandum[2] dictum. Vel dicendum, quod ex ipsa elatione[3] qua illud quod promittebatur appetebant, oculus mentis impeditus fuit ne actualiter veritatem divini dicti attenderent, secundum quod omnis malus aliquo modo ignorans est. Sed talis ignorantia vel dubietas, etiam credendorum, infidelitatem non facit.

Ad secundum dicendum, quod ordo compositionis est contrarius ordini resolutionis : quia quod est primum in compositione est ultimum in resolutione : et ideo non sequitur quod si fides est prima in compositione ædificii spiritualis, infidelitas sit prima in resolutione ejusdem.

Ad tertium dicendum, quod inobedientia dupliciter sumitur : quandoque enim est speciale peccatum, quando scilicet ex contemptu præcepti aliquis specialiter peccat ; quandoque autem sumitur prout est conditio generalis consequens omne peccatum mortale ; cum enim præceptum legis actus omnium virtutum ordinet, consequens est ut quodlibet vitium transgressionem annexam præcepti habeat et inobedientiam : et sic dicitur, loc. cit. : *Per inobedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi*.

Ad quartum dicendum, quod motivum gulæ non fuit principale motivum, sed secundarium, et ordinatum ad aliud, ut dictum est.

Ad quintum dicendum, quod non peccavit mulier in hoc quod appeteret scientiam eorum quæ ad ipsam non perti-

1. Al. deest « a superbia ».
2. Parm. : « fore metaphorice, vel ad aliquid. »
3. Al. : « electione. »

nebant, quia hoc curiositas fuisset; sed in hoc quod in scientia eminentiam desideravit, ut in hoc quodammodo Deo æquaretur.

Ad sextum dicendum, quod non tenebatur tunc conferre, quia etiam sine collatione poterat tentationi resistere. Vel dicendum melius quod fuit ibi omissio, non prout est speciale peccatum, sed prout est consequens omne peccatum: in omni enim[1] peccato commune est hoc quod aliquis non facit quod in se est ad resistendum peccato, quod si faceret, non peccaret.

Ad septimum dicendum, quod cupiditas tripliciter sumitur. Uno modo prout est speciale peccatum, et habet materiam specialem, scilicet bona ad usum vitæ pertinentia, prout possidentur : et sic non est radix omnis peccati, nisi secundum quod infra Magister dicit, quod non est aliquod genus peccati quod non interdum ex avaritia oriatur. Secundo modo dicitur cupiditas, ut est generale peccatum, prout est immoderatus appetitus habendi quodcumque, vel scientiam, vel possessionem, vel quodlibet aliud : et hoc modo supra Magister dixit in primo peccato hominis esse avaritiam : et hos duos modos ponit Augustinus, XI *Super Genes.*, cap. XV[2], col. 436, t. III. Tertio modo, prout non est peccatum, sed radix peccati, prout dicit quamdam pronitatem appetitus ut inclinetur ad aliquid inordinate appetendum in actu. Et constat quod primo modo, ut cupiditas est speciale peccatum, homo ex avaritia non peccavit.

## *ARTICULUS II*

### *Utrum peccatum hominis fuerit hoc quod appetierit esse sicut Deus*[3]

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum hominis non fuerit in hoc quod appetiit esse sicut Deus. Completa enim voluntas prudentis de impossibili esse non potest, et præcipue de illo quod in apprehensionem non cadit. Sed aliquam creaturam esse sicut Deus est impossibile, nec intellectu capi potest. Ergo hoc modo non appetiit, cum prudentiam et reliquas virtutes haberet, ut infra Magister dicit.

2. Si dicatur, quod non appetiit esse sicut Deus per æqua-

1. Al. deest « enim ».
2. Parm. : « cap. XIII. »
3. I p. *Summæ theol.*, q. LXIII, art. 3 ; et II II, q. CLXIII, art. 2.

litatem, sed per similitudinem, contra. Sicut dicit Augustinus, *Conc.* VIII *in ps.* CXVIII, § 3, etc..., col. 1520, t. IV, amor est eorum quæ non habentur. Cum ergo homo in sui creatione ad Dei similitudinem factus sit, videtur quod hoc homo non appetiit.

3. Præterea, constat quod malum per experientiam Deus scire non potest. Sed scientia boni et mali intelligitur de malo per experientiam, quæ prius erat per cognitionem tantum. Ergo videtur quod ex hoc quod appetiit scientiam boni et mali, Dei similitudinem non affectavit.

4. Præterea, Philosophus, dicit X *Ethic.*[1], quod debemus nos in divina trahere quantum possumus : quia ipse nobis divina non invidet, ut quidam poeta mentiebatur. Dionysius autem, V *De div. nom.*, § 3, col. 818, t. I, et Augustinus, VII[2] *De Trinit.*, cap. ult., § 12, col. 946, t. VIII, dicunt quod ad Deum acceditur non loco, sed similitudine. Cum ergo ad ipsum accedere debeamus, ut in psal. XXXIII, 6, dicitur *Accedite ad eum, et illuminamini*, videtur quod non peccavit in hoc quod Dei similitudinem appetiit.

5. Præterea, nullus peccat in appetendo illud quod naturaliter desiderat. Sed omnes homines, ut Philosophus dicit in procem. *Metaph.*, natura desiderant scire. Cum ergo non appetiit divinam similitudinem nisi in scientia, ut verba serpentis ostendunt, videtur quod in appetendo Dei similitudinem non peccavit.

Sed contra est quod in *Littera* dicitur per Augustinum, *Super psalm.* LXX, col. 896, § 7, t. IV : Qui perverse vult esse sicut Deus, perverse vult esse similis Deo, ut diabolus et homo. Hoc etiam videtur ex improperio Dei, quod Genes., III, 22, ponitur : *Ecce Adam quasi unus ex nobis factus est.*

SOLUTIO — Respondeo dicendum quod homo quantum ad aliquid appetiit esse sicut Deus : quantum vero ad aliquid non. Si enim « sicut » dicat æqualitatem in aliqua perfectione, sic homo noluit quod ipse haberet tantam scientiam, vel potentiam, vel bonitatem quantam habet Deus : quia hoc ipsum impossibile et incogitabile est ; sed quantum ad aliquem modum habendi voluit Deo parificari tam homo quam diabolus, ut scilicet uterque haberet perfectionem

1. Quoad priorem quidem partem de appetitu divinorum sive divini status ex cap. VII græco-lat. colligitur, vel antiq. cap. XI, et apud S. Thomam lect. 11 ; quoad posteriorem autem de non invidentia Dei ex cap. II, lib. I *Metaph.*, ubi poetam illum qui invidiam divinitati tribuebat, Simonidem fuisse refert. — Nicolaï.

2. Parm. : « lib. V. »

sibi datam, sicut habet Deus secundum aliquem modum ; sed differenter : quia superbus angelus appetiit talem æqualitatem in potestate, sed homo in scientia. Cujus ratio est, quia primus angelus inter alias creaturas excellentior erat ; unde quodammodo ex ordine suæ naturæ influentiam super alias creaturas habebat. Voluit ergo dignitati suæ naturæ innixus, ut ipse principium quoddam creaturarum sequentium existeret per gubernationis et causalitatis cujusdam modum[1], tamen sub primo principio a quo suam potentiam recognoscebat, sed hoc secundum dignitatem naturæ suæ adipisci præsumebat, non ex divino munere superaddito. Homo vero qui creaturis inferioribus superpositus erat, ut eas regeret et eis uteretur, non tam per potentiam quam per prudentiam, hoc modo appetiit ut per naturæ suæ conditionem et ligni prohibiti edulium tantam scientiæ plenitudinem consequeretur ut ex lumine propriæ rationis, quod tamen a Deo sibi collatum esse credebat, et seipsum regeret in omnibus, et inferiora sibi subjecta. Unde Augustinus dicit *Super psal.* LXX, ubi supra, quod noluit ut servus teneri præcepto quasi ab alio regulatus[2] per lumen naturali lumini superadditum. Et hoc etiam verba serpentis ostendunt, qui promisit scientiam boni et mali, quod ad actiones pertinet, et ad gubernationem rerum.

Ad primum ergo dicendum, quod elatio[3] intantum cæcat oculos mentis ut illud æstimet esse possibile quod possibile non est ; unde potuit esse ut ad verba serpentis homo excellentiam inordinate appeteret in communi, ex illo appetitu ratio excæcata[4], perversum judicium de impossibili proferret, et sic appetitus declinaret ad hunc excellentiæ modum. Vel dicendum, quod æqualitatem æquiparantiæ, quod impossibile est et cogitari non potest, non appetiit, sed assimilationem quamdam, ut dictum est, quam cogitare potuit.

Ad secundum dicendum, quod similitudinem naturalis dignitatis quam in creatione accepit appetendo non peccavit, sed super hoc aliam similitudinem[5], ut scilicet sicut Deus lumine suæ naturæ omnia regit et gubernat, ita etiam homo per naturale lumen rationis sibi subdita gubernaret, et seipsum sine adjutorio exterioris luminis.

1. Parm. : « et... modi. »
2. Parm. : « ab alia regula. »
3. Al. : « electio. »
4. Parm. : « ex illo vero excæcatus. »
5. Parm. addit : « quia ipse... appetiit. »

Ad tertium dicendum, quod homo non appetiit mala per experientiam scire[1], sed per judicium : sed hoc consecutum est ex peccato suo quod malum per experimentum cognosceret ; ut sic et dæmonis promissio verificaretur impleta[2], cujus consuetudo est ut dubiis verbis homines fallat, et ut nomen arbori impositum non frustra videatur.

Ad quartum dicendum, quod ad Dei similitudinem accedendum est, secundum modum et ordinem unicuique a Deo præstitum ; sed qui proprio motu ad Dei similitudinem accesserit, perverse vult esse similis Deo, ut Augustinus dicit in *Littera* ; omnis enim peccator appetit similitudinem Dei, cum nihil sit appetibile nisi prout ejus similitudinem habet : sed in hoc peccat, quia quærit ejus similitudinem inordinate, et in quo quærenda non est.

Ad quintum dicendum, quod non peccavit in hoc quod scientiam appetiit, sed quia inordinate appetiit, ut dictum est.

## *ARTICULUS III*

### *Utrum mulier gravius peccaverit quam vir*[3]

Ad tertium sic procéditur. 1. Videtur quod mulier gravius quam vir non peccaverit. Uterque enim elationis vitio peccavit. Sed elatio illa non fuit nisi in hoc quod Dei similitudinem perverse appetierunt. Ergo videtur quod uterque idem appetiit, et æqualiter peccaverunt.

2. Præterea, infirmitas peccatum excusat. Sed mulier infirmior fuit viro, propter quod diabolus, ut dictum est supra, eam primo aggressus est. Ergo videtur quod ipsa minus peccaverit.

3. Præterea, propter hoc peccatum dæmonis gravius judicatur quam peccatum hominis, quod eminentiorem cognitionem de Deo habebat. Sed vir magis erat præditus spirituali mente quam mulier, ut in *Littera* significatur. Ergo videtur quod ipse gravius peccaverit.

4. Præterea, regimen mulieris ad virum pertinebat ; unde et supra dictum est quod per virum ad mulierem præceptum delatum est. Ergo videtur quod etiam peccatum mulieris viro imputandum sit, et magis aggravandum.

5. Præterea, peccare ex consideratione misericordiæ divi-

1. Parm. : « scientiæ. »
2. Parm. : « completa » ; al. : « incompleta. »
3. II II *Summæ theolog.*, q. CLXIII, art. 4.

næ, videtur esse peccatum præsumptionis, quæ est species peccati in Spiritum sanctum, quod est gravissimum. Cum ergo vir peccaverit cogitans de Dei misericordia, ut in *Littera* dicitur, videtur quod ipse gravius peccaverit quam mulier.

Sed contra, peccatum a diabolo pervenit in mulierem, et a muliere in virum. Sed diabolus gravius peccavit quam mulier. Ergo et mulier gravius quam vir.

Præterea, ad idem sunt ea quæ in *Littera* adducuntur.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, non est inconveniens quod duorum peccatorum unum sit altero gravius, diversis circumstantiis consideratis : illud tamen simpliciter gravius dicendum est quod in pluribus sive potioribus præponderat ; illud autem potissimum in quolibet peccato est quod ad peccatum movet, ut prius dictum est : et ideo secundum hoc maxime gravitas peccati attendenda est : et secundum hoc patet quod peccatum mulieris gravius est ; mulier enim ex sola elatione mentis ad peccandum mota fuit, vir autem non ex sola elatione, sed simul cum hoc ex quadam amicabili benignitate ad uxorem, quod aliquo modo peccatum ejus mitigat. Item elatio quæ movit mulierem major fuit quam elatio quæ movit virum. In muliere enim talis fuit elationis progressus ut ad verba serpentis tantum excellentiæ appetitum conciperet ut judicium rationis perverteret, et crederet hoc possibile et verum quod diabolus dicebat : et propter hoc dicitur esse seducta. In viro autem non tantum excrevit in principio amor propriæ excellentiæ ut judicium ejus perverteret, quasi crederet hoc esse futurum ; sed quia nihil illud vellet, si possibile foret ; et ideo non dicitur fuisse seductus : sed tamen talis elatio ad experiendum ipsum incitavit ; unde aliquam dubitationem elatio in eo fecit quæ in muliere firmam opinionem conceperat : et ideo etiam voluntas mulieris perfecta consecuta est in appetitum divinæ similitudinis ; sed viri imperfecta, scilicet sub conditione si possibile foret.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut ex prædictis patet, licet id quodammodo uterque appetierit, non tamen æqualiter ; quod enim creditur esse possibile, completum desiderium habet, id vero quod impossibile creditur esse[1], vel de cujus possibilitate dubitatur, habet desiderium conditionatum tantum : quia homo illud vellet si possibile foret. Quia ergo mens mulieris per elationem ad verba serpentis

1. Al. : « impossibile creditur esse possibile. »

conceptam intantum excæcata est ut illud possibile crederet quod diabolus promittebat, completum desiderium habuit; vir vero incompletum, quia hoc possibile non credidit.

Ad secundum dicendum, quod in muliere non erat tanta debilitas quin peccato resistere posset; unde quamvis debilitas mulieris sit aliqua circumstantia diminuens peccatum ipsius per comparationem ad virum, non tamen simpliciter minus peccatum fecit.

Et similiter dicendum ad tertium et quartum.

Ad quintum dicendum, quod cogitare de Dei misericordia cum proposito pœnitendi et resiliendi a peccato, non facit præsumptionis peccatum, sed magis peccatum alleviat; sed cogitare de Dei misericordia sine proposito pœnitendi hoc præsumptionis est, et contemptus divinæ justitiæ : nec sic Adam de misericordia cogitavit.

## QUÆSTIO II

Deinde quæritur de ignorantia de qua fit mentio in *Littera*, et quæruntur duo : 1° an ignorantia peccatum sit ; 2° an peccatum excuset.

### *ARTICULUS PRIMUS*

### *Utrum ignorantia sit peccatum*[1]

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod ignorantia peccatum non sit. Omne enim peccatum, ut Augustinus dicit, lib. *De duabus animabus contra Manich.*, c. x, col. 103, t. VIII, est in voluntate. Ignorantia autem est in intellectu. Ergo non est peccatum.

2. Præterea, omne peccatum est originale vel actuale. Sed ignorantia non est originale peccatum, sed magis concupiscentia, ut infra dicetur ; nec etiam est actuale, quia non est dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei. Ergo ignorantia nullum[2] est peccatum.

3. Præterea, omne peccatum consistit in defectu alicujus actus, et non in defectu alicujus habitus : alias aliquis dormiendo peccaret. Ignorantia autem magis opponitur habitui quam actui. Ergo idem quod prius.

1. I II *Summæ theol.*, q. LXXVI, art. 2.
2. Parm. : « non. »

4. Præterea, ignorans in ignorantia sua continue manet. Si ergo ipsum ignorare peccatum esset, videtur quod continue peccaret; non enim apparet ratio quare magis nunc sit peccatum quam prius. Sed hoc videtur grave dicere. Ergo videtur quod ignorantia non sit peccatum.

5. Præterea, Augustinus, ubi supra, dicit quod omne peccatum est voluntarium. Ignorantia autem non est voluntarium, cum ab omnibus[1] naturaliter scientia desideretur, secundum Philosophum. Ergo non est peccatum.

Sed contra est quod I Corinth., XIV, 38, dicitur : *Qui* ignorat, ignorabitur ;* et loquitur de ignorantia reprobationis. Sed nulli debetur reprobatio nisi pro peccato mortali. Ergo ignorantia est peccatum mortale.

Præterea, Isa., V, 13, dicitur : *Propterea captivus ductus est populus meus, quia non habuit scientiam.* Sed pœna non debetur nisi culpæ. Ergo carere scientia est culpa.

SOLUTIO. — Respondeo, quod quidem dixerunt nullam ignorantiam, quantum in se est, culpam esse, sed ratione alicujus annexi, vel præcedentis, vel sequentis : præcedentis, ut causæ, scilicet negligentiæ adiscendi ; sequentis, ut effectus, scilicet alicujus inordinati actus, qui ignorantiam sequitur. Sed quia de ratione culpæ non est plus, nisi quod sit privatio alicujus quod debitum est haberi, in potestate ejus qui privatur, existens ; ideo etiam ipsam ignorantiam secundum se possumus culpam dicere ; si tamen ignorantia privative et non negative accipiatur : et dico ignorantiam privative acceptam quæ est ejus quidem quod quis natus est et debet scire[2] quidquid sit illud ; non enim idem est quod omnes scire tenentur, cum ad plura scienda quidam magis aliis teneantur ; unde aliqua ignorantia est peccatum uni quæ non est peccatum alteri ; unicuique enim peccatum est ignorantia eorum quæ ad bonos mores et fidei virtutem[3] pertinent ; sed alicui in officio constituto est etiam peccatum ignorantia eorum quæ ad suum officium pertinent. Nec est mirum, si hoc ipsum quod est scientia carere, peccatum est ei qui potest et tenetur habere ; cum etiam carere aliquo corporali ad officium pertinente peccatum sit, ut tonsura, vel veste ad officium accommodata, et quod ista in se peccata sint, pœna ostendit quæ pro eis juste infligitur.

* *Si quis.*
1. Parm. : « hominibus. »
2. Parm. : « natus est addiscere. »
3. Parm. : « veritatem. »

Ad primum ergo dicendum, quod esse in voluntate contingit dupliciter : vel sicut in subjecto, et hoc modo non omne peccatum in voluntate est ; aliquod enim est in concupiscibili vel irascibili, et sic de aliis viribus ; vel sicut in causa, ut scilicet ipsa voluntas sit domina ejus quod in ea esse dicitur, quasi in ejus potestate existens, et hoc modo omne peccatum in voluntate est, etiam ignorantia ; ipsa enim voluntas imperat aliis viribus et intellectui : unde actus aliarum virium sunt in potestate voluntatis, et defectus earum, scilicet solum illi qui rationi obediunt.

Ad secundum dicendum, quod ignorantia non est originale peccatum ; non enim ignorantia imputatur puero in peccatum antequam ad tempus deputatum venerit, sed est peccatum actuale eo modo quo omissio peccatum actuale dicitur ; et eodem modo convenit peccati actualis descriptio ignorantiæ sicut omissioni, quod qualiter sit infra dicetur.

Ad tertium dicendum, quod quamvis scientia, cui opponitur ignorantia, non sit actus qui est operatio, sed habitus ; tamen per operationem aliquam quæ est in potestate voluntatis acquiritur ; et ideo hoc ipsum quod est scientiam habere, voluntati subjectum est ; et per consequens hoc quod est[1] scientia carere ; et inde est quod culpæ rationem habet.

Ad quartum dicendum, quod peccatum omissionis non habet rationem culpæ nisi ex hoc quod opponitur præcepto affirmativo legis naturalis vel scriptæ. Præceptum autem affirmativum obligat semper, sed non ad semper ; et ideo omnis omissio pro illo tempore est peccatum in actu in quo quis per præceptum obligatur ; et quoties illud tempus revertitur, toties peccatum multiplicatur.

Ad quintum dicendum, quod quamvis omnis homo naturaliter scientiam desideret et scientiam velit, non tamen omnes volunt id ad quod per[2] scientiam pervenitur ; et sic quodammodo ignorantia voluntarium efficitur, non per se, sed per accidens, sicut et quodlibet malum.

## *ARTICULUS II*

### *Utrum ignorantia excuset peccatum*[3]

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod ignorantia peccatum non excuset. Primo per hoc quod dicit Glossa

1. Al. : « hoc modo est. »
2. Parm. : « id per quod ad. »
3. I II *Summæ theol.*, q. LXXVI, art. 3.

Ambrosii[1] Rom., II : *Gravissime peccat, si ignorat.* Sed quod aggravat peccatum, non excusat. Ergo ignorantia non excusat peccatum.

2. Præterea, qui per ebrietatem hominem occidit, constat quod per ignorantiam peccat. Sed secundum Philosophum, in III *Ethic.*, cap. IV, talis meretur duplices maledictiones[2]. Ergo ignorantia non excusat, sed aggravat.

3. Præterea, peccatum additum peccato non excusat, sed aggravat. Sed ignorantia peccatum est, ut dictum est supra. Peccatum ergo non excusat.

4. Præterea, illud quod consequitur omne peccatum non potest excusare vel alleviare peccatum, quia sic de quolibet excusaret. Sed ignorantia sequitur omne peccatum; quia omnis malus est ignorans, secundum Philosophum, in III *Ethic.*, ut supra. Ergo idem quod prius.

5. Præterea, ut Beda[3] dicit, quatuor sunt pœnalitates quæ nos ex peccato primi hominis consequuntur, scilicet ignorantia, infirmitas, concupiscentia et malitia. Sed malitia non excusat, sed aggravat peccatum, nec etiam concupiscentia. Ergo videtur quod nec infirmitas, nec ignorantia.

Sed contra, est quod Apostolus dicit, I Timoth., I, 13 : *Misericordiam consecutus sum, quia ignorans feci.* Sed nihil provocat ad misericordiam nisi peccatum excuset vel alleviet. Ergo ignorantia excusat vel alleviat peccatum.

Præterea, omne peccatum est voluntarium, secundum Augustinum, *De duabus animabus*, cap. x, col. 103, t. VIII. Ergo quod tollit vel diminuit rationem voluntarii, excusat vel alleviat peccatum. Sed ignorantia est hujusmodi, quia involuntarium per ignorantiam causatur, ut Philosophus in III *Ethic.*, cap. III, dicit. Ergo ignorantia vel excusat vel alleviat peccatum.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod ignorantia quædam ex toto excusat peccatum; quædam vero alleviat in parte; quædam vero nec in toto excusat, nec in parte alleviat. Et ad hujusmodi evidentiam sciendum est quod ignorantiæ divisio tripliciter potest sumi. Primo ex parte ipsius scientis, quia quædam est in potestate scientis, et hæc dicitur ignorantia vincibilis vel affectata; quædam autem non est in potestate ejus, et hæc dicitur invincibilis. Sed hoc quod ignorantia sit in potestate ejus qui ignorat, contingit dupliciter : quia vel

1. Ejus nomine citat vetus Glossa, ex qua desumpsit S. Thomas, nova sine cujusquam nomine dat post aliam ex Augustino appendicem; nec omnino est Ambrosii. Nicolaï.

2. Parm. : « mulctationes. »

3. Non jam occurrit in Operibus Bedæ.

est in potestate ejus secundum se, sicut qui ignorat aliquod præceptum quod statim scire posset ; vel est in potestate ejus quantum ad suam causam, licet non in se, ut patet in ignorantia ebrii : quia ebrietas, quæ est causa ignorantiæ, in potestate ejus fuit ; non autem ignorantia consequens, cum usus rationis impediatur. Secundo sumitur divisio ignorantiæ ex parte scibilis. Est enim quædam ignorantia ejus quod quis scire tenetur, et hæc dicitur, secundum Philosophum, ignorantia universalis, et secundum jurisperitos, ignorantia juris ; et hæc variatur in diversis, ut supra dictum est : quia quædam tenetur scire unus quæ non tenetur scire alius. Quædam vero ignorantia est ejus quod quis scire non tenetur, et hæc est scientia particularium circumstantiarum in actu, quam Philosophus vocat ignorantiam particularis, juristæ vero ignorantiam facti. Tertia divisio sumitur ex ordine ad actum. Quædam enim ignorantia est quæ est causa actus, quia si non ignoraret, non faceret ; et tunc dicitur per ignorantiam peccare, et hujus signum est pœnitudo in[1] actu. Quædam vero est ignorantia quæ non est causa actus, sed per accidens se habet ad actum ; et secundum hanc, ut Philosophus in III *Ethicor.*, cap. II, dicit, non dicitur aliquis per ignorantiam facere, sed ignorans ; unde in actu talis non pœnitet : ut si aliquis credens accedere ad unam mulierem, accedat ad aliam ad quam tamen accederet, si eam non ignorasset. Quædam vero ignorantia est quæ quodammodo affectum peccati consequitur, ut quando ex concupiscentia peccati, quam voluntas non reprimit, absorbetur judicium rationis de particulari operabili, secundum quod dicitur in IV *Ethic.*, cap. VI, quod delectatio corrumpit existimationem prudentiæ : et hæc est ignorantia electionis, secundum quam omnis malus dicitur ignorans.

His ergo visis, sciendum est quod ignorantia non excusat nec minuit peccatum, nisi secundum quod causat involuntarium ; non enim potest esse voluntarium quod est ignoratum. Ignorantia autem quæ non est causa actus, non causat involuntarium, ut Philosophus dicit in III *Ethic.*, cap. II ; unde illa nullo modo excusat nec diminuit peccatum : sed solum illa quæ est causa actus. Hæc autem potest excusare peccatum vel in toto vel in parte. Si enim sit talis ignorantia cui nullo modo admisceatur ratio culpæ, ex eo quod ignorantia est, sic excusat in toto, sicut ignorantia invincibilis et ignorantia particularis, adhibita tamen debita diligentia. Ignorantia vero quæ rationem culpæ habet excusat quidem quantum ad aliquid, scilicet

1. Parm. : « pœnitentia de. »

inquantum ignorantia est, quia sic habet quod involuntarium causet ; non autem excusat inquantum culpa est, quia sic rationem voluntarii retinet ; et ideo ignorantia universalis excusat peccatum sequens non ex toto, sed a tanto. Similiter etiam ignorantia vincibilis, sit sive secundum se vincibilis, sive secundum causam suam, dum tamen rei illicitæ operam non dederit quando ignorantiam incurrit ; si enim operam rei licitæ dedisset moderate, ignorantia sequens culpam non haberet : et ita post sequens peccatum ex toto excusaret[1], ut patet in his qui exercitio spiritualium operationum in amentiam vertuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod ignorans dicitur gravissime peccare, non propter quantitatem peccati, sed propter periculum : quia dum morbum non cognoscit, medicinam non quærit. Vel dicendum quod Ambrosius loquitur de gravitate peccati quod est ignorantia ipsa beneficiorum Dei, quod est gravissimum inter species ingratitudinis, cum scilicet homo beneficium non recognoscit.

Ad secundum dicendum, quod ebrius homicida duobus peccatis peccat, scilicet ebrietate et homicidio : propter quod dicitur duplices maledictiones[2] mereri. Nihil tamen prohibet quin quantitas sequentis peccati per ignorantiam ex præcedenti consequentem minuatur. Unde in processu argumenti est figura dictionis, quia mutatur discretum in continuum.

Ad tertium dicendum, quod ignorantia omnis quæ est peccatum, est[3] in intellectu sicut in subjecto, et in voluntate sicut in causa, ut supra dictum est ; unde secundum hoc quod est in intellectu, prout scilicet privat directam scientiam in actu, minuit quantitatem sequentis peccati, nec ex eo habet quod peccatum sit ; sed prout est in voluntate, sicut in causa, habet quod peccatum sit : et sic non habet quod excuset, sed quod ad peccatum addat : et potest esse quandoque quod plus ponderat ipsum peccatum ignorantiæ quam illud quod per ignorantiam de sequenti peccato minuitur.

Ad quartum dicendum, quod ignorantia quæ consequitur omne peccatum non est causa peccati, ut dictum est ; et ideo non excusat nec diminuit peccatum.

Ad quintum dicendum, quod ignorantia et infirmitas habent quod excusent peccatum vel in toto vel in parte, ex hoc quod causant involuntarium ; malitia vero et concupiscentia magis

1. Parm. : « potest... excusare. »
2. Parm. : « mulctationes. »
3. Al. : « etiam in intellectu. »

voluntarium augent, et ideo non excusant, sed aggravant peccatum; et hoc dico si concupiscentia sumatur pro actu voluntatis; si vero sumatur pro passione concupiscibilis trahente voluntatem quodammodo renitentem, sic concupiscentia excusat : quia quanto aliquis majori tentationi succumbit, minus peccat; sed hoc ad infirmitatem reducitur.

## EXPOSITIO TEXTUS

« Quæ per tentationem fuerat convincenda vel perimenda », scilicet spirituali morte vel etiam corporali, vel a se, vel a viro, vel a Deo, si de muliere intelligatur, ut Magister exponit.

« In eo tamen fuisse seductum credi potest, quod commissum veniale putaverit[1]. » Hoc intelligitur, ut supra dictum est, de veniali ex causa et non ex genere. Putavit enim quod quia fecit ut uxori morem gereret, peccatum suum excusationis causam haberet et veniam de facili acciperet, et hujusmodi ductionis causa videtur fuisse elatio mentis, quæ ad suggestionem mulieris surrepsit.

« Ex qua voluit lignum vetitum experiri[2]. » Cum experientia non sit nisi de dubiis, patet quod ex elatione in quamdam dubitationem adductus est ejus[3], in quo etiam mulier seducta fuit.

« Tribus modis, ut ait Isidorus, peccatum geritur. » Videtur quod insufficienter enumeret : quia quoddam peccatum est etiam ex concupiscentia, de qua mentionem non facit. — Et dicendum quod peccatum ex concupiscentia proveniens ad peccatum ex infirmitate reducitur : non enim tunc solum est ex infirmitate peccatum quando aliquis aliquo exteriori impulsu peccat, sed etiam quando per tentationem carnis in peccatum labitur.

« Quæ etiam ipsa peccatum est. » Hoc verum est si sit eorum quæ quis scire tenetur; alias non, quia etiam habere voluntatem non sciendi geometriam, peccatum non est ei qui illam non profitetur per officium magisterii.

---

1. Parm. : « crederet, » et addit in notula : « Textus : « inexpertus enim divinæ severitatis in eo falli potuit ut veniale crederet esse commissum. » Sed hic confundit edit. Parm textum quemdam S. Augustini cum textu ipsius Magistri quem paulo supra notare potuisset.

2. Parm. : « surrepsit, ex qua... cum enim experimentum. » Sed hæc verba : « ex qua voluit lignum vetitum experiri, » sunt ipsius Magistri.

3. Parm. addit : « rei, puta experimenti ligni vetiti. »

# DISTINCTIO XXIII

*Quare Deus permiserit hominem tentari, sciens eum esse casurum*[1]

Præterea quæri solet quare Deus hominem tentari permiserit, quem decipiendum esse præsciebat. Sed non esset laudabile homini, si ideo bene vivere posset quia nemo male vivere suaderet, cum in natura posse, et in potestate haberet velle non consentire suadenti, Deo juvante : et est gloriosius non consentire quam tentari non posse. Moventur etiam quidam dicentes : Cur creavit Deus quos futuros malos præsciebat ? Quia prævidit quid boni de malis eorum esset facturus. Sic enim fecit eos ut relinqueret eis unde aliquid facerent, et si culpabiliter aliquid facerent, illum de se laudabiliter operantem invenirent. A se habebant voluntatem malam, ab illo naturam[2] bonam et justam pœnam. Frustra ergo dicitur : Non deberet Deus creare quos præsciebat malos. Sciebat enim bonis profuturos, et juste pro mala voluntate puniendos. Addunt etiam : Talem deberet hominem facere qui nollet omnino peccare. Concedimus quidem meliorem naturam esse quæ omnino peccare nollet. Concedant et ipsi non esse malam quæ talis facta ut posset non peccare, si vellet ; et juste punitam quæ voluntate, non necessitate peccavit. Cum ergo hæc bona sit, illa melior, cur non utrumque faceret, ut uberius laudaretur de utraque ? Illa enim de sanctis angelis, hæc de hominibs est. Item inquiunt : Si Deus vellet, et isti boni essent. Et hoc quidem concedimus, sed melius voluit ut quod vellent essent ; et boni quidem non infructuose, mali vero non impune essent. Item inquiunt : Posset Deus voluntatem eorum vertere in bonum, quia omnipotens est. Posset revera. Cur noluit ? Ipse novit. Non debemus plus sapere quam oportet sapere. Et quidem secundum animam rationalis fuit homo habens discretionem boni et mali. Scientiam quoque rerum creatarum et cognitionem veritatis quæ primæ perfectioni congruebat, mox conditus non incongrue accepisse putatur, et ad illam non studio vel disciplina aliqua per intervallum temporis profecisse, sed ab exordio suæ conditionis divinitus illam percepisse.

1. Al. : « materiam. »
2. Al. iterum.

### *Quod triplicem cognitionem habuit homo ante lapsum scilicet rerum propter se factarum, et Creatoris, et sui*

Fuit itaque primus homo ante lapsum triplici cognitione præditus : rerum scilicet propter se factarum, et Creatoris, et sui. Rerum quippe cognitionem hominem accepisse perspicuum est; cum non ipse Creator vel angelus aliquis, sed homo omnibus animantibus nomina imposuerit, ut ostenderetur quod singulorum notitiam homo ipse habuit. Quæ enim propter illum creata erant et ab illo regenda et disponenda erant, horum omnium Deus illi et scientiam tribuit, et providentiam atque curam reliquit. Quia, ut ait Apostolus, I Corinth., xi, non est cura Deo de bobus. Quorum aliorumque animalium Deus homini curam reliquit et providentiam, ut dominationi ejus subjicerentur, et ratione ipsius gubernarentur, ut sciret illis necessaria providere a quibus emolumentum debebat recipere. Hanc autem scientiam homo peccando non perdidit, sicut nec illam qua carnis necessaria providerentur. Et idcirco in Scriptura homo de hujusmodi non eruditur, sed de scientia animæ quam peccando amisit.

### *De cognitione Creatoris*

Cognitionem quoque Creatoris primus homo habuisse creditur. Cognovit enim a quo creatus fuerat, non eo modo cognoscendi quo ex auditu solo percipitur, quomodo a credentibus absens quæritur, sed quadam interiori inspiratione qua Dei præsentiam contemplabatur, non tamen ita excellenter sicut post hanc vitam sancti visuri sunt, neque ita in ænigmate qualiter in hac vita videmus.

### *De sui cognitione*

Porro sui cognitionem idem homo talem accepisse videtur ut quid deberet superiori, et quid æquali et quid inferiori non ignoraret. Conditionem quoque suam et ordinem, scilicet qualis factus esset et qualiter incedere deberet, quid agere, quid cavere intellexit. Si horum notitiam non habuisset, non esset reus prævaricationis neque seipsum cognovisset.

### *Utrum homo præscius fuerit eorum quæ sibi futura erant*

Si autem quæritur utrum homo scientiam habuerit eorum quæ circa eum ventura erant, id est si ruinam suam præsciverit, et similiter si præsciverit bona quæ habiturus fuisset si in obedientia perstitisset, responderi potest quod ei magis facienda indicta sunt quam futura revelata. Accepit enim scientiam et præceptum eorum quæ facienda fuerunt; sed non

habuit præscientiam eorum quæ futura erant. Non fuit ergo homo præscius sui casus, sicut et de angelo diximus[1]. Quod Augustinus, *Super Genes.*, lib. XI, cap. XVIII, col. 438, t. III, asserit ratione utens quam supra posuimus. Et hæc de scientia hominis, quantum ad primum statum pertinet, dixisse sufficiat.

## DIVISIO TEXTUS

Postquam determinavit[2] Magister principium humanæ perditionis et ex parte tentationis et ex parte peccantis ; in parte ista determinat de permissione divina, quæ quodammodo principium peccati dicitur, sicut causa sine qua non : si enim Deus non permisisset, homo non peccasset : et dividitur in quinque partes, secundum quinque quæstiones quas movet ; secunda incipit ibi : « Moventur etiam quidam » ; tertia ibi : « Addunt etiam talem hominem debere facere qui nollet omnino peccare » ; quarta ibi : «Item, inquiunt : si Deus vellet, et illi boni essent » ; quinta ibi : « Item, inquiunt : posset Deus voluntatem eorum vertere in bonum. » Deinde accedendum ad partem alteram, in qua ostendit quam perfectionem animæ habuit Adam ut posset peccato resistere, quæ incipit ibi : « Et quidem secundum animam rationalis fuit homo. » Et dividitur ibi per tres : in prima ostendit qualis fuit factus secundum animam quantum ad scientiam ; in secunda quantum ad naturalem potentiam, XXIV distinct., ibi : « Nunc diligenter investigandum » ; in tertia ostendit qualis fuerit quantum ad gratiam, XXVI distinct., ibi : « Hæc est gratia operans et cooperans. » Prima in duas : in prima ostendit quorum cognitionem homo in principio suæ conditionis accepit ; in secunda ostendit qualem de his notitiam habuit, ibi : « Rerum quippe cognitionem hominem accepisse[3] perspicuum est. » Et circa hoc tria facit : primo ostendit qualem cognitionem habuit de rebus creatis ; secundo qualem de Deo, ibi : « Cognitionem quoque Creatoris primus homo habuisse creditur » ; tertio qualem de seipso : « Porro sui cognitionem idem homo accepisse videtur. » Et circa hoc duo facit : primo determinat veritatem ; secundo movet dubitationem, et solvit, ibi : « Si autem quæritur utrum homo scientiam habuerit eorum quæ circa eum futura erant ..., responderi potest quod ei magis facienda indicta sunt quam futura revelata. »

1. Distinct. IV.
2. Parm. : « definivit. »
3. Al. : « homo accepisset, » etc.

## QUÆSTIO PRIMA

Hic est duplex quæstio : prima de permissione divina respectu peccati primi hominis ; secunda de cognitione primi hominis quantum ad primum statum.

Circa primum quæruntur duo : 1° utrum Deus potuerit conferre alicui naturæ creatæ ut peccare non posset ex naturæ conditione ; 2° utrum Deus debuerit permittere hominem tentari et peccare. Alia enim quæ ad permissionem pertinent in I lib. tractata sunt[1].

### *ARTICULUS PRIMUS*

*Utrum alicui naturæ creatæ conferri potuerit ut peccare non posset ex conditione naturæ*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod alicui naturæ creatæ conferri potuit ut ex conditione suæ naturæ peccare non posset. Primo per hoc quod Augustinus dicit in *Littera*[2], scilicet quod illa natura quæ peccare non potest est de sanctis angelis ; hæc autem quæ peccare potest est de hominibus. Nec potest dici quod hoc angelicæ naturæ per gratiam conveniat, quia in hoc ab homine non differrent, cui etiam per gratiam hoc convenit. Ergo videtur quod per conditionem naturæ suæ angeli habeant quod peccare non possunt.

2. Præterea, natura spiritualis est nobilior quam natura corporalis. Sed aliqua natura corporalis est in qua nullo modo peccatum vel error accidere potest, etiam secundum naturæ suæ conditionem, scilicet cælestis. Ergo multo fortius est aliqua spiritualis in qua nullo modo peccatum accidere posset secundum naturæ suæ conditionem.

3. Præterea, ut Damascenus, dicit, lib. I *Orth. fid.* cap. III, col. 795, t. I, ex hoc quod creatura est ex nihilo, duplex varietas sequitur ipsam in diversis : una secundum esse, sicut in his quæ corrumpuntur ; alia secundum electionem, sicut in his quæ peccant. Sed alicui rei secundum naturæ suæ conditionem confertur ut sit invariabilis quantum ad esse, sicut substantiis spiritualibus et corporibus cælestibus. Ergo alicui naturæ conferri potest quod secundum naturalem conditionem sit invariabilis quantum ad electionem.

1. Parm. omittit : « Alia enim quæ ad permissionem pertinent in I libro tractata sunt. »
2. Ex lib. XI *De Genesi ad litter.*, cap. VII, col. 443, t. 3.

4. Præterea, constat quod voluntas divina hoc naturaliter habet quod peccare non potest. Cum ergo ipse sit summe bonus et summe potens, videtur quod alicui creaturæ contulerit vel conferre potuerit in hoc[1] suam similitudinem, ut per naturam suam peccare non posset.

5. Præterea, constat quod alicui creaturæ hoc confertur per gratiam quod peccare non possit. Sed potuit Deus facere ut ille habitus gratiæ qui confirmationem in bono creat, alicui naturæ pars essentialis esset, vel etiam aliquid illo habitu perfectius. Ergo videtur quod si esset talis natura, secundum naturale sibi principium haberet confirmationem in bono. Ergo videtur quod alicui creaturæ conferri potuit ut peccare non posset.

Sed contra, perfectio universi in hoc consistit quod omnes bonitates creaturarum communicabiles in genere communicatæ sunt. Sed hoc quod est peccare non posse ex natura propria, nulli naturæ communicatum est, quia nec homini nec angelo, quod utriusque peccatum probat. Ergo videtur quod hoc creaturæ communicabile non fuit.

Præterea, confirmatio in bono videtur consequi ex perfecta adhæsione finis. Sed finis ille ad quem rectitudo voluntatis ordinatur et potestatem, et intellectum, et desiderium cujuslibet creaturæ excedit. Ergo videtur impossibile quod aliqua creatura sit quæ naturaliter habeat quod peccare non possit.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod nulli creaturæ communicatum est nec communicabile fuit quod peccare non posset per conditionem naturæ suæ. Cujus ratio est, quia cum omne creatum dependeat sicut a causa sui esse a Deo, oportet quod si sibi relinquatur deficiat; quamdiu autem causæ influentiam recipit, conservetur. Sed applicatio causati ad causam suam potest esse dupliciter : vel ita quod sit in potestate causati a causa sua recedere quantum ad aliquid, vel non recedere, vel ita quod non sit in potestate ejus ; et primum pertinet ad liberum arbitrium, quia hoc est essentiale libero arbitrio ut possit facere vel non facere. Si autem causæ suæ non inhæret, oportet quod deficiat ; unde dicit Augustinus, VIII *Super Gen.*, c. xii, § 26, col. 383, t. III : « Homo Deo sibi præsente illuminatur, absente autem continuo tenebrabitur ; » et ideo impossibile fuit ut, servata libertate arbitrii, alicui creaturæ conferretur ut secundum conditionem suæ naturæ peccare non posset : est enim quasi quædam contradic-

1. Parm. omittit : « in hoc. »

tionis implicatio : quia si est liberum arbitrium, oportet quod causæ suæ possit inhærere vel non inhærere ; et si non potest peccare, non potest causæ suæ non inhærere, et sic sequitur contradictio. Sed naturæ divinæ quæ ex se rectitudinem habet, convenit per conditionem naturæ suæ ut deficere non possit, sicut ab nec esse, ita nec a rectitudine bonitatis ; et quibuscumque hoc confertur ut per gratiam confirmentur in bono, habent per donum gratiæ, per quod filii Dei efficiuntur, et quodammodo divinæ naturæ consortes.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus non intendit dicere quod angeli hoc habeant ut peccare non possint per conditionem naturæ suæ, sed per donum gratiæ. In hoc tamen ab hominibus secernuntur quod gratuitam confirmationem quasi a principio creationis acceperunt, quæ hominibus post[1] longum tempus datur.

Ad secundum dicendum, quod natura spiritualis etiam in esse invariabilis est sicut natura corporalis ; unde et in iis quæ naturæ sunt peccatum aliquod non potest in angelo vel in anima accidere, sicut nec in corporibus incorruptibilibus. Natura autem corporalis non habet electionem ut possit secundum hoc in ea esse peccatum ; unde quantum ad peccatum[2] electionis non stat comparatio inter corporalem et spiritualem creaturam.

Ad tertium dicendum, quod quælibet res habet principia determinata ad suum esse et proprietates naturales ; quæ principia non sunt de illis quæ suæ potestati subjacent ; et ideo aliqua creatura in illis invarietatem habet. Sed electio est eorum quæ sunt in potestate ejus ; unde quia in his creatura rationalis aliquo modo sibi relinquitur, ut dicitur Eccli., xv, 14 : *Reliquit eum* in manu consilii sui ;* ideo deficere potest.

Ad quartum dicendum, quod non est ex imperfectione potentiæ divinæ ut creaturæ conferre non possit quantum ad hoc suam similitudinem, sed ex imperfectione creaturæ ; partim ex hoc quod recipere non potest, et partim ex hoc quod est quædam impossibilitas in implicatione contradictionum, ut dictum est.

Ad quintum dicendum, quod quandocumque alicui naturæ convenit aliquod accidens ex influentia superioris tantum,

* *Illum.*

1. Parm. : « per. »

2. Sic cod. ; Parm. : « sicut natura corporalis ; sed habet electionem, ut possit secundum hoc in eo esse peccatum ; unde quantum ad potentiam electionis, » etc. Alia vero in cod. inscripta penitus omittit.

non potest natura inferior illud accidens per se habere, nisi efficiatur naturæ superioris ; sicut si aer illuminatur in actu per ignem, non potest esse quod sit de natura sua lucidus in actu, nisi fiat ignis. Dico ergo quod cum confirmatio in bono insit creaturæ rationali solum per gratiam, quæ est quoddam spirituale lumen, et similitudo increati luminis, non potest esse quod aliqua creatura ex natura sua confirmationem habeat, vel gratiam, nisi efficeretur divinæ naturæ, quod est omnino impossibile.

## *ARTICULUS II*

### *Utrum Deus debuerit permittere hominem tentari vel peccare*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non debuit permittere hominem peccare vel tentari. Sapientis enim artificis est facere unumquodque, quantumcumque potest, fini competentius. Homo autem ad beatitudinem sicut ad finem factus est. Cum ergo competentior beatitudini fieret sine peccato, videtur quod non debuit permittere eum in peccatum cadere.

2. Præterea, quibus datur idem finis, debet dari eadem facultas perveniendi ad finem illum. Sed homo et angeli propter unum finem creati sunt, scilicet propter beatitudinem participandam, ut in I dist. dictum est. Cum ergo naturam angeli fecerit Deus quæ peccare non posset, ut in *Littera* dicitur, videtur quod naturam hominis talem facere debuit.

3. Præterea, ad providentiam sapientis pertinet ut impedimenta removeat sui operis. Cum ergo per tentationem dæmonis homo a sua rectitudine impeditus fuerit, et providentia divina sit omnium creaturarum, et præcipue rationalium, videtur quod hominem tentari permittere non debuit.

4. Præterea, quanto aliquid efficitur compendiosius, tanto certius et melius est ; unde et omnium linearum inter duo puncta recta brevissima est. Sed compendiosior fuit via perveniendi in beatitudinem, quod homo non peccaret, quam quod homo post peccatum de peccato erutus in beatitudinem transferretur. Ergo videtur quod Deus non debuit permittere hominem peccare.

5. Præterea, minus malum pro majori malo permittendum est. Sed minus malum est diminutio alicujus laudis quam ipsum peccatum, quia minori bono opponitur. Ergo videtur quod non fuerit ratio sufficiens permissionis divinæ quæ un *Littera* assi-

gnatur, scilicet quod gloriosius est non consentire quam tentari non posse.

Sed contra, id ex quo apparet Deus laudabilis, non debet penitus impediri. Sed in peccatis etiam apparet laudabilis Deus, cum per misericordiam parcit, et per justitiam punit. Ergo videtur quod non debuit omnino peccatum impedire.

Præterea, omne bonum potentius est in sua bonitate quam malum in sua malitia. Ergo non est conveniens ut aliquod malum taliter impediatur quod per hoc aliquod bonum tollatur. Sed si Deus non permitteret hominem peccare, tolleretur libertas arbitrii, quæ coactionem non patitur. Ergo convenienter permissus est homo peccare.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod ad providentiam divinam pertinet, ut unumquodque in sua natura relinquatur : quia ut Dionysius dicit, iv cap. *De divin. nom.*, § 33, col. 734, t. I, providentia non est corruptiva naturæ, sed salvativa. Cujus ratio est, quia bonum universi excedit bonum particulare cujusque naturæ creatæ, sicut etiam bonum gentis excedit bonum hominis, ut in I *Ethic.*, cap. i, dicitur. Si autem aliqua natura a suo gradu translata in altiorem per providentiam mutetur, quamvis aliquod bonum illi naturæ excresceret, tamen bonitati universi aliquid detraheretur, dum non omnes gradus bonitatis impleti essent, illo gradu ex quo natura illa translata erat, vacuo remanente. Dico ergo quod si peccatum omnino impediretur, per hoc multi gradus bonitatis tollerentur : tolleretur enim natura illa quæ potest peccare et non peccare, quæ quidem bona est ; tolleretur etiam hoc quod est de peccato posse resurgere, et multa hujusmodi, quibus ablatis, bonitati universi multum detraheretur ; et ideo ad providentiam divinam pertinet et hominem tentari permittere, et peccare si vellet.

Ad primum ergo dicendum, quod sapiens artifex non tantum considerat quid competat parti ædificii secundum se acceptæ, sed etiam secundum proportionem ad totum ædificium : et ideo sicut unam partem alia meliorem facit, ita etiam Deus unumquodque facit in illa proportione ad finem, secundum quod competit naturæ suæ in ordine ad totum universum.

Ad secundum dicendum, quod nec etiam angeli de natura sua habent quod peccare non possint, quod aliquorum peccatum monstravit ; sed per gratiam confirmationis quam statim post principium suæ conditionis acceperunt, confirmati sunt ut peccare non possint ; ita etiam homo, cum ad terminum viæ recto tramite pervenerit, eamdem confirmationem consequitur. Sed quod angelo brevior assignata est via quam homini,

diversitas naturarum facit, ut supra dictum est. Nec est necesse ut omnibus ordinatis in unum finem assignentur eadem perducentia in finem, et eodem modo ; sed unicuique secundum suam conditionem.

Ad tertium dicendum, quod sapientis est removere hoc modo impedimentum quod natura rei[1] non tollatur : quod non fieret, si hominem vel angelum in peccatum cadere non permitteret, quamdiu est in statu viæ.

Ad quartum dicendum, quod non semper via brevior eligenda est, nisi quando per eam omnia quæ ad rem pertinent, convenienter salvantur ; et hoc non fieret, si hominem in peccatum non permitteret cadere.

Ad quintum dicendum, quod non tantum per prohibitionem peccati violentam tolleretur laus, sed etiam naturalis ordo rerum ; quod nullo modo providentia divina patitur[2].

## QUÆSTIO II

Deinde quæritur de cognitione quam homo in primo statu habuit ; et circa hoc quæruntur tria : 1º utrum Deum per essentiam viderit ; 2º utrum rerum omnium scientiam habuerit ; 3º utrum potuerit falli.

### *ARTICULUS PRIMUS*

#### *Utrum Adam viderit Deum per essentiam*[3]

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Adam Deum per essentiam videbat. Visio enim immediata Dei dicitur visio per essentiam. Sed Adam in primo statu videbat Deum sine medio, ut in principio IV libri Magister dicit. Ergo videtur quod videbat Deum per essentiam.

2. Præterea, Augustinus dicit, lib. LXXXIII *Quæst.*, quæst. LI, § 4, col. 33, t. 6, quod inter mentem nostram et Deum nihil est medium secundum naturam mentis. Sed omne medium cognoscendi est medium inter cognoscentem et cognitum. Ergo videtur quod cum in primo statu homo esset in integritate naturæ suæ, Deum immediate et per essentiam viderit.

1. Parm. omittit : « rei. »
2. Parm. : « pateretur. »
3. I p. *Summæ theol.*, q. XCIV, art. 1.

3. Præterea, ut Apostolus, I Cor., XIII, 12, dicit, *videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem.* Sed Adam in primo statu non videbat in ænigmate, quia nulla obscuritas in eo erat. Ergo videtur quod tunc videbat facie ad faciem.

4. Præterea, quicumque non habet illud quod desiderat, affligitur. Sed in primo statu non erat aliqua afflictio, quia pœna non potuit culpam præcedere. Cum ergo naturaliter visionem divinæ essentiæ homo desideraret, videtur quod Deum per essentiam videbat.

5. Præterea, illud quod est naturaliter ordinatum ad aliquid, non caret eo, nisi per aliquid impediatur, sicut lapis quod sit deorsum. Sed intellectus hominis naturaliter ordinatus erat ad videndum Deum per essentiam. Cum ergo non esset ibi aliquod impedimentum, quia nec culpa, nec pœna, videtur quod Deum per essentiam videbat.

Sed contra est quod dicitur Joan., I, 18 : *Deum nemo vidit unquam ;* et sicut dicit quædam Glossa, Isa., VI, *id est, nullus homo in statu viæ existens.* Sed Adam erat viator, quia peccare poterat, Ergo videtur quod Deum per essentiam non videbat.

Præterea, ut dicit Augustinus, *Super psalm.* XC, serm. II, § 13, col. 1169, t. IV, visio deitatis per essentiam est tota merces. Sed constat quod homo in statu innocentiæ mercedem beatitudinis non habebat. Ergo et Deum per essentiam non vidit.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod, sicut in *Littera* dicitur, modus quo Adam Deum cognovit, medius fuit inter cognitionem viæ qua nunc Deum videmus, et cognitionem patriæ qua sancti eum in gloria videbunt. Unde ad hujusmodi evidentiam videndum est quot modis Deus possit videri.

Sciendum autem quod tripliciter videri potest. Uno modo per suam essentiam ; alio modo per effectum aliquem ejus effluentem in intellectum videntis ; tertio modo per effectum aliquem extra intellectum videntis, in quo divina similitudo resultat. Hujus autem exemplum in visione corporali inspici potest. Lux enim non videtur ab oculo per aliquam similitudinem sui in ipso relictam, sed per suam essentiam oculum informans ; et huic comparatur primus modus divinæ visionis, qui est per essentiam ; et hic quidem modus ex conditione naturæ suæ, nulli naturæ debetur, nisi divinæ, in qua est idem[1] sciens et scitum. Lapis autem videtur ab oculo corporali per similitudinem suam in ipso oculo relictam ; et huic comparatur secundus modus, qui est per effectum relictum in intellectu

1. Al. deest « idem ».

videntis; et hic quidem modus videndi convenit angelo secundum conditionem naturæ suæ; quia, ut in lib. *De causis*, prop. 8, dicitur, omnis intelligentia scit quod est supra se, per illud quod est causa ei; unde cognoscens ipsum lumen naturæ suæ, quod est similitudo luminis increati, Deum videt. Vultus autem hominis relucens in speculo videtur ab oculo non quidem per similitudinem ejus immediate in oculo relictam, sed per similitudinem relucentem in speculo, ex quo resultat in pupilla; et huic comparatur illa visio qua Deus videtur per effectum extra intellectum videntis : sive per effectum naturalem, sicut per cognitionem creaturarum naturali cognitione philosophi in Deum devenerunt; sive per effectum spiritualem, sicut est in visione fidei illius qui adhæret his quæ aliis revelata sunt per influentiam spiritualis luminis; et ideo dicimur nunc in speculo videre, secundum Apostolum. Modus autem iste competit homini secundum conditionem naturæ suæ : quia intellectus noster nec seipsum intelligere potest, nisi per species rerum quas apud se habet, quia per objecta venit in cognitionem actuum, et per actus in cognitionem potentiarum. Ad primum ergo modum visionis, qui soli Deo ex conditione naturæ debetur, elevatur angelus et homo per gloriam; unde illa est visio beatorum, quam homo in primo statu non habuit. Ad secundum vero modum, qui est naturalis ipsi angelo, et supra naturam hominis, elevatur homo per gratiam, etiam post statum culpæ, sicut etiam in viris contemplativis patet, qui revelationes divinas merentur; et multo amplius fuit in primo statu per gratiam originalis justitiæ. Tertius autem modus est communiter viatorum, etiam post statum culpæ. Unde patet quod modus quo Adam in primo statu Deum videbat, medius est inter untrumque.

Quidam vero, aliter dicentes, errant, ponentes Deum nunquam per essentiam nec in patria nec in via videri : quod hæreticum est et Scripturæ contrarium, ut patet I Corinth., XIII et I Joan., III.

Quidam vero e contrario dicunt Deum per essentiam in omni statu videri; et his etiam auctoritates sanctorum repugnant : quia Dionysius, in *Epist.* I *ad Caium*, col. 1066, t. I, dicit quod si aliquis videns Deum scivit quid vidit, non ipsum vidit, sed aliquid eorum quæ sunt ejus; et Gregorius dicit, XVIII *Moral.*, cap. LIV, col. 91, t. II, quod quantumcumque homo in statu viæ profecerit, ad statum tamen illum contemplationis quo Deus per essentiam videtur, non pertingit.

Ad primum ergo dicendum, quod Adam in primo statu dicitur Deum sine medio vidisse, non quia ipsum per essentiam

videret, sed quia non per medium argumentationis ex creaturis sensibilibus procedens, in cognitionem ejus deveniebat, sed mediante effectu spirituali in intellectum ejus resultante, sicut et angeli in primo statu videbant. Ideo dicitur quod post peccatum necessaria fuerunt sacramentalia signa, ut ex sensibilibus homini spiritualia panderentur.

Ad secundum dicendum, quod, cum dicitur nihil esse medium inter Deum et mentem nostram, intelligendum est non secundum naturæ dignitatem, quia natura mentis angelicæ supra naturam mentis humanæ est, ut Dionysius expresse dicit, IV cap. *Cæl. hier.*, § 2, col. 179, t. I, et Gregorius in *Hom. de centum ovibus*, col. 1246, t. II, et Augustinus, *Super Joan.*, tract. CX, § 7, col. 1924, t. III, nec etiam per modum informantis privatur medio, quia charitas creata est medium conjungens mentes Deo; sed intelligitur quod ipse immediate eam beatificat et justificat, sicut et creat.

Ad tertium dicendum, quod ænigma importat obscuritatem quamdam cognitionis, eo quod ænigma est, secundum Donatum, quæstio verborum obscuritate involuta. Obscuritas autem triplex potest accidere alicui intellectui. Prima ex hoc quod ex nihilo est, quia in hoc deficit a claritate intellectus increati; et secundum hoc omnis intellectus creatus ænigmaticus est. Secunda ex hoc quod intellectus intelligit inquirendo, et per continuum et tempus; et talis obscuritas accidit intellectui humano in comparatione ad intellectum angelicum, qui deiformis est; intellectus vero humanus est ratiocinativus, et acceptivus cognitionis a sensibilibus secundum conditionem suæ naturæ; et secundum utrumque modum etiam in primo statu homo in ænigmate vidisset. Tertia vero obscuritas intellectum consequitur humanum ex peccato, consecuta ex corruptione carnis aggravantis animam, Sap., IX, et sic in ænigmate nunc homo videt, tunc autem non vidisset.

Ad quartum dicendum, quod non facit afflictionem vel pœnam carentia cujusque desiderati, sed ejus tantum quod debet haberi, et est tempus habendi; et ideo Adam in primo statu, etsi Deum non videret, quod summe desiderabat, non tamen inde affligebatur, quia nondum erat tempus ad illud perveniendi; alias sequeretur quod omne quod intendit venire ad aliquem finem, quem nondum consequitur, pœnam haberet.

Ad quintum dicendum, quod aliquem actum potest aliquid impedire dupliciter. Uno modo per modum contrarium, sicut calor violentus impedit aquam ne infrigidetur; et per hunc modum culpa et pœna impediunt visionem Dei; et tale impedimentum homo in primo statu non habebat. Alio modo per

modum simplicis negationis, sicut rusticus impeditur ab actu geometricandi ex hoc quod habitum geometriæ non habet; et ita etiam Adam ab actu visionis Dei impediebatur, quia nondum intellectus erat ad hunc actum per habitum gloriæ sublevatus.

## *ARTICULUS II*

### *Utrum Adam habuit perfectam cognitionem rerum a creatione sua*[1]

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Adam non habuit a creatione rerum perfectam cognitionem. Quia, secundum Anselmum, lib. *De concept. virg.*, cap. II, col. 434, t. I, qualis fuit Adam in primo statu, tales etiam filios generasset. Sed supra habitum est quod pueri non fuissent nati perfecti in scientia secundum unam opinionem, cui Magister magis assentire visus est, dist. XX. Ergo nec Adam in scientia perfectus factus[2] fuisset.

2. Præterea, Augustinus dicit, VIII *Sup. Genes.*, cap. VIII, etc. col. 379, t. III, quod Adam ideo positus est ad operandum in paradiso ut naturas rerum experiretur. Sed experimentum est principium cognitionis accipiendæ a sensibilibus, et per inventionem. Ergo videtur quod non statim in principio perfectam rerum cognitionem habuisset.

3. Præterea, secundum Philosophum, in III *De anima*, text. 5, intellectus nihil est in actu eorum quæ sunt, antequam intelligat. Sed non potest intelligere sine phantasmate, ut ibidem dicitur, sicut nec visus videre sine colore. Cum igitur nihil sit eorum quæ sunt, nisi secundum quod perficitur actu habens speciem alicujus rei in natura existentis, videtur quod cognitionem a sensibilibus accepisset mediante sensu et imaginatione; et sic non statim fuisset perfectus in scientia.

4. Præterea, secundum Philosophum, et sicut etiam Magister supra dixit[3], anima infusa est corpori, ut in ipso perficiatur scientia et virtutibus; et ad hoc sunt dati sensus et membra. Sed hoc frustra esset, si per operationem sensus, intellectus perfectionem non acquireret. Cum igitur nihil sit frustra in naturæ operibus, et præcipue in compositione humani corporis, videtur quod homo a sensibilibus cognitionem rerum accepisset, sicut et nunc, et non statim perfectam scientiam habuisset.

1. I p. *Summæ theol.*, q. XCIV, art. 3.
2. Parm. omittit : « factus. »
3. Dist. I.

5. Præterea, ille qui est in scientia perfectus, non est necesse ut alio illuminante perficiatur. Sed Adam in primo statu etiam per angelos fuisset illuminatus ; alias periisset naturalis ordo creaturarum, secundum quem natura angelica inter divinam et humanam ponitur, ab una accipiens et in aliam refundens, ut in IV cap. *Cæl. hier.*, §§ 2 et 3, col. 179, t. I, dicitur. Ergo non fuisset in scientia perfectus.

Sed contra, nomina imponuntur rebus ex proprietatibus earum sumpta, quia unaquæque res nominatur ab eo quod in ipsa est nobilius. Sed Adam animalibus nomina imposuit, ut Gen., II, 20, dicitur. Ergo in principio suæ creationis animalium naturas cognovit, et per consequens aliarum rerum.

Præterea, quanto aliquid est nobilius, tanto minus decet esse defectum in eo. Sed in corpore Adæ nulla fuit imperfectio in statu innocentiæ. Ergo multo minus fuit imperfectio in intellectu ejus.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod illam scientiam necesse est homini in primo statu attribuere sine qua imperfectus fuisset, et nihil amplius. Tunc autem alicujus scientia imperfecta dicitur, quando non novit aliquid eorum quæ ad ipsum pertinent ; et ideo nulla notitia eorum quæ ad hominem pertinebant, in primo statu homini defuisset. Pertinebat autem ad ipsum dispositio suiipsius in actibus propriis ; et ideo dicitur cognitionem perfectam habuisse eorum quæ ab ipso agenda vel vitanda erant. Similiter etiam ad ipsum pertinebant aliæ creaturæ, inquantum propter ipsum factæ erant, ut vel ab ipsis emolumentum acciperet, vel eis præesset, et eas gubernaret ; et ideo tantum de unaquaque re cognoscebat, quantum ad usum hominis pertinebat. Nec oportet plus cognitionis sibi adscribere in primo statu. Hanc autem cognitionem aliter. Adam habuit, et aliter ad eam ejus posteri pervenissent : quia natura a perfectis exordium sumit, ut Boetius dicit, *De consolat. phil.*, lib. III, pros. X, col. 763, t. I, et *Dei perfecta sunt opera*, ut Deut., XXXII, 4, dicitur. Ideo Adam, tanquam principium totius humani generis, omnem perfectionem quæ naturæ humanæ competit, in suo primordio accepit, sicut secundum corpus, ita et secundum animam, ut esset potens ad propagandum alios corporaliter et instruendum intellectum. Filii autem ejus, quia cum originali justitia nascebantur, quæ sine prudentia esse non potest, sicut nec aliqua virtus, ut in VI *Ethic.*, cap. ult., Philosophus dicit, ideo oportuit quod statim nati habitum habuissent cognitionis illius, per quam cognoscere possent quid agere et quid vitare deberent ; quamvis forte usus rationis impediretur secundum unam opinionem,

propter organorum indispositionem. Sed habitus cognitionis aliarum rerum non est necesse quod in sua nativitate habuissent, sed per inventionem et doctrinam, ut tamen[1] simul cum perfectione corporis et perfectio cognitionis compleretur; unde Philosophus, in VI *Ethic.*, ubi supra, dicit quod prudentia et habitus hujusmodi[2] ad cognitionem rerum a nobis agendarum participantes[3] sunt nobis magis naturales quam scientia aliarum rerum. Quidam vero dicunt quod etiam habitus cognitionis omnium rerum mox nati accepissent; sed hoc non videtur necessarium neque quantum ad integritatem naturæ, neque quantum ad originalem justitiam.

Ad primum ergo dicendum, quod, ut supra dictum est, non oportuit ut filii Adæ sibi similarentur nisi in his quæ ad speciem humanam pertinebant vel ex conditione naturæ, vel ex Dei beneficio. Hoc autem quod Adam in primordio suæ conditionis habitum omnium rerum accepit, non conveniebat sibi inquantum homo, sed inquantum homo humani generis principium; unde non oportet quod aliis convenisset.

Ad secundum dicendum, quod aliquis experitur aliquid dupliciter. Vel ut ex sensibilibus, quorum experientia habitum cognitionis acquirit; sicut in nobis fit, qui ex multis experimentis unum universale colligimus, quod est principium artis vel scientiæ; et sic Adam experimento non indigebat. Alio modo ut illud quod quis per habitum cognitionis tenet, etiam in rebus videat; hoc enim scienti delectabile est; et sic Adam experimenta de naturis rerum[4] sumpsisset.

Ad tertium dicendum, quod intellectus noster, ut supra dictum est, indiget phantasmate, quod est objectum ejus, in duobus: scilicet in accipiendo scientiam secundum motum qui est a rebus ad animam, et in circumponendo illud quod apud se tenet, phantasmatibus, sicut in quibusdam exemplis[5], secundum motum qui est ab anima ad res. Dico ergo quod intellectus Adæ in primo statu non indigebat phantasmate quantum ad primum modum, sed quantum ad secundum, nec oportebat quod illud phantasma esset a sensu acceptum; alias non potuisset intelligere nisi rem quam prius vidisset. Contingit autem per operationem interiorum virtutum formari

1. Parm. : « tantum. »
2. Parm. omittit : « hujusmodi. »
3. Parm. : « pertinentes. »
4. Parm. omittit : « rerum. »
5. Al. : « sicut in quibusdam exemplis patet, secundum, » etc.

in imaginatione[1] aliquod phantasma quod nunquam per sensum est acceptum.

Ad quartum dicendum, quod non propter hoc operationes sensuum in Adam frustra fuissent, si per eas cognitionem rerum ad se pertinentium non accepisset ; quia per operationem sensus expertus fuisset exterius quod intellectus interius tenebat per habitum cognitionis innatæ. Et præterea hoc sibi supra conditionem naturæ suæ collatum fuerat ut scientiam non a sensibilibus acciperet ; et ideo oportebat ut ea quæ ad naturæ perfectionem secundum sui conditionem conveniunt, ei non subtraherentur ; sicut homini resurgenti membra apta ad comestionem non subtrahuntur, quamvis cibis ulterius non utatur.

Ad quintum dicendum, quod Adam non hoc modo fuit in scientia perfectus quod omnia sciret ; et ideo in his quæ nesciebat per angelos illuminatus fuisset, sicut et inferiores angeli a superioribus purgantur a nescientia, ut in VII *Cælest. hierar.*, § 3, col. 210, t. I, Dionysius dicit.

## *ARTICULUS III*

### *Utrum homo in primo statu decipi potuerit*[2]

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod homo in primo statu decipi potuerit. Quia, sicut Apostolus dicit, I Tim., II, 14, *mulier seducta* est. Adam vero quamvis non fuerit seductus in hoc in quo mulier, tamen in aliquo seductus est, ut veniale crederet quod mortiferum erat, ut in præcedenti distinctione dictum est. Ergo in statu innocentiæ decipi potuit.

2. Præterea, Magister, supra, dist. XXI, dixit, quod mulier ideo serpentem non horruit, quia quem a Deo creatum scivit, ab eo etiam loquendi usum accepisse credidit. Hoc autem falsum erat, quia loqui non est nisi intelligentis proprie. Videtur igitur quod decipi potuerit.

3. Præterea, constat quod Adam in primo statu secreta cordis alterius hominis scire non potuisset, cum nec angeli hoc sciant, sed solus Deus. Potuit autem contingere ut aliquis diceret se illud cogitare quod non cogitabat, nec Adam eum mentiri credidisset, cum hoc certitudinaliter non cognovisset. Ergo videtur quod deceptus fuisset.

4. Præterea, sensus quandoque nuntiant aliquid aliter quam

1. Parm. : « imagine. »
2. I p. *Summæ theol.*, q. XCIV, art. 4.

sit, sicut quod a remotiori videtur, minus videtur. Sed de sensibilibus cognitionem per sensus habuisset. Ergo videtur quod ibi quodammodo decipi potuerit, cum decipi nihil aliud sit quam falsum verum æstimare.

Sed contra, Augustinus dicit, *De libero arbitrio*, lib. III, cap. XVIII, § 52, col. 1296, t. I, quod falsa pro veris approbare non est natura hominis instituti, sed pœna damnati. Cum igitur homo in primo statu omni pœna caruisset, videtur quod decipi non potuerit.

Præterea, deceptio sine ignorantia non est. Ignorantia autem, ut Hugo de Sancto Victore dicit, lib. I *De sacram.*, part. VII, cap. XXXI, col. 301, t. II, est et culpa et pœna. Hoc autem in primo statu esse non potuit. Ergo nec aliqua deceptio.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, perfectio totius hominis pendebat ex superiori parte mentis, qua homo Deo per rectitudinem justitiæ inhærebat : et ideo illa permanente Deo conjuncta, sicut nec defectus in corpore aliquis, ut passio et mors, ita nec deceptio in anima esse potuit ; unde, sicut supra dictum est, Adam quodammodo potuit mori, scilicet si prius peccaret, erat tamen quodammodo immortalis, quia in actum potentia moriendi non exisset, nisi prius peccasset : ita etiam homo in statu innocentiæ consideratus poterat quidem decipi si prius peccasset, non tamen ante peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est, elatio quædam mentem mulieris invasit post verba serpentis, per quam verum credidit quod serpens suadebat ; et ideo seductio illa secuta est elationem, quæ fuit peccatum primum ; et similiter est de viro, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod mulier credidit serpentem usum loquendi divinitus accepisse, non quidem per conditionem naturæ, sed per ministerium spiritualis creaturæ ; nec contulit utrum hoc fieret virtute boni vel mali angeli, aut utrum fieret Deo permittente, vel eo jubente.

Ad tertium dicendum, quod sicut divina providentia corpus hominis servasset illæsum ab omnibus exterioribus læsuris, ita etiam servasset intellectum hominis indeceptum in omnibus quæ suam cognitionem excedebant, ut statim falsum esse[1] intelligeret, si quis falsum pro vero sibi diceret.

Ad quartum dicendum, quod quamvis a sensibus fuisset ei aliquid alio modo repræsentatum quam rei naturam haberet, non tamen in eo fuisset illa deceptio, nec quantum ad sensum,

1. Parm. : « impediebant, » et omittit : « falsum esse. »

qui hoc modo recipiebat secundum proportionem suam ad sensibile, nec quantum ad intellectum, cujus judidio subjacebat illa discretio, quæ inter sensum et rem erat, ut scilicet sciret quare aliter res videretur quam esset.

## EXPOSITIO TEXTUS

« Sed non esse, laudabile homini, si ideo bene viveret, quia nemo male vivere suaderet. » Videtur hoc esse falsum : quia tunc, si nec angelus nec homo peccasset, actus hominis laudabilis non fuisset, cum tunc nullus esset ad malum persuasor. — Et dicendum quod hoc non est intelligendum ita quod laus humani actus dependeat a suasione mali, sed a potentia[1] resistendi suadenti ; quæ potentia manifestari potuit, si tentatus fuisset et vicisset. Unde signanter dicit : « Si ideo[2] bene vivere posset, quia nemo male vivere suaderet ; » ut quasi causa bene vivendi ostendatur hoc quod nullus ad malum persuadet.

« Et est gloriosius non consentire quam tentari non posse. » Videtur hoc esse falsum : quia cum Deus et angelus tentari non possint, aliquid esset in homine gloriosius quam in Deo vel angelo[3]. — Et dicendum quod hoc intelligendum est supposita conditione humanæ naturæ, per quam potest homo peccare et non peccare. Vel exponatur ut primum.

« Hanc autem scientiam homo peccando non perdidit. » Videtur falsum : quia nunc non habemus cognitionem omnium rerum, sicut Adam habuit. — Et dicendum quod etiam ista scientia aliquo modo per peccatum diminuta est, sed non adeo quod per hoc homo a via salutis impediatur ; et ideo in salutari doctrina de hujusmodi instruendus non erat.

« Sed non habuit præscientiam eorum quæ futura erant. » Videtur falsum : quia cum nos quorumdam futurorum præscientiam habeamus, cognitio ejus fuisset imperfectior quam nostra. — Sed dicendum quod nos non cognoscimus futura nisi prout quodammodo sunt præsentia in suis causis, quæ sunt determinatæ ad tales effectus, vel de necessitate, vel in majori parte ; et sic etiam Adam in primo statu futurorum cognitionem habuisset multo plenius quam nos ; non tamen eorum quæ causas determinatas non habent, sicut ea quæ ex libero arbitrio dependent, ut casus suus vel etiam status[4].

1. Al. : « resistendi, suadendique in potentia, » etc.
2. Al. : « et ideo, » etc.
3. Parm. omittit : « vel angelo. »
4. Parm. omittit : « vel etiam status. »

# DISTINCTIO XXIV

## *De gratia hominis et potentia ante peccatum*

Nunc diligenter investigari oportet quam gratiam vel potentiam habuit homo ante casum, et utrum per eam potuerit stare, vel non. Sciendum est igitur quod homini in creatione, sicut de angelis diximus, datum est per gratiam auxilium, et collata est potentia per quam poterat stare, id est non declinare ab eo quod acceperat ; sed non poterat proficere intantum ut per gratiam creationis sine alia mereri salutem valeret. Poterat quidem per illud auxilium gratiæ creationis resistere malo, sed non perficere bonum. Poterat tamen per illud bene vivere quodammodo, quia poterat vivere sine peccato. Sed non poterat sine alio gratiæ adjutorio spiritualiter vivere, quo vitam mereretur æternam. Unde Augustinus in *Enchir.*, cap. XVII, col. 282, t. VI : « Sic factus est homo rectus, ut et manere in ea rectitudine posset, non sine divino adjutorio, et suo fieri perversus arbitrio. Utrumlibet horum elegisset, Dei voluntas fieret ab illo, vel de illo. Et quia suam maluit facere voluntatem quam Dei, de illo facta est voluntas Dei. » Item in eodem lib., cap. CVI : « Sic oportebat prius hominem fieri, ut et bene posset velle et male : nec frustra, si bene ; nec impune, si male. » Idem quoque in libro *De correctione et gratia*, cap. XI, § 32, col. 935, t. X, ait : « Si hoc adjutorium vel angelo vel homini, cum primo facti sunt, defuisset, quoniam non talis natura facta erat ut sine auxilio posset manere si vellet, non utique sua culpa cecidisset. Defuisset quippe adjutorium, sine quo manere non posset. » Idem, ibid. : « Dederat Deus homini bonam voluntatem : in illa quippe eum fecerat rectum. Dederat adjutorium, sine quo non posset in ea manere, si vellet, et per quod posset. Ut autem hoc vellet, in ejus dimisit arbitrio. » Idem in eodem lib. et cap., col. 936 : « Acceperat posse, si vellet ; sed non habuit velle quod posset[2] : nam si habuisset, perseverasset. » His testimoniis evidenter monstratur quod homo rectitudinem et bonam voluntatem in creatione accepit, atque auxilium quo stare poterat. Alioquin non sua culpa videretur cecidisse

## *Qualis fuerit illa rectitudo et bonitas voluntatis, in qua creatus est*

Sed quomodo rectam et bonam voluntatem habuit homo, si per eam nec mereri vitam valuit, nec in ea stare voluit ?

1. Al. : « posse quo vellet. »

Quia nec aliquid mali ea tunc volebat, et ad tempus stare voluit, sed non perseveranter ; et ideo recta et bona fuit tunc voluntas hominis.

*Objectio contra illud quod dictum est, hominem non potuisse proficere*[1]

Ad hoc autem quod diximus, hominem non potuisse proficere vel mereri per gratiam creationis, solet opponi sic. Per illud auxilium gratiæ creationis potuit stare in bono quod acceperat. Potuit ergo resistere tentationi. Sed resistere tentationibus atque suggestionibus malis, meritum est, ac bonum remunerabile ; omne autem bonum meritum profectus est. Per gratiam igitur creationis proficere potuit, sine adjectione alterius gratiæ. Ad quod dicimus, quia resistere malo, et non consentire tentationi, non fecisset illi meritum, etsi non consensisset : quia nihil in eo erat quod ad malum impelleret, sicut angelis qui non ceciderunt, nec fuit meritum quod steterunt, id est quod non corruerunt. Nobis autem meritum est aliquando, si malum non facimus, sed resistimus, ibi duntaxat ubi causa subest quæ nos facere id movet ; quia ex peccati corruptela proni sunt ad lapsum gressus nostri ; ubi autem non intervenit causa nos ad malum impellens, non meremur, si ab eo declinamus. Declinare enim a malo semper vitat pœnam, sed non semper meretur palmam[2].

*De adjutorio homini in creatione dato, quo stare poterat*

Hic considerandum est quod fuerit illud adjutorium homini datum in creatione, quo poterat manere, si vellet. Illud utique fuit libertas arbitrii ab omni labe et corruptela immunis, atque voluntatis rectitudo, et omnium naturalium potentiarum animæ sinceritas atque vivacitas[3]. Liberum vero arbitrium est facultas rationis et voluntatis, qua bonum eligitur gratia assistente, vel malum eadem desistente ; et dicitur liberum quantum ad voluntatem, quæ ad utrumlibet flecti potest ; arbitrium vero quantum ad rationem, cujus est facultas, vel potentia illa, cujus etiam est discernere inter bonum et malum ; et aliquando quidem discretionem habens boni et mali, quod malum est eligit, aliquando vero quod bonum est ; sed quod bonum est, nisi gratia adjuta non eligit, malum vero per se eligit. Est enim in anima rationali voluntas naturalis, qua natu-

1. Al. omittebatur hic titulus ; item al. ad marginem tantum notabatur : « Objectio contra prædicta. »

2. Usurpatum ex Glossa super illud monitum. Nicolaï.

3. Nicolaï alium instituit paragraphum, titulum hunc præmittendo : « De libero arbitrio, » quod idem Magistri textus habet.

raliter vult bonum, licet tenuiter et exiliter, nisi gratia juvet; quæ adveniens juvat eam, et erigit, ut efficaciter velit bonum; per se autem potest velle malum efficaciter. Illa igitur rationalis animæ potentia qua bonum vel malum velle potest, utrumque discernens, liberum arbitrium nuncupatur; quod bruta animalia non habent, quia ratione carent : habent tamen sensum, et appetitum sensualitatis.

### *Quod bruta animalia non habent liberum arbitrium, sed appetitum sensualitatis*

Est enim sensualitas quædam vis animæ inferior, ex qua est motus qui intenditur in corporis sensus, atque appetitus rerum ad corpus pertinentium. Ratio vero est vis animæ superior, quæ, ut ita dicamus, duas habet partes, vel differentias, superiorem et inferiorem. Secundum superiorem, superius conspiciendis vel consulendis intendit; secundum inferiorem, ad temporalium dispositionem[1] conspicit. Quidquid ergo in anima nostra nobis considerantibus occurrit quod non sit commune cum bestiis, ad rationem pertinet; quod autem in ea reperis[2] commune cum bestiis, ad sensualitatem pertinet : et ubi nobis gradatim in consideratione partium animæ progredientibus, primum aliquid occurrit quod non est commune cum bestiis, ibi incipit ratio. Hæc autem Augustinus docet in XII libro *De Trinit.*[3], cap. I, col. 997, t. VIII, ita dicens : « Videamus ubi sit quasi quoddam hominis interioris exteriorisque confinium. Quidquid enim habemus in animo commune cum pecore, recte dicitur ad exteriorem hominem pertinere. Non enim solum corpus homo exterior deputabitur; sed adjuncta quædam vita sua, qua compages corporis, et omnes sensus vigent, quibus instructus est ad exteriora sentienda. » Et cap. VIII, col. 1005 : « Ascendentibus igitur introrsum quibusdam gradibus considerationis per animæ partes, ubi incipit aliquid occurrere quod nobis non sit commune cum bestiis, ibi incipit ratio, ubi homo interior jam possit agnosci. » Et cap. VII et XIV[4] : « Rationis autem pars superior æternis rationibus conspiciendis vel consulendis adhærescit; portio inferior ad temporalia gubernanda deflectitur; et illa rationis intentio qua contemplamur æterna, sapientiæ deputatur; illa vero qua bene utimur rebus temporalibus, scientiæ deputatur. » Et cap. IV, col. 1000 : « Cum vero disserimus de natura mentis humanæ, de una quadam re disserimus, nec eam in hæc duo quæ commemoravimus, nisi per officia geminamus. » Et cap. XII[5], col. 1007 : « Carnalis autem,

1. Al. : « prospicit. »
2. Al. : « repereris. »
3. Parm. : « c. VII. »
4. Parm. : « c. I. »
5. Parm. : « c. I. »

vel sensualis animæ motus, qui in corporis sensus intenditur, nobis cum pecoribus communis est, qui seclusus est a ratione sapientiæ ; rationi autem scientiæ vicinus est. »

### *Quod talis est ordo peccandi vel cadendi in nobis qualis fuit in primis hominibus*

Illud quoque prætermittendum non est quod talis nunc in unoquoque homine est ordo tentationis et progressio, qualis tunc in primis præcessit parentibus ; ut enim tunc serpens mulieri malum suasit, ipsaque consensit, deinde viro suo dedit, sicque consummatum est peccatum : ita et nunc in nobis pro serpente est sensualis motus animæ, pro muliere inferior portio rationis, pro viro superior rationis portio : et hic est vir, qui, secundum Apostolum, dicitur imago et gloria Dei ; et illa est mulier, quæ, secundum eumdem, dicitur gloria viri. Atque inter hunc virum et hanc mulierem est velut quoddam spirituale conjugium naturalisque contractus, quo superior rationis portio, quasi vir, debet præesse et dominari, inferior vero, quasi mulier, debet subesse et obedire. Ideo vir, secundum Apostolum, non debet habere velamen, sed mulier. Et sicut in cunctis animalibus non est repertum homini adjutorium simile sibi, sed de illo sumptum, quod ei formaretur, in conjugium ; ita in partibus animæ quas cum pecoribus habemus communes, nullum menti nostræ simile est adjutorium. Unde Augustinus in eodem lib. XII *De Trinit.*, cap. III[1], col. 999, t. VIII : « Illud nostrum quod in actione temporalium tractandorum ita versatur, ut non sit nobis commune cum pecore, rationale est quidem ; sed ex illa rationali mente qua subhæremus intelligibili et incommutabili veritati, tanquam ductum, et inferioribus tractandis gubernandisque deputatum est. Sicut enim in omnibus pecoribus non est inventum viro adjutorium simile illi, nisi de illo detractum quod ei in conjugium formaretur, ita menti nostræ, qua supernam consulimus veritatem, nullum est ad usum temporalium rerum, quantum naturæ hominis satis est, simile adjutorium ex animæ partibus quas communes cum pecoribus habemus. Ideoque rationale nostrum non ad unitatis divortium separatum, sed in auxilium societatis quasi derivatum in sua dispartitur officia[2]. Et sicut una caro est duorum in masculo et in femina, sic intellectum nostrum et actionem, sive rationem et appetitum rationalem, vel si aliquo modo significantius dici possunt, una mentis natura complectitur, ut sicut de illis dictum est, Gen., II, 24 : *Erunt duo in carne una*, sic de his dici possit : Duo in mente una. » Ecce ex his verbis

1. Parm. : « c. VII. »
2. Al. : « in suo dispartitur officio. »

intelligi potest qualiter in anima hominis existat imago illius conjugii, et qualiter in singulis nostrum spiritualiter sint illa tria, scilicet vir, mulier, serpens.

### *Qualiter per illa tria in nobis consummetur tentatio*

Nunc superest ostendere quomodo per illa tria in nobis consummetur peccatum : ubi agnosci poterit, si diligenter intendatur, quid sit in anima mortale vel veniale peccatum ; ut enim ibi serpens persuasit mulieri, et mulier viro, ita et in nobis sensualis motus, cum illecebram peccati conceperit, quasi serpens suggerit mulieri, scilicet inferiori parti rationis, id est rationi scientiæ : quæ si consenserit illecebræ, mulier edit cibum vetitum. Post de eodem dat viro, cum superiori parti rationis, id est rationi sapientiæ, eamdem illecebram suggerit : quæ si consentit, tunc vir etiam cum femina cibum vetitum gustat. Si ergo in motu sensuali tantum peccati illecebra teneatur, veniale ac levissimum est peccatum ; si vero inferior pars rationis consenserit, ita ut sola cogitationis delectatione sine voluntate perficiendi teneatur, mulier sola manducavit, non vir, cujus auctoritate cohibetur voluntas, ne ad opus usque perveniat. Si vero adsit plena voluntas perficiendi, ut si adsit facultas, ad effectum perducatur, vir quoque manducat ; quia superior pars rationis illecebræ consentit ; et tunc est damnabile et grave peccatum. Quando autem mulier sine viro gustat, aliquando est mortale, aliquando veniale peccatum. Ut enim dictum est, tunc mulier sine viro gustat, cum ita delectatione cogitationis peccatum tenetur, ut faciendum non decernatur ; vel cum quidam terminus et mensura peccato adhibetur a viro, ut non liceat mulieri effrenata libertate in peccatum progredi. Si ergo peccatum non diu teneatur in delectatione cogitationis, sed statim ut mulierem tetigit, viri auctoritate repellatur, veniale est. Si vero diu in delectatione cogitationis teneatur, etsi voluntas perficiendi desit, mortale est : et pro eo damnabitur simul vir et mulier, id est totus homo, quia tunc vir non sicut debuit mulierem cohibuit : unde potest dici consensisse.

### *Repetitio summam perstringens*

Itaque, ut breviter summam perstringam, quando peccatum ita in anima concipitur ut illud facere disponat vel etiam perficiat, aliud frequenter, aliud semel, vel etiam quando cogitationis delectatione diu tenetur, mortale est. Cum vero in sensuali motu tantum est, ut prædiximus, tunc levissimum est peccatum : quia ratio tunc non delectatur. Ideo autem supra dixi, aliud frequenter, aliud semel : quia, ut quibusdam placet, quædam sunt quæ si tantum semel fiant, vel facienda disponantur, damnant ; quædam vero non nisi sæpius fiant,

vel facienda decernantur, ut de otioso verbo, et hujusmodi. Hæc autem Augustinus, in XII lib. *De Trinit.*, cap. xii, col. 1007, t. VIII, tradit ita : « Sicut in illo conjugio primorum hominum serpens manducandum persuasit, mulier autem non manducavit sola, sed viro suo dedit, et simul manducaverunt : ita et in quodam secreto conjugio, quod in uno homine geritur et dignoscitur, cum rationi scientiæ, quæ in rebus temporalibus agendis ratiocinandi vivacitate versatur, animalis sensus ingerit quamdam illecebram, tunc velut serpens alloquitur feminam. Huic autem illecebræ consentire, de ligno vetito est edere. Sed iste consensus si sola cogitationis delectatione contentus[1] est, superiori vero auctoritate ita retinentur membra ut non exhibeantur arma iniquitatis peccato ; sic habendum æstimo, velut si lignum vetitum mulier sola comederit. Si autem in consensu illo ita decernitur quodque peccatum, ut si potestas sit, etiam opere impleatur, intelligenda est mulier dedisse viro suo simul edendum illicitum cibum : neque enim potest peccatum, non solum cogitandum suaviter, verum etiam perpetrandum, efficaciter mente decerni, nisi et illa mentis intentio, penes quam summa potestas est membra in opus movendi vel ab opere cohibendi, male actioni cedat. Nec sane cum sola cogitatione mens oblectatur illicitis, non quidem decernens esse facienda, tenens tamen, et volens, id est delectans libenter, quæ statim ut attigerunt animum, respui debuere ; negandum est esse peccatum ; sed longe minus, quam si et opere statuatur implendum ; et ideo de talibus quoque cogitationibus venia petenda est, pectusque percutiendum, et dicendum : *Dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris.* Neque enim, sicut in illis duobus primis hominibus, personam suam quisque portabat ; et ideo, si sola mulier cibum illicitum edisset, sola utique mortis supplicio plecteretur : ita potest dici in homine uno, si delectationibus illicitis, a quibus continuo se deberet avertere, cogitatio libenter sola pascatur, nec facienda decernantur mala, sed tantum suaviter in recordatione teneantur, quasi mulierem sine viro posse damnari. Absit hoc credere. Hic quippe una persona est, unus homo est, totusque damnabitur, nisi hæc quæ sine voluntate operandi, sed tamen cum voluntate animum talibus oblectandi, solius cogitationis sentiuntur esse peccata, per mediatoris gratiam remittantur. » Idem quoque in lib. *De Gen. contra Manichæos*, lib. II, cap. xiv, col. 207, t. III, de hoc eodem sic ait : « Apostolus dicit, Ephes., ii, 2 : *Secundum principem potestatis aeris hujus, spiritus qui nunc operatur in filiis diffidentiæ.* Numquid ergo visibiliter eis apparet, aut quasi corporeis locis accedit ad eos, et operatur ? Sed miris modis per cogitationem suggerit quidquid potest :

1. Al. : « conceptus. »

quibus suggestionibus resistendum est. Non enim ignoramus astutias ejus. Quomodo enim accessit ad Judam quando ei persuasit ut Dominum traderet ? Numquid in locis, aut per hos oculos ei visus est ? Sed utique, ut dictum est, in cor ejus intravit. Repellit autem illum homo, si paradisum mentis custodiat. Posuit enim hominem Deus in paradiso, ut operaretur, et custodiret. Quia, sicut Ecclesiæ dicitur in Canticis canticorum, hortus conclusus, fons signatus : quo utique non admittitur perversitatis ille persuasor ; sed tantum per mulierem decipit. Non enim etiam ratio nostra deduci potest ad consensum peccati, nisi cum delectatio mota fuerit in illa parte animi quæ debet obtemperare rationi, tanquam rectori viro. Etiam in unoquoque nostrum nihil aliud agitur nunc, cum ad peccatum quisque dilabitur, quam tunc actum est in illis tribus, serpente, muliere et viro. Nam primo fit suggestio, sive per cogitationem, sive per sensus corporis, vel videndo, vel tangendo, vel audiendo, vel gustando, vel olfaciendo : quæ suggestio cum facta fuerit, si cupiditas nostra non moveatur ad peccandum, excluditur serpentis astutia ; si autem mota fuerit, quasi jam mulieri persuasum erit. Sed aliquando ratio viriliter etiam commotam cupiditatem refrenat, atque compescit : quod cum fit, non labitur in peccatum, sed cum aliquanta luctatione coronamur. Si autem ratio consentiat, et quod libido commoverit, faciendum esse discernat ; ab omni beata vita, tanquam de paradiso, expellitur homo. Jam enim peccatum imputatur, etiam si non subsequatur factum quando rea tenetur in consensione[1] conscientia. » Hæc[2] de animæ partibus interseruimus, ut ipsius animæ natura plenius cognosceretur, et secundum quam sui proportionem in ea sit liberum arbitrium intelligatur, scilicet secundum rationem, qua omne peccatum geritur, sed non omne veniale, illud scilicet quod in solo intuitu, vel motu[3] sensualitatis existit.

*Quod sensualitas sæpe in Scriptura aliter quam supra accipitur, scilicet ut inferior portio rationis ejus nomine intelligatur.*

Non est autem silentio prætereundum, quod sæpe in Scriptura nomine sensualitatis non id solum in anima quod est nobis commune cum pecore, sed etiam inferior portio rationis quæ temporalium dispositioni intendit intelligitur. Quod diligens lector in locis Scripturæ, ubi de ipsa fit mentio, vigilanter annotet.

1. Al. : « in confessione. »
2. Nicolaï ex Magistri textu alium paragraphum instituit, cui hunc apponit titulum : « Quare de partibus animæ hæc dixit. »
3. Al. : « quod in suo motu. »

## DIVISIO PRIMÆ PARTIS TEXTUS

Postquam determinavit de scientia quam homo in primo statu habuit, hic incipit determinare de potentia naturali, per quam peccatum vitare poterat ; et dividitur in duas partes : in prima parte ostendit quod homo habuit naturalem potentiam, per quam poterat peccatum vitare ; in secunda ostendit quæ sit illa[1], ibi : « Hic considerandum est quod fuerit illud adjutorium homini datum in creatione quo poterat manere si vellet. » Circa primum duo facit : primo determinat veritatem ; secundo removet[2] duas dubitationes ; primam[3], ibi : « Sed quomodo rectam et bonam voluntatem habuit homo, si per eam nec mereri vitam voluit, nec in ea stare voluit ? » secundam, ibi : « Ad hoc autem quod dicimus, ...solet opponi sic. »

« Hic considerandum est quod fuerit illud adjutorium homini datum. » Hic ostendit quæ fuerit illa potentia naturalis, et dicit quod liberum arbitrium ; et dividitur in partes duas : in prima ostendit quid sit liberum arbitrium ; in secunda ostendit quasdam liberi arbitrii conditiones, xxv dist., ibi : « Jam ad propositum redeamus. » Prima dividitur in duas : in prima determinat quid est liberum arbitrium ; in secunda notificat quasdam vires animæ, ut ostendat in quibus liberum arbitrium contineatur, ibi : « Est enim sensualitas quædam vis animæ inferior, ex qua est motus qui intenditur in corporis sensus atque appetitus rerum ad corpus pertinentium. » Circa primum duo facit : primo ostendit quod ista potentia peccandi existere poterat cum libero arbitrio ; secundo definit ipsum liberum arbitrium[4], ibi : « Liberum vero arbitrium est facultas rationis et voluntatis qua bonum eligitur, gratia assistente, vel malum eamdem desistente. »

« Est enim sensualitas », etc. Hic notificat quasdam potentias animæ. Et circa hoc duo facit : primo notificat eas ; secundo ostendit qualiter in eis potest esse peccatum, ibi : « Illud quoque prætermittendum non est », etc.

1. Al. : « quæ sunt illa » ; Parm. : « quæ fuerit illa potentia. »
2. Parm. omittit : « primum duo facit. Primo determinat veritatem ; secundo removet. »
3. Parm. : « prima », et infra : « secunda. »
4. Parm. : « quod illa potentia qua peccato resistere potuit, est liberum arbitrium. »

# QUÆSTIO PRIMA

Et prima pars cum præcedentibus est præsentis lectionis, circa quam duo quæruntur : primo de libero arbitrio ; secundo de virtutibus libero arbitrio annexis.

Circa primum quatuor quæruntur : 1º utrum liberum arbitrium sit potentia vel habitus ; 2º si est potentia, utrum sit una vel plures[1] ; 3º si est una, utrum sit distincta a ratione et voluntate ; 4º utrum homo in primo statu per liberum arbitrium peccato resistere potuit.

## *ARTICULUS PRIMUS*

### *Utrum liberum arbitrium est habitus*[2]

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod liberum arbitrium sit habitus. Primo per hoc quod dicit Bernardus, *De grat. et lib. arbit.*, cap. I, § 2, col. 402, t. II, quod liberum arbitrium est habitus animi liber sui ; et ita videtur esse habitus et non potentia.

2. Præterea, potentia non efficitur facilis ad actum nisi ex habitu. Sed liberum arbitrium dicitur in *Littera* esse facultas voluntatis et rationis. Cum igitur facultas habilitatem quamdam nominet, videtur quod liberum arbitrium sit habitus.

3. Præterea, sicut infra dicitur, philosophi definiunt liberum arbitrium liberum de voluntate judicium. Judicium autem non nominat potentiam, sed magis habitum. Ergo videtur quod non sit potentia.

4. Præterea, Augustinus dicit in *Enchir.*, cap. XXX, col. 246, t. VI, quod homo male utens libero arbitrio et se perdidit et ipsum. Sed per peccatum nulla potentia naturalis tollitur. Ergo liberum arbitrium non est potentia, sed habitus.

5. Præterea, nulla potentia recipit magis et minus. Sed liberum arbitrium intenditur et remittitur ; unde et supra, dist. VII, dictum est quod boni angeli liberum arbitrium habent tam post confirmationem quam ante. Ergo liberum arbitrium non est potentia, sed habitus.

Sed contra, omnis potentia determinatur per habitum ad aliquid unum vel simpliciter, sicut per habitum scientiæ ad

1. Parm. omittit : « vel plures. »
2. I p. *Summæ theol.*, q. LXXXIII, art. 2.

unum, vel ad minus ut magis uni[1] inhæreat, sicut opinio. Sed per liberum arbitrium homo æqualiter se habet ad utrumlibet. Ergo liberum arbitrium non est habitus.

Præterea, habitus non potest esse subjectum alterius habitus. Sed liberum arbitrium est subjectum gratiæ quæ ad ipsum comparatur sicut sessor ad equum, sicut Augustinus[2] dicit in lib. III *Hypognostic.*, cap. XI, col. 1632, t. X. Ergo liberum arbitrium non est habitus.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod circa hoc quidam dicunt liberum arbitrium, secundum quod in usum loquentium venit, nomen habitus esse, quamvis eodem nomine, et potentia, et actus significetur, sicut patet in nomine intellectus quod et potentiam, et habitum, et actum significare potest. Hunc autem habitum quem nomen liberi arbitrii designat, non dicunt esse aliquam qualitatem potentiæ supervenientem, sed ipsam habilitatem potentiæ ad actum, vel facilitatem quam habet una potentia ex adjutorio alterius : propter quod secundum eos facultas voluntatis et rationis dicitur. Sed hæc opinio non recte utitur nomine habitus, quia habitus, secundum proprietatem sui nominis, significat qualitatem quamdam quæ est principium actus, informantem et perficientem potentiam ; unde oportet, si proprie accipiatur, quod sit superveniens potentiæ, sicut perfectio perfectibili. Præterea, si consideretur ratio et voluntas, non potest esse nisi tripliciter : aut quod utrumque secundum se consideretur, et sic constat quod utrumque est potentia, et ita quodcumque eorum ponatur, liberum arbitrium erit potentia ; vel quod consideretur unum in respectu alterius, et nec sic potest dici quod unum sit habitus alterius, quia potentia non est habitus potentiæ, vel relatio unius ad alterum, nec hoc nomen habitus habere potest. Unde non videtur rationabiliter dictum quod liberum arbitrium sit habitus.

Et ideo quidam dicunt quod liberum arbitrium nominat potentiam non absolutam, sed habitualem, id est prout est per habitum quemdam perfecta, non quidem acquisitum vel infusum, sed naturalem, per quem habitum facilis est in suum actum, intantum ut dominium sui actus habere dicatur. Istud etiam non videtur conveniens : quia quod voluntas habeat dominium sui actus, ex ipsa natura potentiæ habet prout est imperans, et a nullo imperata ; unde hanc facilitatem ex se habet, et non ex aliquo alio habitu. Et præterea unus-

1. Parm. omittit : « uni. »
2. Liber *Hypognosticon* Augustino abnuitur. »

quisque habitus se habet ad actum ut quo non simpliciter efficitur actus, sed bene efficitur. Liberum autem arbitrium ad electionis actum se habet ut quo talis actus efficitur quandoque quidem bene, quandoque autem male[1], et indifferenter ; unde non videtur habitum aliquem designare, si habitus proprie accipiatur, sed illam potentiam cujus proprie actus est eligere, quia liberum arbitrium est quo eligitur bonum vel malum, ut Augustinus dicit in lib II *De actis cum Felice Manich.*, c. IV col. 538, t. VIII.

Ad primum ergo dicendum, quod Bernardus large utitur nomine habitus pro habitudine quadam : ex hoc enim liberum arbitrium in homine dicitur, quod hoc modo se habet ejus animus ut sui actus liberam potestatem habeat.

Ad secundum dicendum, quod facultas, secundum communem usum loquendi, significat potestatem qua aliquid habetur ad nutum, unde et possessiones facultates dicuntur, quia in dominio sunt possidentis ; et ideo liberum arbitrium facultas dicitur non quasi habitus quidam, sed quia actum suum in libera potestate habet ; unde et liberum nominatur.

Ad tertium dicendum, quod judicium, proprie loquendo non nominat potentiam, nec habitum, sed actum. Non autem invenitur unus habitus per quem omne judicium elicitur, cum secundum diversos habitus in diversis judicium procedat ; nisi forte dicamus habitum illum primorum principiorum quorum cognitio naturaliter est insita nobis secundum quod in omnibus judiciis dirigimur ; quem nullus liberum arbitrium diceret : quia non est proprium et proximum directivum in electionis actum. Potest autem ad unam potentiam reduci omne judicium electionis ; et ideo congruentius hoc nomine actus datur intelligi potentia quam habitus.

Ad quartum dicendum, quod homo dicitur liberum arbitrium amisisse, non quidem essentialiter, sed quia quamdam libertatem amisit quæ quidem est a peccato et a miseria, ut infra dicitur.

Ad quintum dicendum, quod omnis potentia in suo actu vigoratur aut debilitatur per habitum supervenientem, vel impedimentum adveniens ; unde liberum arbitrium non dicitur liberum quia ipsa potentia in se intendatur et remittatur, sed quia vel impeditur per corruptionem peccati, vel expeditur per habitum gratiæ et gloriæ.

1. Sic cod. ; Parm. : « quandoque bene, quandoque quidem male »

## *ARTICULUS II*

### *Utrum liberum arbitrium dicat plures potentias vel unam*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod liberum arbitrium non nominet unam potentiam, sed plures. Augustinus[1] enim dicit : « Cum de libero arbitrio loquimur, non de quadam parte animæ dicimus, sed de tota anima. » Totalitas autem animæ in pluralitate potentiarum consistit. Ergo liberum arbitrium plures potentias colligit.

2. Præterea, ratio et voluntas sunt diversæ potentiæ. Sed liberum arbitrium est facultas voluntatis[2] et rationis, ut in *Littera* dicitur. Ergo in se plures potentias colligit.

3. Præterea, potentiæ distinguuntur per actus, ut in II *De anima*, text. 33, Philosophus dicit. Sed liberum arbitrium se extendit ad actus plurium potentiarum : quia, sicut Damascenus, dicit, lib. II *Orth. fid.*, cap. XXVII, col. 959, t. I, liberum arbitrium inquirit, disponit, et sic de aliis. Ergo videtur quod plures potentias colligat.

4. Præterea, electio nihil aliud est quam duobus propositis alterum alteri præoptare. Sed hoc cuilibet potentiæ competit, cum quælibet potentia conveniens appetat, et nocivum refutet. Ergo cujuslibet potentiæ est eligere. Sed eligere assignatur proprie actus liberi arbitrii in *Littera*. Ergo videtur quod liberum arbitrium non sit determinata potentia.

5. Præterea, virtus et vitium non nisi in libero arbitrio esse potest. Invenitur autem in omnibus virtutibus animæ, quod in concupiscibili est temperantia, et in irascibili est fortitudo, et vitia opposita. Ergo videtur quod liberum arbitrium determinatam potentiam non nominet, sed plures.

Sed contra, actus determinatus est determinatæ potentiæ. Sed eligere est quidam determinatus actus qui libero arbitrio assignatur. Ergo liberum arbitrium est determinata potentia.

Præterea, nihil quod est unum simpliciter in natura, constat ex pluribus, nisi illa vel alterum eorum a sui natura transmutetur. Si ergo liberum arbitrium ex pluribus potentiis conficiatur, vel non erit aliquid unum, vel hoc erit unum cum corruptione quarumdam potentiarum animæ : quorum utrumque est inconveniens. Ergo liberum arbitrium non colligit diversas potentias.

1. Velut ex lib. V *Responsionum* ejus Albertus notat in II *Sentent.*, dist. XXV, art. 1. Sed quatuor tantum *Responsionum* libri Operibus illius inserti sunt, nec in illis occurrit. Nicolaï.

2. Al. : « voluntaria. »

Solutio. — Respondeo dicendum, quod quidam posuerunt liberum arbitrium non esse determinatam potentiam, sed colligere omnes vires rationalis animæ, sicut totum universale suas partes. Hoc autem non videtur conveniens : tum quia oporteret quod, multiplicatis potentiis, liberum arbitrium multiplicaretur secundum esse : multi enim homines sunt multa animalia, et non unum ; tum quia oporteret quod ratio liberi arbitrii in singulis potentiis salvaretur : quod non potest esse, quia actus qui libero arbitrio assignatur, non est cujuslibet potentiæ, sed alicujus determinatæ.

Et ideo alii dicunt quod liberum arbitrium colligit plures potentias, sicut totum integrale partes suas. Nec hoc iterum conveniens videtur : quia potentiæ non possunt esse partes integrales alicujus unius si accipiatur unum simpliciter ; nisi forte dicatur unum quod est aggregatione vel ordine unum. Liberum autem arbitrium non debet sic esse unum, sed simpliciter, cum sibi unus actus attribuatur.

Quidam autem dicunt quod liberum arbitrium colligit plures potentias, scilicet voluntatem et rationem, sicut habitus utriusque, propter quod facultas voluntatis et rationis dicitur. Sed etiam hoc improprie dicitur : quia si nomen habitus proprie sumatur, non potest esse immediate unus habitus duarum potentiarum, quia unus habitus ad unum actum ordinatur, qui est unius potentiæ.

Et ideo aliter est dicendum quod aliquid dicitur colligere plura dupliciter : uno modo essentialiter, sicut totum colligit partes suas ; alio modo virtualiter, sicut quando virtus plurium rerum in uno participatur. Secundum hoc ergo dico quod liberum arbitrium non colligit plures potentias essentialiter, sed virtualiter, quasi una potentia determinata. Sic enim est in potentiis animæ, quod cum omnes ab essentia animæ oriantur, quasi proprietates ab essentialibus rei, est tamen quidam ordo hujusmodi originis, ut scilicet origo unius potentiæ originem alterius præsupponat, qua mediante quodammodo ab essentia animæ procedat : quod ex actibus considerari potest. Actus enim unius potentiæ necessario actum alterius præsupponit ; sicut actus appetitivæ actum apprehensivæ : et inde est quod sicut virtus essentiæ animæ in potentia relinquitur, ita etiam virtus unius potentiæ præcedentis relinquitur in subsequenti ; et inde est quod aliqua potentia virtutes plurium potentiarum in se colligit, et sic est in libero arbitrio, quod ex actu ejus patet. Eligere enim, quod actus ejus ponitur, importat discretionem et desiderium ; unde eligere est alterum alteri præoptare. Hæc autem duo sine virtute voluntatis et rationis

perfici non possunt. Unde patet quod liberum arbitrium virtutem voluntatis et rationis colligit ; propter quod facultas utriusque dicitur.

Ad primum ergo dicendum, quod contingit aliquam potentiam esse determinatam in se, quæ tamen universale imperium super omnes actus habet, sicut patet in voluntate : unde liberum arbitrium propter hoc dicitur non pars animæ, sed tota anima, non quia non sit determinata potentia, sed quia non se extendit per imperium ad determinatos actus, sed ad omnes actus hominis qui libero arbitrio subjacent.

Ad secundum dicendum, quod liberum arbitrium dicitur facultas voluntatis et rationis non quia utramque essentialiter comprehendat, sed virtualiter, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod actus aliquis attribuitur alicui potentiæ dupliciter. Vel quia elicit ipsum sicut proprium, sicut visus videre et intellectus intelligere, et sic libero arbitrio assignatur actus ille qui est eligere. Alio modo quia imperat ipsum, et hoc modo actus omnium virium per obedientiam rationi possunt voluntati attribui quæ est motor omnium virium : et ita etiam actus diversarum virium libero arbitrio attribuuntur.

Ad quartum dicendum, quod eligere non pertinet ad omnes vires, sed ad aliquam determinate, quamvis unaquæque vis in suum conveniens tendat et contrarium refugiat : hoc enim non fit ipsa eligente, sed vel propter ordinem naturalem potentiæ ad objectum, sicut lapis naturaliter descendit et non per electionem[1], vel per electionem liberi arbitrii: quia, sicut dicit Augustinus[2], intelligentia non solum sibi intelligit, sed toti animæ, et similiter voluntas non sibi soli vult ; et similiter[3] de aliis.

Ad quintum dicendum, quod virtus et vitium dicuntur esse in aliquo dupliciter. Vel sicut in causa, et hoc modo sunt in libero arbitrio et voluntate vel quantum ad habitus sicut in acquisitis habitibus, vel saltem quantum ad actus[4]. Alio modo sunt in aliquo sicut[5] in subjecto : et hoc modo contingit in diversis potentiis animæ virtutes et vitia esse, ut supra dictum est.

1. Al. : « et non per electionem liberi arbitrii. »
2. Quod Augustini nomine subjungitur, colligi potest ex lib. *De Spiritu et anima* inter ejus Opera supposititia recensito, sed Hugonis est. Nicolaï.
3. Parm. « : sic. »
4. Parm. addit : « quantum ad infusos. »
5. Parm. omittit : « sunt in aliquo sicut. »

## *ARTICULUS III*

### *Utrum liberum arbitrium sit potentia distincta a voluntate et ratione*[1]

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod liberum arbitrium sit potentia distincta a voluntate et ratione. Actus enim cujuslibet potentiæ denominatur ab ipsa potentia, sicut velle a voluntate, et intelligere ab intellectu. Sed eligere neque a voluntate neque a ratione denominatur. Ergo cum sit actus liberi arbitrii, videtur quod liberum arbitrium sit potentia ab utraque discreta.

2. Præterea, liberum arbitrium importat judicium et libertatem. Sed utrumque istorum simul nec voluntati convenit, cujus non est judicare, nec rationi, quæ violentia argumenti cogitur. Ergo liberum arbitrium est potentia ab utraque discreta.

3. Præterea, ut Philosophus dicit in III *Ethic.*, cap. IV, voluntas est finis ; electio autem non est finis, sed eorum quæ sunt ad finem. Ergo cum eligere sit liberi arbitrii, liberum arbitrium erit alia potentia a voluntate.

4. Præterea, ut Philosophus dicit in IV *Ethic.*, cap. VI, et VI, cap. VIII, in operativis finis se habet per modum principii in speculativis. Sed non ad eamdem virtutem pertinent principia et conclusiones in speculativis : quia intellectus principiorum est, et scientia conclusionum. Ergo nec in operativis ad eamdem virtutem pertinet finis et id quod est ad finem ; et ita voluntas, cujus objectum est finis, et liberum arbitrium, quod est electivum ejus quod est ad finem, non sunt una potentia.

5. Præterea, potentia quæ habet judicium de actibus aliarum est discreta ab eis, sicut sensus communis a sensibus particularibus. Sed liberum arbitrium habet judicium de actibus omnium potentiarum, quod etiam ipsum nomen sonat, a judicando impositum, et etiam super actum ipsius voluntatis, cum philosophi liberum arbitrium definiant esse liberum de voluntate judicium. Ergo videtur quod liberum arbitrium sit potentia discreta a voluntate, et ab aliis viribus.

Sed contra, per virtutes effectivas et apprehensivas sufficienter dividuntur vires intellectivæ partis. Sed voluntas et ratio comprehendunt sufficienter apprehensionem intel-

1. I p. *Summæ theol.*, q. LXXXIII, art. 4.

lectivam et affectionem[1]. Ergo liberum arbitrium non est aliud ab utroque.

Præterea, Commentator dicit semper XI *Metaph.*, com. 36, quod substantiæ separatæ dividuntur in voluntatem et intellectum solummodo. Constat autem quod in substantiis separatis est liberum arbitrium, sicut in Deo et in angelis. Ergo liberum arbitrium non est potentia separata a voluntate et ratione vel intellectu.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod quidam dicunt liberum arbitrium esse potentiam distinctam a voluntate et ratione. Ad hoc autem ponendum diversi diversis viis moventur.

Quidam enim ponunt liberum arbitrium esse unam potentiam habentem judicium super actus omnium potentiarum : propter quod liberum arbitrium nominatur, quod judicium importat. Sed hoc non videtur : quia judicare de actibus omnium potentiarum non potest convenire alicui potentiæ quæ sit aliud quam voluntas vel ratio ; præcipue cum Anselmus dicat, *Dialog. de casu diab.*, cap. I, col. 325, t. I, quod voluntas est motor omnium virium : oportet enim ut ea quæ est liberrima super alias dominium et imperium habeat.

Alii vero alia via ad hoc moventur magis idonea, scilicet ex diversitate actuum. Vident enim eligere, quod est actus liberi arbitrii, esse aliud quam velle simpliciter, et aliud quam ratiocinari ; et ideo inducunt[2] hunc actum in quamdam potentiam a voluntate et ratione distinctam, quam liberum arbitrium nominant, quod ponunt quodammodo medium inter voluntatem et rationem, et quodammodo posterius utraque[3] ; secundum enim ordinem naturæ et dignitatis oportet quod utramque sequatur, scilicet voluntatem et rationem, cum liberum arbitrium sit ab essentia animæ procedens, præsupposita ratione et voluntate ; quod etiam ipse actus ostendit, quia eligere non est nisi prius apprehenso fine per rationem, et desiderato per voluntatem. Deficit etiam a dignitate voluntatis, cujus objectum est principale bonum, scilicet finis ; liberi autem arbitrii objectum est secundarium bonum, quod est eligibile ad finem ; sed quantum ad participationem proprietatis utriusque, naturam medii habet, ut ex ratione habeat judicium, et ex voluntate

1. Al. : « apprehensionem, et affectionem, et intellectivam. » Nicolaï : « comprehendunt sufficienter apprehensionem intellectivam. Ergo, » etc.
2. Forte « reducunt ».
3. Al. : « postremum utroque. »

desiderium, secundum quod virtutes præcedentium potentiarum in sequentibus relinquuntur, ut dictum est. Sed istud videtur extraneum, etsi probabiliter dicatur : quia philosophi qui potentias animæ subtiliter scrutati sunt, nullam potentiam in intellectiva parte præter voluntatem et rationem, sive intellectum posuerunt ; et ideo non videtur quod liberum arbitrium sit alia potentia a voluntate et ratione : quod etiam ex suo actu patet. Dicit enim Philosophus, in VI *Ethic.*, cap. II, quod electio vel est intellectus appetitivus, vel appetitus intellectivus : et hoc magis videntur sua verba sonare, quod electio sit actus appetitus voluntatis, secundum tamen quod manet in ea virtus rationis et intellectus : quod sic patet. Quandocumque[1] enim est aliquis actus alicujus potentiæ secundum quod manet in ea virtus alterius, semper ille actus illi potentiæ attribuitur qua[2] mediante producitur. Verbi gratia, intellectus principiorum est ; ratio autem proprie, ut Isaac dicit, est faciens currere causam in causatum ; unde proprie actus rationis est deducere principium in conclusionem. Hoc ergo quod est conclusiones elicere est actus rationis, secundum quod manet in ea virtus intellectus ; unde magis proprie attribuitur rationi quam intellectui. Ita etiam electionem præcedit consilium, ut in III *Ethicor.*, cap. IX, dicitur, sicut disputatio conclusionem ; est enim electio præconsiliati appetitus : et ita eligere erit principaliter actus voluntatis, non tamen absolute, sed secundum quod manet in ea virtus intellectus, vel rationis consiliantis ; unde sic consideratam voluntatem nominat liberum arbitrium, et non absolute.

Ad primum ergo dicendum, quod actus qui est absolute actus potentiæ, denominatur ab ipsa potentia ; actus vero qui est unius secundum ordinem ad aliam, non denominatur ab aliqua earum : sicut scire neque a ratione neque ab intellectu nominatur, ita etiam eligere neque a voluntate neque a ratione.

Ad secundum dicendum, quod quamvis judicium non pertineat ad voluntatem absolute, judicium tamen electionis, quæ tenet locum conclusionis, ad voluntatem pertinet, secundum quod in ea virtus rationis manet.

Ad tertium dicendum, quod unaquæque potentia definitur ex eo quod est per se objectum ejus, et formaliter. Cum autem objectum voluntatis sit bonum, propter hoc a fine

1. Al. : « quandoque. »
2. Al. : « ex qua. »

principaliter describitur, quia habet per se rationem boni. Id autem quod est ad finem, non est bonum inquantum hujusmodi absolute, sed ex ordine ad finem; sed tamen secundum hoc quod participat rationem boni, est objectum voluntatis, secundum scilicet quod in voluntate est vis[1] rationis ordinantis.

Ad quartum dicendum, quod quamvis principia et conclusiones pertineant ad diversos habitus animæ, non tamen pertinent ad diversas potentias. Vel melius dicendum quod si etiam ratio et intellectus diversæ potentiæ ponantur, non tamen propter hoc sequitur quod voluntas et liberum arbitrium sint diversæ potentiæ; nihil enim dividitur essentialiter per id quod est accidentale sibi, sed per id quod est essentiale. Conferre autem et ordinare virtuti apprehensivæ per se convenit, appetitivæ autem non nisi per accidens, secundum quod est in ea vis apprehensivæ : et ideo virtus apprehensiva convenienter dividitur in virtutem quæ absolute accipit verum, sicut est intellectus, et quæ est cum collatione, sicut est ratio; sed appetitiva non debet dividi in eam quæ accipit bonum absolute, et in eam quæ accipit bonum in ordine ad aliud, quia ille ordo non est a voluntate, sed a ratione; unde voluntas est magis ordinati vel collati quam conferens seu ordinans.

Ad quintum dicendum, quod non oportet quod judicium actus cujuslibet potentiæ pertineat ad aliam potentiam, quia sic abiretur in infinitum; sed est devenire ad summas potentias, quæ super suos actus reflectuntur, sicut est voluntas et ratio; et ideo non oportet quod sit alia potentia judicans de actu voluntatis et rationis. Judicium autem liberi arbitrii intelligitur judicium electionis; unde quod dicitur liberum de voluntate judicium, ly « de » non denotat causam materialem, quasi voluntas sit id de quo est judicium, sed originem libertatis; quia quod[2] electio sit libera, hoc est ex natura voluntatis.

## *ARTICULUS IV*

### *Utrum Adam potuerit vitare peccatum per liberum arbitrium in primo statu*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Adam in primo statu per liberum arbitrium non poterat peccatum

1. Al. : « jus. »
2. Al. deest « quod ».

vitare. Quia, sicut dicit Augustinus in lib. *De vera innocentia*, epist. CLXXXVI, § 37, col. 830, t. II, « natura humana, etsi in illa integritate in qua condita est permaneret, nullo tamen modo seipsam sine Creatore adjuvante servaret. » Sed sua conservatio erat ut sine peccato maneret. Ergo videtur quod per liberum arbitrium peccatum vitare non poterat.

2. Præterea, liberum arbitrium, ut in *Littera* dicitur, est quo malum eligitur gratia desistente. Sed Adam in primo statu gratiam non habuit ; alias proficere potuisset ad meritum vitæ. Ergo videtur quod oportebat illum malum eligere.

3. Præterea, vincenti debetur corona. Sed resistere tentationi est tentationem vincere. Si ergo per liberum arbitrium potuisset tentationi resistere, videtur quod per liberum arbitrium coronam mereri potuisset : quod falsum est, et in *Littera* negatur.

4. Præterea, vitare peccatum est quoddam laudabile. Sed opus laudabile proficit ad meritum vitæ, quia opus laudabile est actus virtutis. Si ergo peccatum vitare potuit per se, etiam potuit ad meritum vitæ proficere : quod in *Littera* negatur.

Sed contra, nulli imputandum est, si facit illud quod vitare non potest. Sed homini imputatum est ad pœnam quod peccato non resistit. Ergo peccatum vitare potuit.

Præterea, in rebus naturalibus simul datur rei generatæ forma specifica, et virtus sese conservandi in esse specifico. Sed opera Dei sunt perfectiora quam opera naturæ. Cum ergo homini rectitudinem voluntatis dederit, videtur quod dedit ei potentiam conservandi se in illa rectitudine. Sed hoc non potuit nisi peccatum vitando. Ergo videtur quod per liberum arbitrium peccatum vitare potuit.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod hoc quod aliquis non possit vitare peccatum, potest intelligi dupliciter. Uno modo ita quod ad peccatum per violentiam impellatur : et hoc omnino libertati arbitrii repugnat, quæ coactionem non patitur. Alio modo quia liberum arbitrium ad malum inclinatur vel per habitum aliquem, vel per passionem, cui liberum arbitrium succumbit. Neutro autem modo potest dici de primo homine, quod peccato resistere non posset ; quia et verum liberum arbitrium habebat, et integrum ; unde nec passiones inerant quæ ad malum impellerent, nec habitus perversus naturam corrumpens ; quæ omnia ex peccato consecuta sunt ; et ideo non solum habuit quod

peccato resistere posset, sed quod etiam illud facile potuerit; quod etiam peccatum ejus aggravavit, ut supra dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus operatur in voluntate et natura, sicut prima causa in causis secundis : et ideo sine ipso adjuvante nec lapis in esse conservaretur, nec deorsum tenderet ; similiter etiam nec humana natura sine eo vel consistere potest, vel rectum motum voluntatis habere. Non tamen propter hoc sequitur quod aliquo dono naturalibus superaddito, quod scilicet in sui conditione acceperit, indigeret, ut peccatum vitaret.

Ad secundum dicendum, quod hic est duplex opinio. Quidam enim dicunt quod homo in gratia creatus est ; et isti dicunt quod est duplex profectus : unus ad meritum, et hunc habere poterat per id quod jam acceperat, et alius ad confirmationem beatitudinis, et hunc per id quod tunc acceperat, habere non poterat. Sed supposito etiam, secundum aliam opinionem, quod gratiam gratum facientem non habuerit, adhuc non sequitur quod non potuerit peccatum vitare : cum enim dicitur, quod liberum arbitrium eligit malum, gratia desistente, non intelligitur obligatio liberi arbitrii sine gratia considerati ad malum ; sed ostenditur quod liberum arbitrium per se sine gratia potest in malum, non autem sine gratia potest in bonum meritorium.

Ad tertium dicendum, quod non cuilibet victoriæ debetur corona vitæ æternæ, sed ei quæ est gratia gratum faciente informata ; frequenter enim etiam peccatores aliter[1] tentationi resistunt, per quod tamen vitam æternam non merentur.

Ad quartum dicendum, quod non omnis actus laudabilis est virtute informatus : quia et actus qui sunt ad virtutem, vel sicut causantes acquisitam, vel sicut disponentes ad infusam, sunt laudabiles ; nec etiam actus quacumque virtute informatus est meritorius, sed ille tantum quem informat virtus gratiæ gratum facienti et charitati conjuncta.

## QUÆSTIO II

Deinde quæritur de virtutibus libero arbitrio annexis; et quæruntur quatuor : 1° de sensualitate, quid sit ; 2° de superiori et inferiori parte rationis ; 3° de synderesi ; 4° de conscientia.

1. Parm. : « alicui. »

## ARTICULUS PRIMUS

### *Utrum notificatio sensualitatis posita in Littera sit conveniens*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter notificetur in *Littera* sensualitas. Differt enim sensualitas a ratione, ut in *Littera* dicitur. Sed inferior portio rationis est quædam vis ex qua procedit appetitus rerum ad corpus pertinentium : quia temporalibus administrandis intendit, ut in *Littera* dicitur. Ergo inconvenienter per hæc sensualitas describitur.

2. Præterea, ut in *Littera* dicitur, quidquid commune cum bestiis habemus, hoc ad sensualitatem pertinet. Sed vires sensitivæ apprehensivæ nobis pecoribusque communes sunt. Ergo ad sensualitatem pertinent, sed ex apprehensivis non procedit appetitus et motus. Ergo inconvenienter per hæc sensualitas describitur.

3. Præterea, secundum Philosophum, in II *Elenc.*, cap. VII, eadem est ratio rei et unius rei. Sed sensualitas non est una vis animæ : quia si colligit apprehensivas et appetitivas, constat quod plures sunt : similiter etiam si colligit appetitivas tantum, quia appetitus sensibilis, qui nobis et pecoribus communis est, in duo dividitur, scilicet in desiderium et in animum, ut in III *De anima*, text. 32, dicitur, sive irascibilem et concupiscibilem, quod idem est. Ergo videtur quod inconvenienter dicat sensualitatem esse vim animæ quamdam.

4. Præterea, unius virtutis est unus actus. Sed ipsi sensualitati duos actus attribuit, id est appetitum et motum. Ergo inconvenienter eam describit sicut unam quamdam vim.

5. Præterea, si sensualitas est una vis, non potest esse nisi quod sit appetitus sensibilis. Sed appetitus non est ex appetitu. Ergo videtur quod inconvenienter dicat sensualitatem esse ex qua est appetitus rerum ad corpus pertinentium.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod differt sensualitas et sensibilitas : sensibilitas enim omnes vires sensitivæ partis comprehendit, tam apprehensivas de foris, quam apprehensivas de intus, quam etiam appetitivas ; sensualitas autem magis proprie illam tantum partem nominat per quam movetur animal in aliquod appetendum vel fugiendum. Sicut autem est in intelligibilibus, quod illud quod est apprehensum, non movet voluntatem nisi apprehendatur sub ratione boni vel mali, propter quod intellectus

speculativus nihil dicit de mutando et[1] fugiendo, ut in III *De anima*, text. 46, dicitur, ita etiam est in parte sensitiva, quod apprehensio sensibilis non causat motum aliquem, nisi apprehendatur sub ratione convenientis vel inconvenientis ; et ideo dicitur in II *De anima*, text. 14, quod ad ea quæ sunt in imaginatione hoc modo nos habemus ac si essemus considerantes aliqua terribilia in picturis, quæ passionem non excitarent vel timoris, vel alicujus hujusmodi. Vis autem apprehendens hujusmodi rationes convenientis et non convenientis, videtur virtus æstimativa, per quam agnus fugit lupum et sequitur matrem ; quæ hoc modo se habet ad appetitum partis sensibilis, sicut se habet intellectus practicus ad appetitum voluntatis ; unde, proprie loquendo, sensualitas incipit ex confinio æstimativæ et appetitivæ consequentis, ut hoc modo se habeat sensualitas ad partem sensitivam, sicut se habet voluntas et liberum arbitrium ad partem intellectivam. Hoc autem conveniens quod sensualitatem movet, aut ratio suæ convenientiæ, aut est apprehensa a sensu, sicut sunt delectabilia secundum singulos sensus, quæ animalia persequuntur[2] ; aut est non apprehensa a sensu, sicut inimicitiam lupi neque videndo neque audiendo ovis percipit, sed æstimando tantum : et ideo motus sensualitatis in duo tendit ; in ea scilicet quæ secundum exteriores sensus delectabilia sunt, et hoc est quod dicitur, quod ex sensualitate est motus qui intenditur in corporis sensus ; aut ad ea quæ nociva vel convenientia corpori secundum solam æstimationem cognoscuntur, et sic ex sensualitate dicitur esse appetitus rerum ad corpus pertinentium.

Ad primum ergo dicendum, quod ex ratione inferiori est etiam motus et appetitus eorum quæ ad corpus pertinent ; non tamen sicut ex proximo principio, sed sicut ex remoto, inquantum vires sensibiles per imperium movet, quæ sunt aliqualiter obedientes rationi, ut in I *Ethic.* dicitur. Vel dicendum quod ratio hujusmodi motum causat, non concernendo intentiones particulares et materiæ concretas, sicut sensualitas, sed magis universales, et a materiæ appendiciis separatas.

Ad secundum dicendum, quod ad sensualitatem aliquid pertinet dupliciter : vel sicut existens de essentia ejus, et

1. Sic cod. ; porro « mutare » idem est hic ac « derelinquere » ; Parm. : « imitando vel » ; Nicolaï : « prosequendo. »

2. Al. : « alia per se sequuntur » ; item « consequuntur ».

sic videtur tantum appetitivam partem continere ; vel sicut præambulum ad ipsum, sicut et ratio ad liberum arbitrium pertinet, ut dictum est ; et hoc modo etiam vires apprehensivæ sensitivæ pertinent ad sensualitatem, licet secundum quemdam ordinem : quia æstimativa proprie se habet ad eam sicut ratio practica ad liberum arbitrium, quæ etiam est movens ; imaginatio autem simplex et vires præcedentes se habent magis remote, sicut ratio speculativa ad voluntatem.

Ad tertium dicendum, quod sensualitas non nominat simpliciter unam potentiam, sed unam secundum genus, scilicet appetitivam sensitivam, quæ in irascibilem et concupiscibilem dividitur. Sed tamen sciendum quod ratione differunt sensualitas, et irascibilis et concupiscibilis. Cum enim, ut Dionysius dicit, VII cap. *De div. nom.*, § 3, col. 871, t. I, natura inferior[1] in sui supremo, attingat infimum superioris naturæ, natura sensitiva in aliquo sui quodammodo rationi conjungitur ; unde et quædam pars sensitiva, scilicet cogitatione[2], alio nomine ratio dicitur, propter confinium ejus ad rationem. Sic ergo dico quod irascibilis et concupiscibilis nominant appetitum sensitivum, secundum quod completus est, et per diversa distinctus, et versus rationem tendens ; unde et in homine irascibilis et concupiscibilis rationi obtemperant. Sensualitas autem nominat sensitivum appetitum, secundum quod est incompletus et indeterminatus, et magis depressus ; et ideo dicitur quod in ea non potest esse virtus, et quod est perpetuæ corruptionis ; et ex ipsa sua indeterminatione quamdam unitatem habet, ut quædam[3] vis dicatur.

Ad quartum dicendum, quod si per motum intelligatur motus progressivus exterior, non inconvenienter motus et appetitus sensualitati attribuuntur, etiamsi sit una potentia, quia sunt actus non æque primi, sed ordinem ad invicem habentes : appetitus enim interior motum exteriorem causat et sic unus mediante altero a sensualitate procedit. Si autem per motum intelligatur motus interior appetitus, tunc distinguuntur isti duo actus secundum diversa objecta, quæ tamen potentiam non diversificant secundum genus : et hoc quo modo sit, dictum est[4].

1. Al. : « nam cum inferior » ; Parm. omittit : « sui. »
2. Parm. : « cognitiva. »
3. Parm. : « quamdam. »
4. Al. : « et hoc quodammodo, sicut dictum est » ; Parm. : « quonam modo... prius. »

Ad quintum dicendum, quod appetitus est nomen potentiæ et nomen actus : unde non est inconveniens quod ex appetitu potentiæ procedat appetitus actus.

## *ARTICULUS II*

### *Utrum ratio superior et inferior sit una potentia*[1]

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod ratio superior et inferior non sit una potentia, sed diversæ. In partibus enim animæ non accipitur superius et inferius animæ secundum situm, sed secundum dignitatem. Sed inter partes animæ intellectivæ est invenire unam partem alia digniorem : quia intellectus agens est nobilior possibili ; ut in III *De anima*, text. 18 et 19, dicitur, quæ diversæ potentiæ sunt, ut supra dictum est. Ergo videtur quod id quod est superius in ratione et id quod est inferius sint diversæ potentiæ.

2. Præterea, æternum et necessarium idem esse videtur, ut[2] contingens et temporale. Sed Philosophus in VI *Ethic.*, cap. II, dicit, quod scientificum animæ circa necessaria est, ratiocinativum autem circa contingentia operata a nobis. Ergo videtur quod scientificum sit illud idem quod ratio superior, quæ æterna conspicit ; et ratiocinativum idem quod ratio inferior, quæ temporalibus inhæret, ut in *Littera* dicitur. Sed ratiocinativum et scientificum, ut ibidem dicitur, sunt diversæ potentiæ. Ergo videtur quod etiam[3] ratio superior et inferior.

3. Præterea, in superiori parte animæ est imago deitatis[4], ut in I libro dictum est. Sed superior pars animæ est superior pars rationis. Ergo in superiori ratione est imago. Sed imago colligit tres potentias, memoriam, intelligentiam et voluntatem. Ergo ratio superior et inferior non dicunt unam quamdam potentiam, sed plures.

4. Præterea, regulans et regulatum, et imperans et imperatum non possunt esse idem, sicut nec agens et patiens. Sed ratio superior se habet ad inferiorem sicut regulans ad regulatum. Ergo non possunt esse una potentia.

5. Præterea, potentiæ distinguuntur per actus. Sed offi-

1. I p. *Summæ theolog.*, q. LXXIX, art. 9.
2. Al. deest « ut ».
3. Al. omittitur « etiam ».
4. Al. : « deterioris. »

cium actum nominat, ut Tullius dicit[1]. Ergo videtur, cum ratio superior et inferior per diversa officia geminentur, quod sint diversæ potentiæ.

Sed contra, diversitas potentiarum constituit diversitatem rei. Sed in *Littera* dicitur quod cum de superiori et inferiori ratione loquimur, de una quadam re dicimus. Ergo videtur quod non sint diversæ potentiæ.

Præterea, potentia per diversos habitus non diversificatur. Sed ratio superior dicitur, prout dono sapientiæ perficitur ; inferior, prout dono scientiæ, ut in *Littera* dicitur. Ergo videtur quod superior et inferior ratio non sint diversæ potentiæ.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod ratio hic accipitur quæ hoc modo se habet ad voluntatem et liberum arbitrium, sicut se habet apprehensio sensitiva ad sensualitatem : sicut enim dictum est, nullus appetitus movetur in suum objectum nisi fiat apprehensio alicujus sub ratione boni vel mali, convenientis vel nocivi. Hanc autem rationem convenientis et boni aliter homo percipit, aliter brutum : brutum enim non conferendo, sed quodam naturali instinctu sibi conveniens vel nocivum cognoscit ; homo autem per investigationem quamdam et collationem hujusmodi rationes considerat ; et ideo vis illa per quam in hujusmodi rationum cognitionem venit consequenter ratio dicitur, quæ investigativa est et deductiva unius in alterum. Quia vero tota ratio potentiarum ex objectis sumitur, quorum speciebus informantur, inde est quod oportet in ratione quemdam gradum constituere secundum ordinem eorum quibus intendit. In rebus autem quas ratio considerat, talis invenitur distinctio et ordo, ut quædam æterna et necessaria, a temporalibus discreta, eis proponantur ; nnde et ratio ex hoc quemdam gradum consequitur quod his vel aliis intendit. Sed quia ita est in ordine rerum quod superius est directivum inferioris et causa, inde est quod per æterna in his quæ temporalia sunt diriguntur, sicut id quod uno modo se habet est mensura ejus quod multiforme est, ut ex X *Metaphys.*, text. 3 et 4, accipitur. Et secundum hoc patet quod ratio æternis dupliciter inhærere potest : vel considerando ipsa

1. Velut ex lib. *De offic.* indefinite prius indicabatur ad marginem ; sed ibi tamen lib. I, aliquanto post initium dicitur officium esse « quod cur factum sit, probabilis ratio reddi potest » ; ut ex lib. V *De finibus bonorum et malorum*, § 58 : « Quod ratione actum sit, id officium appellamus. » — Nicolaï.

in se, vel considerando ipsa secundum quod sunt regula temporalium per nos disponendorum et agendorum : et prima consideratio non exit limites speculativæ rationis ; secunda autem ad genus practicæ rationis pertinet. Unde patet quod ratio superior partim est speculativa et partim practica ; et ideo in *Littera* dicitur quod supernis conspiciendis, inquantum est speculativa, et inquantum est practica, supernis consulendis intendit. Unde ex hoc patet quod ratio superior, prout contra inferiorem dividitur, non distat ab ea sicut speculativum et practicum, quasi ad diversa objecta respiciant, de quibus fiat ratiocinatio ; sed magis distinguuntur secundum media, unde ratiocinatio sumitur ; ratio enim inferior consiliatur ad electionem tendens ex rationibus rerum temporalium, ut quod aliquid est superfluum vel diminutum, utile vel honestum, et sic de aliis conditionibus quas moralis Philosophus pertractat ; superior vero consilium sumit ex rationibus æternis et divinis, ut quia est contra præceptum Dei, vel ejus offensionem parit[1], vel aliquid hujusmodi. Diversitas autem mediorum, ex quibus ad idem genus conclusionis[2] proceditur, non potest facere diversam potentiam, sed quandoque diversum habitum ; et ideo ratio superior et inferior non distinguuntur sicut diversæ potentiæ, sed magis secundum habitum, vel quem jam actu habet, vel ad quem naturaliter ordinatur : ratio enim superior perficitur sapientia, sed inferior scientia.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio superior et inferior non differunt sicut agens et possibile ; quod sic patet. Quia, ut in *Littera* dicitur, ratio superior et inferior habent actus respectu diversorum. Agens autem et possibile semper concurrunt ad idem objectum vel medium : quia impossibile est nos in intellectivam operationem progredi sine operatione possibilis et agentis ; oportet enim ut species phantasmatum, quæ sunt objecta intellectus nostri, efficiantur in actu intelligibiles, quod ad agentem pertinet ; et intellectui conjungantur in eo receptæ, quod pertinet ad possibilem. Unde ex diversitate possibilis et agentis non sequitur diversitas superioris et inferioris rationis, sed ex diversitate medii vel objecti.

Ad secundum dicendum, quod scientificum et ratiocinativum non omnino distinguuntur sicut ratio superior et inferior : quia scientificum nullo modo ad praxim pertinet,

1. Al. : « vel ejus ostensionem pariter. »
2. Al. : « conditionis. »

sicut pertinet ratio superior, ut dictum est, inquantum scilicet æterna consulit, et præter hoc scientificum ad quædam se extendit quorum non est ratio superior, prout hic accipitur, scilicet ad res creatas necessarias : quia Philosophus scientificum animæ non tantum sapientia quæ divinorum est proprie, sed scientia et intellectu, quæ creatorum sunt, in VI *Ethic.*, cap. VI vel VII, perfici docet. Cognitio autem rerum temporalium, sive quantum ad ea quæ ad nos agenda pertinent, sive quantum ad ea quæ in his necessariis demonstrationibus considerantur, ad rationem inferiorem pertinet, qua scientia perficitur, quam Augustinus extendit tam ad speculativam quam ad practicam considerationem rerum temporalium ; unde distinctio superioris et inferioris rationis non est idem cum distinctione scientifici[1] et ratiocinativi, quamvis scientificum secundum aliquid sui, cum ratione superiori conveniat, et ratio inferior cum ratiocinativo.

Ad tertium dicendum, quod ratio superior non est omnino idem cum illa parte mentis in qua consistit imago, sed includit eam et excedit ; quod sic patet. Imago enim potissime distinguitur secundum hoc quod mens tendit in objectum quod Deus est, ut in I libro dictum est ; unde potentiæ imaginis prout ad imaginem pertinent respiciunt æterna solummodo ut objectum ; ratio autem superior considerat ea dupliciter, scilicet ut objectum, inquantum conspicit ea, et ut medium, inquantum ipsa consulit ; nihilominus tamen, etsi imago plures potentias essentialiter colligat, non oportet quod ratio superior in pluribus potentiis consistat : quia imago comprehendit et cognitivam et affectivam, sed ratio comprehendit imaginem secundum cognitivam tantum et excedit, ut dictum est : et ideo ratio superior et mens in qua est imago se habent ut excedentia et excessa ; superior enim ratio est speculativa et practica, sed mens, secundum quod in ea est imago tantum, ad speculativam pertinet, quia objectum imaginis non est aliquid operabile a nobis : et sic ratio superior excedit mentem, et exceditur a mente, inquantum mens comprehendit affectionem et cognitionem ; cum ratio cognitionem tantum importet.

Ad quartum dicendum, quod diversitas regulantis et regulati non demonstrat diversam potentiam, sed diversum habitum : unus enim habitus est regulativus alterius, sicut

1. Al. : « specifici. »

patet in scientiis speculativis quod omnes scientias sapientia, scilicet metaphysica, dirigit. Ita etiam ratio superior inferiorem dirigere dicitur.

Ad quintum dicendum, quod non quælibet diversitas actus ostendit diversitatem potentiæ ; sed quandoque etiam ostendit tantum diversitatem habitus, sicut geometrizare et syllogizare ; quandoque autem neutrum. Ista autem sic patent : quia enim substantia uniuscujusque potentiæ est, secundum quod est nata operari circa proprium objectum, ut de sensu dicit Philosophus in II *De anima*, text. 65, ideo actiones quæ differunt secundum diversa objecta, ostendunt diversitatem potentiarum : ut tamen accipiatur differentia objectorum secundum id quod ad propriam rationem objecti pertinet ; homo enim et lapis differunt genere, sed conveniunt secundum quod sunt objectum visus in colore : et ideo visio hominis et lapidis pertinent ad unam potentiam ; sed sentire sonum et colores pertinet ad diversas potentias : quia sonus et color, secundum proprias rationes, quibus ad invicem distinguuntur, sunt propria objecta sensus. Quandoque autem diversitas actuum causatur ex diversitate medii vel principii, ex quo pervenitur ad idem genus objecti : et talis diversitas actuum ostendit diversitatem habituum : diversæ enim scientiæ ex diversis principiis procedunt, etiam si easdem conclusiones[1] demonstrent, sicut astrologus et naturalis diversis mediis rotunditatem terræ ostendunt[2], ut dicitur in II *Physic.*, text. 18, Similiter etiam virtutes morales distinguuntur ex diversis finibus, qui sunt in operativis sicut principia in speculativis. Quandoque vero diversitas actuum causatur ex eo quod est accidens actionis : vel ex parte agentis, secundum quod est potentius vel infirmius in agendo, sicut hebetudo vel subtilitas ingenii, quæ differunt secundum velocitatem et tarditatem addiscendi ; vel ex parte medii, ut credere et opinari, quæ differunt secundum efficaciam et debilitatem medii ; vel ex parte objecti, sicut videre hominem et lapidem ; accidit enim colorato esse hominem aut lapidem : et talis diversitas actionum neque potentiam diversam neque diversum habitum requirit : quia illud quod est per accidens, non causat differentiam in specie. Officia autem rationis superioris et inferioris non differunt penes diversam rationem objecti, cum utrumque operabilia consideret, sed penes diversam

1. Parm. : « conditiones. »
2. Parm. : « ostendit. »

rationem medii : quia ratio inferior procedit ex rationibus temporalibus ; sed ratio superior ex rationibus æternis, et ita etiam hæc diversa officia non oportet quod diversas potentias demonstrent, sed diversos habitus, ut dictum est.

## *ARTICULUS III*

### *Utrum synderesis sit habitus vel potentia*[1]

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod synderesis sit potentia, et non habitus. Ea enim quæ veniunt in eamdem divisionem videntur esse unius rationis. Sed synderesis dividitur contra alias animæ potentias, scilicet contra rationalem, et concupiscibilem, et irascibilem, ut patet ex Glossa Hieronymi Ezech., I, col. 22, t. V *Op.* Hier. Ergo videtur quod sit potentia.

2. Præterea, Hieronymus dicit Malach., II, super illud : *Custodite spiritum vestrum*, etc., col. 1561, t. VI : « Spiritus dicitur non pars animalis, quæ non percipit ea quæ sunt Dei, sed rationalis. » Hanc autem vocat synderesim, I Ezech., col. 22, t. V. Sed rationalis pars potentiam nominat. Ergo videtur quod sit potentia.

3. Præterea, habitus non inscribitur nisi potentiæ. Sed Augustinus[2] dicit quod universalia juris præcepta scripta sunt in naturali judicatorio, quod est synderesis. Ergo cum universalium juris sit aliquis habitus[3], videtur quod synderesis, cui inscribuntur, sit potentia quædam.

4. Præterea, ex identitate actuum colligitur identitas potentiarum. Sed, ut ex inducta auctoritate patet, ad synderesim pertinet judicium. Cum ergo liberum arbitrium a judicando nominetur, videtur quod synderesis sit idem quod liberum arbitrum. Sed liberum arbitrium est potentia. Ergo et synderesis.

5. Præterea, habitus amittitur vel per oblivionem, vel alio modo. Sed synderesis semper manet, quæ etiam post mortem peccato remurmurat, cujus murmur vermis dicitur. Ergo synderesis nominat potentiam et non habitum.

Sed contra, potentia rationalis se habet ad opposita. Sed

1. I p. *Summæ theol.*, q. LXXIX, art. 12.
2. Nicolaï dicit Augustini verba ex lib. *De peccatorum meritis et remissione*, cap. XXV, col. 129, t. 10, æquivalenter colligi pose.
3. Al. : « juris sit aliquis, videtur, » etc. ; Parm. addit : « præceptorum. »

synderesis se habet determinate ad unum, quod[1] nunquam errat. Ergo videtur quod non sit potentia, sed habitus.

Præterea, opposita in idem genus reducuntur. Sed synderesi opponitur fomes : sicut enim fomes semper ad malum instigat, ita et synderesis semper in bonum tendit. Cum igitur fomes sit habitus quidam, ut in *Littera* dicitur, videtur etiam quod synderesis habitum nominet.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod, sicut est de motu rerum naturalium, quod omnis motus ab immobili movente procedit, ut dicit Augustinus, VIII *Super Genesim*, cap. xxvi, col. 391, t. III, et Philosophus probat in VII *Physicor.*, a text. 1 ad 9, et VIII, a text. 21 ad 45, et omne dissimiliter se habens ab uno eodemque modo se habente, ita etiam oportet quod sit in processu rationis ; cum enim ratio varietatem quamdam habeat, et quodammodo mobilis sit, secundum quod principia in conclusiones[2] deducit, et in conferendo decipi potest[3], oportet quod omnis ratio ab aliqua cognitione procedat, quæ uniformitatem et quietem quamdam habeat : quod non fit per discursum investigationis, sed subito intellectui offertur ; sicut enim ratio in speculativis deducitur ab aliquibus principiis per se notis quorum habitus intellectus dicitur, ita etiam oportet quod ratio practica ab aliquibus principiis per se notis deducatur ut quod est malum non esse faciendum, præceptis Dei obediendum fore, et sic de aliis : et horum quidem habitus est synderesis. Unde dico quod synderesis a ratione practica distinguitur non quidem per substantiam potentiæ, sed per habitum, qui est quodammodo innatus menti nostræ ex ipso lumine intellectus agentis, sicut et habitus principiorum speculativorum, ut omne totum est majus sua parte, et hujusmodi ; licet ad determinationem cognitionis eorum sensu et memoria indigeamus, ut in II *Poster.*, cap. ult., dicitur. Et ideo statim cognitis terminis, cognoscuntur, ut in I *Poster.*, cap. i, dicitur. Et ideo dico quod synderesis vel habitum tantum nominat, vel potentiam saltem substitutam[4] habitui sicut[5] nobis innato.

Ad primum ergo dicendum, quod synderesis dividitur contra alias potentias, non quasi diversa per substantiam

1. Parm. : « quia. »
2. Al. : « in conditiones. »
3. Parm. : « decipiatur. »
4. Parm. : « subjectam. »
5. Parm. : « sic. »

potentiæ, sed per habitum quemdam ; sicut si intellectus principiorum contra speculativam rationem divideretur.

Ad secundum dicendum, quod rationalis pars non simpliciter vocatur synderesis, sed secundum quod talem habitum concernit.

Ad tertium dicendum, quod universalia juris non inscribuntur synderesi, quasi habitus potentiæ, sed magis quasi collecta in habitu inscribuntur ipsi habitui ; sicut principia geometricalia geometriæ inscribuntur.

Ad quartum dicendum, quod judicium non eodem modo libero arbitrio et synderesi convenit : quia ad synderesim pertinet universale judicium, secundum universalia juris principia ; semper enim de conclusionibus[1] per principia judicatur ; unde in scientia resolutoria[2] judicandi ars dicitur ; sed ad liberum arbitrium pertinet judicium particulare de hoc operabili, quod est judicium electionis. Unde synderesis non est idem quod liberum arbitrium.

Ad quintum dicendum, quod habitus naturalis nunquam amittitur, sicut patet de habitu principiorum speculativorum, quem semper homo retinet ; et simile est etiam de synderesi.

## *ARTICULUS IV*

### *Utrum conscientia sit actus*[3]

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod conscientia non sit actus. Origenes enim dicit, *Sup. epist. ad Rom.*, cap. II, v. 15, col. 893, t. IV, quod conscientia est spiritus corrector et pædagogus animæ, sibi sociatus, quo separatur a malis et adhæret bonis. Sed spiritus vel nominat potentiam, vel etiam ipsam essentiam animæ. Ergo videtur quod conscientia non sit actus.

2. Præterea, conscientia, secundum quod a quibusdam describitur, est dictamen rationis, quo judicat et ligat ad faciendum et non faciendum. Sed judicium de hoc faciendo vel non faciendo, ut dictum est, pertinet ad liberum arbitrium. Ergo conscientia est liberum arbitrium. Sed liberum arbitrium non est actus. Ergo nec conscientia.

3. Præterea, in Glossa Ezech., I, dicit Hieronymus, col. 22,

1. Al. : « de conditionibus. »
2. Parm. : « et scientia resolutiva. »
3. I p. *Summæ theol.*, q. LXXIX, art. 13.

t. V, postquam de synderesi locutus est : « Hanc autem conscientiam interdum præcipitari videmus. » Ergo videtur quod conscientia sit idem quod synderesis. Sed synderesis non nominat actum, sed potentiam vel habitum. Ergo videtur quod etiam conscientia.

4. Præterea, conscientia est scientia quædam. Sed scientia nominat habitum. Ergo et conscientia.

5. Præterea, Damascenus dicit, lib. IV *Fid. orth.*, cap. XXII, col. 1199, t. I, quod conscientia est lex intellectus nostri. Sed lex intellectus est ipsa lex naturalis, quæ est habitus principiorum juris. Ergo videtur quod conscientia sit habitus, et non actus.

6. Præterea, omnis actus vel generat habitum, vel saltem ex aliquo habitu est regulatus[1]. Si igitur conscientia est actus quidam, oportet quod multiplicatis actibus generetur habitus, qui conscientia dicatur ; vel quod saltem tales actus ex habitu aliquo procedant, quod in idem redit.

Sed contra, conscientia peccatum aggravare dicitur. Sed aggravatio peccati esse non potest nisi per hoc quod contradicitur actuali rationis considerationi. Ergo videtur quod conscientia actualem rationis considerationem nominet.

Præterea, ut dictum est, conscientia a quibusdam dictamen rationis dicitur. Sed dictamen actum quemdam nominat, secundum quod ratio aliquid faciendum dijudicat. Ergo videtur quod conscientia actum nominet.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod conscientia multis modis accipitur. Quandoque enim dicitur conscientia ipsa res conscita ; et sic sumitur I Tim., I, 5 : *Charitas procedit de conscientia bona.* Glossa[2] : « Id est spes, quia ex meritis quæ conscientia tenet, motus spei insurgit. » Quandoque vero dicitur habitus, quo quis disponitur ad consciendum ; et secundum hoc ipsa lex naturalis et habitus rationis consuevit dici conscientia. Quidam etiam dicunt quod conscientia quandoque potentiam nominat ; sed hoc nimis extraneum est, et improprie dictum : quod patet, si diligenter omnes potentiæ animæ inspiciantur. Nullo autem horum modorum conscientia sumitur, secundum quod in usum loquentium venit, prout dicitur ligare vel aggravare peccatum : nullus enim ligatur ad aliquid faciendum nisi per hoc quod considerat hoc esse agendum ; unde quamdam actua-

1. Parm. : « productus. »

2. Non ita legitur in Glossa ord., apud Migne, sed tantummodo : Conscientia pro spe. » Vide col. 625, t. 2.

lem considerationem rationis, per conscientiam, communiter loquentes intelligere videntur : sed quæ sit illa actualis rationis consideratio, videndum est.

Sciendum est igitur quod, sicut in VI *Ethic.*, cap. VIII, Philosophus dicit, ratio in eligendis et fugiendis, quibusdam syllogismis utitur. In syllogismo autem est triplex consideratio, secundum tres propositiones, ex quarum duabus tertia concluditur. Ita etiam contingit in proposito, dum ratio in operandis ex universalibus principiis circa particularia judicium assumit. Et quia universalia principia juris ad synderesim pertinent, rationes autem magis appropriatæ ad opus pertinent ad habitus, quibus ratio superior et inferior distinguuntur ; synderesis in hoc syllogismo quasi majorem ministrat, cujus consideratio est actus synderesis; sed minorem ministrat ratio superior vel inferior, et ejus consideratio est ipsius actus ; sed consideratio conclusionis elicitæ, est consideratio conscientiæ. Verbi gratia, synderesis hanc proponit : Omne malum est vitandum ; ratio superior hanc assumit : Adulterium est malum, quia lege Dei prohibitum : sive ratio inferior assumeret illam, quia est malum, quia injustum, sive inhonestum ; conclusio autem, quæ est adulterium hoc esse vitandum, ad conscientiam pertinet, et indifferenter, sive sit de præsenti, vel de præterito, vel futuro : quia conscientia et factis remurmurat, et faciendis contradicit : et inde dicitur conscientia, quasi cum alio scientia, quia scientia universalis ad actum particularem applicatur ; vel etiam quia per eam aliquis sibi conscius est eorum quæ fecit vel facere intendit : et propter hoc etiam dicitur sententia vel dictamen rationis, et propter hoc etiam contingit conscientiam errare, non propter synderesis errorem, sed propter errorem rationis ; sicut patet in hæretico, cui dictat conscientia quod prius permittat se comburi quam juret : quia ratio superior perversa est in hoc quod credit juramentum simpliciter esse prohibitum. Et secundum hunc modum patet qualiter differant synderesis, lex naturalis et conscientia : quia lex naturalis nominat ipsa universalia principia juris ; synderesis vero nominat habitum eorum, seu potentiam cum habitu ; conscientia vero nominat applicationem quamdam legis naturalis ad aliquid faciendum per modum conclusionis cujusdam.

Ad primum ergo dicendum, quod spiritus quandoque sumitur pro spirituali quadam operatione, et pro spirituali dono ; et hoc modo sumitur hic spiritus, et non pro natura animæ.

Ad secundum dicendum, quod judicium ad liberum arbitrium pertinet, ad conscientiam et synderesim, sed diversimode : quia ad liberum arbitrium pertinet judicium quasi participative, quia per se voluntatis non est judicare ; unde ipsum judicium electionis liberi arbitrii est : sed judicium per se vel est in universali, et sic pertinet ad synderesim ; vel est in particulari, tamen infra limites cognitionis persistens, et pertinet ad conscientiam ; unde tam conscientia quam electio, conclusio quædam est particularis agendi[1], sed conscientia conclusio cognitiva tantum, electio conclusio affectiva : quia tales sunt conclusiones in operativis[2], ut in VI *Ethic.*, ubi supra, dicitur.

Ad tertium dicendum, quod tota virtus conclusionis ex primis principiis trahitur ; et inde est quod conscientia et synderesis frequenter pro eodem accipiuntur, et judicium utrique attribuitur, et præcipue judicium universale, quod per delectationem peccati non corrumpitur, sed magis judicium in particularibus : et ideo non dixit synderesim præcipitari, sed conscientiam.

Ad quartum dicendum, quod conscientia et actum et habitum nominare potest : est enim scire in habitu et scire in actu ; unde et conscientia diversimode accipi potest, ut dictum est.

Ad quintum dicendum, quod conscientia, secundum quod accipitur pro habitu, potest dici lex naturalis, quia ex habitu illo præcipue actus conscientiæ elicitur.

Ad sextum dicendum, quod habitus ille ex quo nascitur actus conscientiæ, non est habitus separatus ab habitu rationis et synderesi : quia non alius habitus est principiorum et conclusionum quæ eliciuntur ab eis, et præcipue earum quæ sunt circa singularia, quorum non est habitus scientiæ, nisi secundum quod continentur in principiis universalibus.

## EXPOSITIO PRIMÆ PARTIS TEXTUS

« Sed non perficere bonum[3]. » Intelligendum est de bono meritorio.

1. Parm. : « vel agendi vel fugiendi. »
2. Al. : « conditiones in operatis. »
3. Al. : « sed nunc perfice bonum. » Supple vero ex Magistri textu : « Poterat quidem per illud auxilium gratiæ creationis resistere malo, sed, » etc.

« Quia nihil in eo erat quod ad malum impelleret. » Videtur hæc causa esse insufficiens : quia in Christo etiam nihil fuit ad malum impellens, et tamen resistendo malo meruit. — Et dicendum, secundum quosdam, quod hoc intelligitur non de quolibet merito, sed de merito satisfactionis, ad quam pœna requiritur. Sed hoc non videtur esse ad propositum, quia Adam merito satisfactionis non indigebat : et ideo aliter potest dici quod ratio meriti ex duobus potest sumi : vel ex habitu informante, et sic omnis actus, vel facilis vel difficilis, gratia informatus meritorius est ; vel ex conditione actus, quæ[1] præcipue est difficultas, et hanc rationem merendi resistendo peccato non habuit.

## DIVISIO SECUNDÆ PARTIS TEXTUS

« Illud quoque prætermittendum non est quod talis nunc in unoquoque homine est ordo tentationis et progressio qualis tunc in primis præcessit parentibus. » Ostensa diversitate quadam partium animæ, hic ostendit quomodo contingat in eis peccatum esse ; et dividitur in partes tres : in prima ostendit qualiter in unaquaque parte animæ possit esse peccatum mortale et veniale ; in secunda assignat hujusmodi digressionis, quam fecit, causam, ibi : « Hæc de partibus animæ inseruimus, ut ipsius animæ natura plenius cognosceretur ; » in tertia removet quamdam dubitationem quæ posset accidere, distinguendo sensualitatis nomen, ibi : « Non est autem silentio prætereundum quod sæpe in Scriptura nomine sensualitatis, ... etiam inferior portio rationis, ... intelligitur. » Prima in duas : in prima adaptat per quamdam similitudinem processum peccati in viribus animæ peccato priorum parentum, quantum ad virum, et mulierem, et serpentem ; in secunda ostendit qualiter in singulis contingat esse peccatum, ibi : « Nunc superest ostendere quomodo per hæc tria in nobis consummetur peccatum. » Et circa hoc tria facit : primo ostendit qualiter contingat in partibus animæ peccatum mortale vel veniale esse ; secundo summatim colligit ea quæ dixerat, ibi : « Itaque ut breviter summam perstringam », etc. Tertio inducit auctoritates ad confirmandum, ibi : « Hæc autem Augustinus, in lib. XII *De Trinitate*, tradit ita. »

1. Parm. : « in quo est. »

## QUÆSTIO III

Hic quæruntur sex : 1° quis motus sit sensualitatis et rationis inferioris et superioris ; 2° utrum motus sensualitatis possit esse peccatum ; 3° utrum in ratione possit esse peccatum ; 4° utrum delectatio rationis inferioris aliquo modo possit esse peccatum mortale, si diu permaneat ; 5° utrum in ratione superiori possit esse peccatum veniale ; 6° utrum veniale per multiplicationem vel alio modo possit esse mortale.

### *ARTICULUS PRIMUS*

*Utrum motus sensualitatis et rationis superioris et inferioris, convenienter et sufficienter assignetur in Littera*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod insufficienter et inconvenienter distinguantur in *Littera* motus sensualitatis et inferioris et superioris rationis. Omnis enim virtus naturaliter in suum objectum movetur. Sed virtus generativa et nutritiva est quædam naturalis virtus. Ergo habet aliquem motum naturalem in actum generationis et comestionis : et ita, præter motum sensualitatis et rationis, oportet ponere motum naturalem.

2. Præterea, motus specificatur per terminum, et actus per objectum. Sed aliquis actus peccati est actus generativæ, et objectum alicujus actus peccati est objectum generativæ et nutritivæ. Ergo motus in istud objectum ad generativam pertinet, et non ad sensualitatem et rationem : et ita sufficienter motus animæ dividuntur.

3. Præterea, diversarum potentiarum diversa sunt delectabilia, sicut et diversæ operationes ; delectatio enim operationem sequitur, ut in X *Ethicor.*, cap. VI, dicitur. Sed sensualitas et inferior ratio sunt diversæ potentiæ. Ergo delectationem non habent circa idem ; et ita inconvenienter ratio inferior ponitur circa idem delectari in quo delectatur sensualitas.

4. Præterea, sicut supra dictum est, ratio superior et inferior non differunt per essentiam potentiæ ; sed in respectu ejusdem objecti per diversa media negotiari habent. Si ergo rationi inferiori attribuitur delectatio circa sensibilia ex hoc quod de sensibilibus negotiari habet per rationes civiles. et a rebus creatis sumptas, videtur quod etiam superiori

rationi possit aliqua delectatio circa sensibilia adscribi, ex hoc quod de eis per rationes divinas negotiatur, secundum quod intendit æternis consulendis, ut dictum est.

5. Præterea, consensus pertinet ad eum cujus est judicium. Sed ejusdem est judicare et regulare. Cum igitur ratio superior sit regula rationis inferioris, videtur quod consensus in delectationem ad rationem inferiorem non pertineat, sed ad superiorem.

6. Præterea, ejusdem potentiæ non sunt diversi actus. Sed ratio inferior est una potentia. Ergo videtur quod inconvenienter assignentur sibi duo motus, scilicet delectari et consentire in delectationem.

Sed contra est quod in *Littera* determinatur.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod motus, ut dicit Philosophus, est via in ens ; unde in partibus animæ motus proprie dicitur inclinatio ad aliquid et ideo quibus viribus inclinatio non convenit, eis proprie motus non attribuitur. Inclinatio autem est in appetitu, qui movet in aliquid agendum : et ideo actus appetitivarum virtutum motus vocantur, non autem proprie actus apprehensivarum. Est autem in nobis triplex appetitus, scilicet naturalis, sensitivus et rationalis. Naturalis quidem appetitus, puta cibi, est quem non imaginatio gignit, sed ipsa qualitatum naturalium dispositio, quibus naturales vires suas actiones exercent. Hic autem motus in nullo rationi subjacet nec obedit ; unde nec in eo peccatum esse potest : et ideo hic prætermittur. Appetitus autem sensitivus est qui ex præcedenti imaginatione vel sensu consequitur, et hic vocatur motus sensualitatis. Appetitus autem rationalis est qui consequitur apprehensionem rationis, et hic dicitur motus rationis, qui est actus voluntatis. Sed rationis apprehensio dupliciter esse potest. Una simplex et absoluta, quando scilicet statim sine discussione apprehensum dijudicat, et talem apprehensionem sequitur voluntas quæ dicitur non deliberata. Alia est inquisitiva, quando scilicet ratiocinando, bonum vel malum, conveniens vel nocivum investigat, et talem apprehensionem sequitur voluntas deliberata. Ratio ergo inferior quæ terrenis disponendis intendit, utroque modo motum voluntatis circa terrena elicere potest : vel quando subito apprehendit hoc esse conveniens vel nocivum corpori ; et tunc sequitur motus rationis inferioris, qui dicitur delectatio : quia tunc accipit illud quod corpori delectabile est ut faciendum ; vel quando inquirendo deliberat, et tunc non potest sequi appetitus ante deliberationem finitam, et

tunc consentire dicitur in delectationem. Ratio autem superior, quia per se rebus terrenis non intendit, sed solum secundum quod regulatur rationibus æternis, non sequitur ipsam aliquis motus nisi deliberatus respectu horum terrenorum : et ideo respectu eorum non attribuitur sibi delectatio, sed solum ultimus consensus, qui est consensus in executionem operis.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dictum est, motus naturalis ideo prætermittitur, quia in ipso peccatum esse non potest.

Ad secundum dicendum est, quod cum vires superiores aliquo modo ordinent inferiores circa actum generativæ et nutritivæ, contingit esse actus etiam aliarum potentiarum vel sensus, vel rationis. Verbi gratia, maturatio seminis et organizatio prolis, et hujusmodi, absolute ad generationem pertinent ; et quia generativa nullo modo rationi obedit, ideo in his actibus nullo modo contingit esse peccatum. Sed appetitus delectationis et delectatio ipsa quæ in coitu accidit, et alia hujusmodi, quæ ad virtutem sensitivam et motivam pertinent, possunt ordinari a ratione vel vitari ; unde in his peccatum est, quæ nec ad potentiam generativam[1] vel nutritivam pertinent.

Ad tertium dicendum, quod, sicut contingit idem esse apprehensum per sensum et rationem, ita etiam contingit idem esse desideratum per utrumque ; et ideo quamvis non sit eadem operatio utriusque, tamen potest esse circa idem, et per consequens etiam delectatio quæ operationem consequitur ; unde non est inconveniens, si circa idem sensus et ratio delectatur, non tamen eodem modo ; sed sensus delectatur in eo sub ratione delectabilis in sensu, ratio vero inferior secundum quod accipitur in ratione boni vel convenientis ad regimen corporis.

Ad quartum dicendum, quod, sicut dictum est, ratio superior non habet motum circa res temporales, nisi[2] deducendo ad eas per modum consilii rationes æternas ; et ideo non se habet nisi ut deliberans de eis ; et ideo sibi delectatio in his rebus non attribuitur, quæ nominat quamdam complacentiam non deliberatam, sed tantum consensus, qui deliberatiomen consequitur.

Ad quintum dicendum, quod ratio superior regulat inferiorem, et ratio inferior sensualitatem, et etiam seipsam aliquo

1. Nicolaï : « non ad nutritivam. »
2. Parm. : « sicut. »

modo dirigere potest. Quandocumque autem sunt plura principia ordinata, semper ordinatio in ultimum attribuitur primo et summo, sicut patet in artibus subalternatis : quia civilis considerat ultimum finem humanæ vitæ ; militaris autem victoriam, quæ est citra hunc finem, et sic de aliis ; et secundum hoc dico quod rationi superiori reservatur judicium respectu ultimi, quod est executio operis : et ideo attribuitur sibi consensus in opus ; rationi vero inferiori attribuitur judicium respectu aliquorum ad opus ordinatorum : et ideo attribuitur sibi consensus in delectationem. Non tamen est dubium quin etiam superior judicare possit de hoc de quo judicat inferior ; unde et consensus in delectationem superioris esse potest, si fiat inquisitio per rationes æternas.

Ad sextum dicendum, quod delectatio et consensus in delectationem non sunt diversi actus secundum genus, qui diversitatem potentiæ exigant ; sed differunt per deliberatum et non deliberatum, ut dictum est ; unde non est inconveniens, utrumque rationi inferiori attribui.

## *ARTICULUS II*

### *Utrum in sensualitate sit peccatum*[1]

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in sensualitate non possit esse peccatum. Sensualitas enim nobis pecoribusque communis est, ut supra dictum est. Sed in pecoribus non est peccatum, ut de peccato agimus. Ergo nec nobis secundum sensualitatem peccatum convenit.

2. Præterea, omne peccatum in voluntate est, secundum Augustinum, I *Retractat.*, c. xv, § 2, col. 607, t. I, et *De duab. anim.*, c. x, col. 103, t. VIII. Sed sensualitas a voluntate seclusa est, cum voluntas sit in ratione, secundum Philosophum, III *De anima*, text. 42. Ergo in sensualitate non est peccatum.

3. Præterea, virtus et vitium, cum sint contraria, sunt in eodem. Sed sensualitas, cum sit perpetuæ corruptionis, secundum statum præsentis vitæ, subjectum virtutis esse non potest. Ergo nec in ea peccatum esse poterit.

4. Præterea, nulli imputatur aliquid ad culpam quod in ejus potestate non est. Sed motus sensualitatis non est in potestate nostra, cum deliberationem rationis præcedat. Ergo non potest esse peccatum.

5. Præterea, actus proprius et naturalis alicujus non

1. I II *Summæ theol.*, q. LXXIV, art. 3.

potest esse peccatum. Sed moveri in delectabilia secundum carnem est actus proprius et naturalis sensualitatis, cum sit motus potentiæ in proprium objectum. Ergo in hoc non potest esse peccatum.

6. Præterea, peccatum post mortem etiam in anima manet. Sed sensualitas non manet : quia solus intellectus separatur, ut Philosophus dicit in II *De anima*, text. 20, et XII *Metaph.*, text. 17. Ergo in sensualitate non est peccatum.

Sed contra, Augustinus dicit quod nonnullum vitium est cum caro adversus spiritum concupiscit. Sed hoc non contingit nisi secundum inordinatos motus sensualitatis. Ergo in ea est vitium et peccatum.

Hoc etiam expresse habetur per hoc quod in *Littera* dicitur, quod si in motu sensuali tantum peccati illecebra teneatur, veniale ac levissimum peccatum est. Ergo videtur quod saltem veniale peccatum in sensualitate esse possit.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod omnes primi motus qui sensualitati adscribuntur, ut verba Augustini asserunt, peccatum sunt ; sed motus præcedentes, quos supra naturales diximus, qui imaginationem non sequuntur, sed solum naturalium qualitatum actionem, ratione peccati carent, secundum quod potest verificari quorumdam dictum, qui dicunt quod motus primo primi non sunt peccatum, sed motus secundo primi sunt peccatum ; ut per primo primos motus naturales, et per secundo primos motus sensualitatis intelligamus, in qua peccatum est, etiam sicut in subjecto : quod sic patet. Peccatum enim, ut pertinet ad præsentem considerationem, non est aliud quam inordinatus actus ad genus moris pertinens. Nullus autem motus ponitur in genere moris nisi habita comparatione ad voluntatem, quæ principium est moralium, ut ex VI *Metaph.*, text. 5, patet ; et ideo ibi incipit genus moris ubi primo dominium voluntatis invenitur. Habet autem voluntas in quibusdam dominium completum, in quibusdam vero incompletum. Completum dominium habet in illis actibus qui ex imperio voluntatis procedunt ; et hi sunt actus deliberationem sequentes, qui rationi adscribuntur. Sed incompletum dominium habet in illis actibus qui non per imperium rationis procedunt, sed tamen voluntas eos impedire poterat, ut sic quodammodo voluntati subjaceant, quantum ad hoc quod est impediri vel non impediri : et ideo inordinatio quæ in his actibus contingit, rationem peccati causat, tamen imcompleti ; et ideo in his actibus peccatum levissimum et veniale est, non autem mortale, quod est perfectum peccatum. Deformitas

autem cujuslibet actus illi potentiæ attribuitur ut subjecto quæ actus principium est : et ideo cum sensualitas sit principium horum actuum, convenienter in ea peccatum esse dicitur ut in subjecto.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis sensualitas nobis pecoribusque communis sit, tamen aliquid convenit sensualitati in nobis quod non convenit sibi in brutis, scilicet esse aliqualiter subjectam rationi, ratione cujus in sensualitate humana potest esse peccatum, non autem in sensualitate brutali.

Ad secundum dicendum, quod omne peccatum est in voluntate, non sicut in subjecto, sed sicut in causa. Sed voluntatem esse causam alicujus peccati contingit dupliciter : vel per se, ut quando actus peccati ex imperio voluntatis procedit ; vel quasi per accidens, quando non impedit quod impedire potest : sicut dicitur aliquis facere id quod non impedit, cum impedire possit ; et hoc modo est causa primorum motuum.

Ad tertium dicendum, quod electio est principale in virtute ut Philosophus in III *Ethic.*, cap. IV, dicit ; unde oportet omnem actum virtutis ex electione procedere : propter quod etiam virtutis habitus electivus dicitur in II *Ethic.*, cap. VI, vel VII in antiq. ; et ideo virtus non potest esse nisi in illis actibus qui ex imperio voluntatis procedunt, quamvis etiam sint sensitivarum partium : propter quod in irascibili et concupiscibili ponimus esse virtutem ; et similiter etiam est de eo quod perfectam rationem peccati habet, quod per se virtuti opponitur ; et ideo actus irascibilis et concupiscibilis potest esse actus virtutis, vel peccati mortalis ; sed sensualitas, ut supra dictum est, nominat partem sensitivam secundum quod magis ad carnem depressa est, prout non sequitur in operando imperium voluntatis, sed movetur proprio motu ; et ideo in ea non potest esse actus virtutis vel peccati mortalis, sed quiddam incompletum in genere moris, quod est peccatum veniale.

Ad quartum dicendum, quod motus isti quodammodo sunt in potestate nostra, et alio modo non sunt. Si enim quilibet eorum singillatim consideretur, sic in potestate nostra sunt : quia quemlibet eorum præveniendo impedire possumus. Si autem omnes simul considerentur, sic in potestate nostra non sunt : quia dum uni obviare nitimur, ex alia parte potest motus illicitus surrepere ; non enim potest esse simul intentio renitentis contra diversa in actu.

Ad quintum dicendum, quod aliquis actus potest esse

proprius sensualitatis simpliciter, qui non est proprius sensualitatis secundum quod humana est : quoniam sensualitatis humanæ est ut ejus motus non sit contra rectitudinem rationis ; unde sequitur quod aliquis actus in brutis est laudabilis, qui in homine est vituperabilis.

Ad sextum dicendum, quod quamvis potentiæ sensitivæ, secundum quorumdam opinionem, per suam essentiam non maneant post mortem, manent tamen in sua radice, scilicet in essentia animæ, a qua potentiæ fluunt : et sic manet peccatum sensualitatis in anima, secundum quod peccatum unius potentiæ in totum redundat.

## *ARTICULUS III*

### *Utrum in ratione possit esse peccatum*[1]

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod in ratione non possit esse peccatum. Ratio enim potentiam cognitivam nominat. Sed peccatum ad affectum pertinet. Ergo in ratione peccatum non est.

2. Præterea, in III *De anima*, I part., text. 157, dicit Philosophus quod intellectus semper est rectus. Sed ubi est rectitudo perpetua, ibi non potest esse peccati curvitas. Ergo in ratione, quæ ad intellectum pertinet, peccatum esse non potest.

3. Præterea, Dionysius dicit, IV cap. *De div. nom.*, § 32, col. 734, t. I, peccatum esse contra rationem. Si ergo in ratione esset peccatum, in ratione aliquid contrarium rationi existeret, quod est impossibile. Ergo et primum, scilicet in ratione peccatum esse.

4. Præterea, superior ratio habet hunc actum ut contemplandis æternis inhæreat, sicut supra dictum est. Sed ex hoc quod aliquis æternis inhæret, non peccat. Ergo in ratione, ad minus superiori, non potest esse peccatum.

5. Præterea, in partibus animæ invenitur aliqua perpetuæ corruptionis, scilicet sensualitas ; invenitur etiam aliqua in qua potest esse et peccati curvitas et virtutis rectitudo. Ergo ad perfectionem potentiarum animæ oportet esse aliquam quæ sit perpetuæ rectitudinis. Sed hoc nulli congruentius adscribitur quam superiori rationi. Ergo in ea non potest esse peccatum.

Sed contra, eligere ad rationem pertinet. Sed contingit

1. I II *Summæ theol.*, q. LXXIV, art. 5.

esse electionem rectam et non rectam. Ergo videtur quod in ratione possit esse peccatum.

Præterea, sicut se habet ratio speculativa ad scibilia ita se habet ratio practica ad operabilia. Sed in scibilibus contingit esse peccatum in ratione speculativa ex eo quod quis non recte ratiocinatur. Ergo videtur quod etiam in operabilibus contingat esse in ratione peccatum, ex eo quod non recte eligitur.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod rationis peccatum potest dici dupliciter. Uno modo ex eo quod est ipsius rationis secundum se : et sic dicimus esse in ratione peccatum, quando judicando errat, sive sit in speculativis, sive in operativis ; et hoc est peccatum in cognitione, ex eo quod male syllogizatur. Alio modo dicitur esse peccatum in ratione ex parte voluntatis, quæ per judicium rationis regulatur, ut tunc in ratione peccatum esse dicatur, quando sequitur perversa electio. Sciendum est igitur quod quidam philosophi posuerunt quod secundo modo non contingit esse in ratione peccatum nisi etiam primo modo ratio erret, dicentes omne peccatum ignorantiam esse, et scientem peccare non posse : quorum primus fuit Socrates, ut in VII *Ethic.*, c. II, dicitur, hac ratione inductus, quod non videtur conveniens ut nobilissimum, quod est scientia, ab ignobilibus passionibus vincatur ; unde si scientia esset in nobis passiones viles non sequerentur : quod quia ad sensum falsum apparet, ideo Philosophus in eodem libro ostendit quomodo contingat scientem peccare, distinguens scientiam in universali et particulari, et similiter scientiam in habitu et actu, et in habitu dupliciter : quia habitus aliquando ligatus est, ne in actionem exeat, ut in ebriis patet, quandoque autem non est ligatus. Dicit ergo quod contingit peccantem esse scientem in universali et in actu, in particulari autem non contingit esse scientem in actu, sed in habitu tantum ligato passione vel iræ vel concupiscentiæ, ne ratio in rectam electionem prorumpat, sed motum passionis sequatur, et si etiam ore quis passioni subditus ea quæ secundum rectam rationem sunt proferat in particulari, non tamen mente id tenet, sicut ebrius sapientum verba potest ore proferre quæ intellectu non capit ; et ideo cum ratio in operandis quodammodo syllogizet, invenitur judicium rationis in majori propositione quæ universalis est ; in minori autem propositione, quæ particularis est, admiscetur passio, quæ circa particulare viget ; unde sequitur corruptio rationis in conclusione electionis. Verbi gratia, si dicatur : Nulla fornicatio est committenda, in hoc judicium

rationis perfectum est. Item proponatur alia : omnis fornicatio est delectabilis. Sub quibus duabus assumatur una particularis, hæc scilicet : accedere ad hanc mulierem est fornicatio. Si ratio sit fortis ut nec etiam in particulari passione vincatur, inducet conclusionem negativam eligens fornicationem non committere. Si autem passione vincatur, eliciet conclusionem affirmativam, eligens in fornicatione delectari, et sic sumitur hic esse peccatum in ratione ; qua scilicet post rationis deliberationem, eo quod ratio in particulari corrumpitur per passionem, sequitur prava electio. Et si quidem deliberatio fiat per rationes divinas, dicetur esse peccatem in superiori ratione, ut si procedat ex hoc quod omne prohibitum lege Dei est vitandum. Si vero per rationes creatas dicitur esse peccatum in inferiori parte rationis[1], ut si procedat ex hoc quod omne id quod transcendit medium virtutis, est vitandum, vel aliquid hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio quamvis sit cognitiva potentia, tamen est directiva voluntatis ; unde non potest esse peccatum in voluntate nisi sit aliquo modo in ratione, præcipue cum voluntas non sit nisi boni, vel apparentis boni ; unde malam voluntatem aliquo modo præcedit falsa æstimatio : sed peccatum contingit esse in ratione dupliciter, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod intellectus non est idem quod ratio. Ratio enim importat quemdam discursum unius in aliud ; intellectus autem importat subitam apprehensionem alicujus rei ; et ideo intellectus proprie est principiorum, quæ statim cognitioni se offerunt, ex quibus ratio conclusiones elicit, quæ per inquisitionem innotescunt ; unde sicut in speculativis in intellectu principiorum non potest esse error, sed in deductione conclusionum ex principiis, ita etiam in operativis intellectus semper est rectus, sed ratio recta et non recta,.

Ad tertium dicendum, quod corrupta ratio non est ratio, sicut falsus syllogismus proprie non est syllogismus ; et ideo regula humanorum actuum non est ratio quælibet, sed ratio recta ; et ideo Philiosophus in III *Ethic.*, c. VI, et IX, c. IV, dicit quod homo virtuosus est mensura aliorum. Unde ex hoc non sequitur quod in ratione non sit peccatum, sed quod non sit in ratione recta.

Ad quartum dicendum, quod, sicut supra dictum est, ratio superior non tantum inhæret æternis conspiciendis per

1. Parm. : « inferiori ratione. »

contemplationem, sed etiam consulendis ad directionem operis. Contingit autem quod deductio rationis quæ est ex rationibus æternis, corrumpatur per passionem, sicut etiam illa quæ est ex civilibus rationibus. Unde in utraque peccatum esse potest.

Ad quintum dicendum, quod in anima est aliquid quod est perpetuæ rectitudinis, scilicet synderesis : quæ quidem non est ratio superior, sed se habet ad rationem superiorem sicut intellectus principiorum ad ratiocinationem de conclusionibus.

## *ARTICULUS IV*

### *Utrum in delectatione rationis inferioris possit esse peccatum mortale*[1]

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod in delectatione inferioris rationis non sit peccatum mortale. Non enim est peccare mortaliter nisi ejus cujus est advertere rationem divini præcepti, cum peccatum mortale determinetur ex eo quod est contra legem divinam. Sed advertere præceptum divinum non est inferioris rationis, sed superioris, quæ æternas rationes consulit. Ergo peccatum mortale non potest esse in ratione inferiori, sed tantum in superiori.

2. Præterea, ut communiter dicitur, nulla circumstantia peccatum aggravat in infinitum : quia quantitas quæ ex accidente relinquitur non potest esse major quam essentialis quantitas peccati. Sed delectatio rationis inferioris, si non diu teneatur, est peccatum veniale, ut in *Littera* dicitur. Ergo etiam per hoc quod diu tenetur non efficitur mortale peccatum.

3. Si dicatur, quod non dicitur diuturnâ vel morosa a mora temporis, sed ex consensu adveniente, contra. Consensus in veniale non est nisi venialis. Sed delectatio per se sumpta est veniale, ut dictum est. Ergo consensus in eam non erit mortalis.

4. Præterea, non est mortale quod non est prohibitum lege divina. Sed consentire in hujusmodi delectationes, dummodo in opus non consentiatur, non est prohibitum lege divina. Ergo non est peccatum mortale.

5. Præterea, majus est peccatum homicidii quam fornicationis. Sed si aliquis cogitet de occisionibus multorum et

1. I II *Summæ theol.*, q. LXXIV, art. 6.

in cogitatione delectetur, et in delectationem consentiat, non videtur peccare mortaliter. Ergo videtur quod nec etiam si consentiat in delectationem carnis, dummodo in actum non consentiat.

Sed contra est quod in *Littera* dicitur in pluribus locis.

Præterea, sicut vir poterat peccare mortaliter, ita et mulier in conjugio primorum parentum. Sed inferior ratio mulieris figuram exprimit. Ergo in ea mortale peccatum esse potest. Sed non secundum subitam delectationem. Ergo secundum delectationem morosam.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, delectatio rationis inferioris nihil aliud est quam complacentia voluntatis in eo quod apprehenditur conveniens per inferiorem rationem. Hæc autem delectatio, ut in *Littera* dicitur, si statim ut mentem attigerit, auctoritate viri expellatur, veniale peccatum est ; hoc enim contingit quando talis complacentia sequitur subitam rationis apprehensionem. Si vero diu teneatur, peccatum mortale est. Hæc autem diuturnitas non est ex quantitate temporis judicanda, sed magis ex deliberatione rationis. Si enim post deliberationem rationis inferioris adhuc delectatio illa placeat, morosa delectatio dicetur, et tunc erit in delectationem consensus, et tunc mortale peccatum est, ut Magister dicit, et verba Augustini sonare videntur, quamvis quidam in hoc Magistro contradicant, auctoritates Augustini exponentes. Sed opinio Magistri valde probabilior est et securior, quod sic patet. Quædam enim operationes sunt quæ ex suo genere peccata mortalia sunt, ut fornicatio, furtum, et hujusmodi ; quod autem aliquod horum peccatorum mortale non sit, non potest esse nisi per accidens, inquantum scilicet ejus subjectum peccati mortalis capax non est, ut quando est in sensualitate tantum. Philosophus autem vult, in X *Ethic.*, cap. IV, quod idem judicium est de operatione et delectatione. Unde si operatio est per se bona, et delectatio est per se bona, et e contrario. Quod ergo delectatio consequens[1] operationem quæ est per se peccatum mortale, non sit mortalis, hoc non est nisi per accidens, scilicet ex defectu subjecti ; unde quandocumque mala delectatio vel operatio reducitur ad hoc in quo potest esse perfecta ratio peccati vel virtutis, de necessitate incipit esse peccatum mortale. perfecta autem ratio virtutis vel peccati mortalis non potest esse sine electione rationis consiliantis et deliberantis ; et

1. Parm. addit : « per. »

ideo quidquid fornicationis ante hoc invenitur per accidens, peccatum mortale non est ; ubi autem ad hoc pervenitur, statim peccatum mortale esse incipit : unde etiamsi usus exteriorum membrorum et delectatio eorum esset, sine voluntate tali, peccatum non esset, sicut beata Lucia dixit : « Si invitam me violari feceris, castitas mihi duplicabitur ad coronam. » Sed consensus adveniens actui exteriori facit peccatum mortale. Similiter appetitus sensualitatis, et delectatio consequens appetitum ante consensum rationis deliberatæ, peccatum mortale non est : sed post consensum rationis deliberantis peccatum mortale incurritur.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut ratio inferior regit vires sensibiles, ita ratio superior regit inferiorem ; unde sicut in viribus sensibilibus est virtus et vitium ex hoc quod participant regimen rationis, ita etiam in inferiori ratione potest esse peccatum mortale ex hoc quod regitur a ratione superiori, cujus est advertere divina præcepta.

Ad secundum dicendum, quod, sicut dictum est, non dicitur diuturna delectatio propter moram temporis, sed ex consensu rationis deliberatæ.

Ad tertium dicendum, quod consensus in veniale quod est veniale ex genere, ut verbum otiosum, non est mortalis, sed consensus in illud veniale, quod est veniale per accidens bene potest esse mortalis : quia per talem consensum removetur illud accidens quod rationem peccati mortalis auferebat, scilicet delectationem rationis non attingere.

Ad quartum dicendum, quod etiam interior delectatio divino præcepto prohibetur, ut per hoc quod dicitur, Exod., xx 17 : *Non concupisces* rem *proximi tui.* Si tamen nullum tale præceptum esset, adhuc ratio non sequitur : quia ex hoc ipso quod aliqua operatio prohibetur, designatur esse per se mala in quocumque sit tam ipsa quam delectatio ejus, nisi per accidens prohibeatur.

Ad quintum dicendum, quod secundum diversitatem operationum est diversitas delectationum ; unde alterius naturæ est delectatio quæ sequitur operationem appetitivæ virtutis et delectatio quæ sequitur operationem cogitativæ. Sicut enim cogitatio de homicidio vel luxuria, sine appetitu aliquo, non reducitur, nisi inordinata sit, ad genus luxuriæ vel homicidii, sed ad aliud genus, quod est curiositas vel vanitas, ita etiam delectatio consequens talem cogitationem non pertinet ad genus homicidii vel fornicationis ; unde consensus in talem delectationem non est peccatum mortale, sed veniale : quia enim vanitas cogitationis

non est mortalis ex genere, etiam delectatio consequens appetitum homicidii vel fornicationis reducitur ad idem peccati genus sicut et appetitus ipse. Unde sicut in fornicatione si aliquis consentiat in delectationem quæ appetitum concupiscibilis respectu fornicationis sequitur, erit peccatum mortale, ita etiam, et multo amplius, si consentiat in delectationem quæ appetitum irascibilis respectu homicidii sequitur, erit peccatum mortale.

## *ARTICULUS V*

### *Utrum in ratione superiori possit esse peccatum veniale*[1]

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod in superiori parte rationis non possit esse peccatum veniale. Peccatum enim superioris rationis non est nisi per hoc quod deflectitur a rationibus æternis. Sed ab eis deflecti non contingit nisi per peccatum mortale. Ergo in ratione superiori non erit peccatum nisi mortale.

2. Præterea, contemptus peccatum mortale facit. Sed non potest esse quod aliquis post deliberationem in actum peccati consentiat sine contemptu. Ergo cum superior ratio sine deliberatione non peccet, videtur quod in ipsa nunquam sit nisi mortale peccatum.

3. Præterea, consensus in actum peccati mortalis semper est mortale peccatum. Sed motus superioris partis rationis dicitur esse consensus in actum. Ergo ad minus in genere mortalis peccati superior ratio nunquam venialiter peccat.

4. Præterea, in partibus animæ invenitur aliquid in quo non potest esse nisi veniale peccatum, scilicet sensualitas; invenitur etiam aliquid in quo potest esse et veniale et mortale, scilicet inferior ratio. Ergo ad completionem partium animæ oportet esse aliud in quo non possit esse nisi peccatum mortale. Hoc autem non est synderesis, quia in ipsa non est peccatum. Ergo relinquitur quod ipsa sit superior ratio.

5. Præterea, peccatum veniale ex corruptione carnis oritur, quia, sicut supra probatum est, Adam in primo statu venialiter peccare non poterat. Sed superior ratio est in summo remotionis a carne. Ergo in ipsa peccatum veniale esse non potest.

Sed contra, consensus in actum venialis peccati non est

1. I II *Summæ theol.*, q. LXXIV, art. 9.

gravior quam ipse actus. Sed quidam actus sunt venialia peccata, ut loqui otiosa, et hujusmodi. Ergo consensus in hujusmodi est etiam veniale. Sed consensus in actum pertinet ad superiorem rationem. Ergo in ipsa potest esse peccatum veniale.

Præterea, sicut aliorum peccatorum contingit esse aliquos motus subitaneos ex surreptione, ita etiam et infidelitatis. Sed non est dicendum tales motus esse peccata mortalia. Cum ergo non sint motus nisi superioris partis rationis, cujus est divina conspicere, videtur quod in ipsa veniale peccatum esse possit.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod aliquem motum esse veniale peccatum contingit ex duobus : aut ex ipso genere actus, quod veniale est, sicut verba otiosa ; aut ex parte ejus cujus est motus, inquantum videlicet motus ille electionem præcedit, in qua principalitas virtutis et vitii consistit. Sciendum est igitur quod unaquæque potentia quam aliquo modo possibile est elevari ad illud quod est supra se, potest habere aliquem subitum motum in id quod sibi secundum se convenit, et alium motum habere potest in id quod sibi convenit ratione ejus quod est elevata in aliquid superius, sicut in appetitu sensibili patet : nam ipse subitum motum habet in id quod est conveniens secundum sensum ; inquantum autem est regulatus ratione, et perfectus habitu virtutis, habet motum post deliberationem in id quod est secundum rationem conveniens. Sicut autem appetitus sensibilis elevatur per regimen rationis in id quod est supra se, ita etiam ratio superior elevatur per lumen fidei in id quod est supra naturalem suam cognitionem ; et ideo subitus motus apprehensionis superioris rationis est secundum naturalem suam cognitionem, qui, si in aliquo fidei obviet, erit motus infidelitatis ex surreptione ; et ita propter defectum deliberationis erit veniale peccatum. Secundum hoc ergo distinguendum est : quia aut motus superioris rationis est in id quod est veniale ex genere, et sic etiam motus ejus venialis erit ; aut est in id quod est mortale ex genere, et hoc contingit dupliciter : quia vel illud est proprium objectum ejus, et sic habet circa illa duos motus : unum subitum, qui præcedit deliberationem, et hoc erit veniale peccatum ; alium deliberatum, et hoc erit mortale, ut in motibus infidelitatis patet ; aut est objectum inferioris potentiæ sicut sensualitatis, ut patet in delectabilibus secundum carnem ; et sic superior ratio non habet motum in illud, nisi consultationis, quasi ministrans medium, quo de

illa re syllogizari potest ; et ita circa illud non habet motum nisi deliberatum : et ideo in talibus motus superioris rationis semper est mortale peccatum ; aliis autem duobus modis in ea contingit veniale peccatum esse.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum superioris rationis est per hoc quod deflectitur aliquo modo a rationibus æternis ; sed hoc contingit dupliciter : vel simpliciter, sicut in mortali peccato, per quod deflectitur quis a lege Dei actu et habitu, non tantum faciens præter eam, sed contra eam ; vel secundum quid, sicut in veniali peccato, quo quis relinquit legem Dei actu, sed non habitu, non contra eam, sed præter eam faciens.

Ad secundum dicendum, quod deliberatus consensus in veniale non semper procedit ex tali contemptu, ut mortale peccatum faciat. Quando enim hoc modo in veniale consentitur ut si esset contra legem Dei, nullo modo fieret ; manet intra limites venialis peccati, etiamsi advertatur esse veniale peccatum. Si autem hoc modo in ipsum consentiatur ut etiam si prohibitum esset præcepto, nihilominus fieret ; talis consensus in veniale ex genere etiam mortalis esset[1].

Ad tertium dicendum, quod in illud mortale quod pertinet ad objectum inferioris potentiæ, non habet superior ratio alium motum nisi consensum deliberatum, eo quod ad ipsam non pertinet secundum se considerare convenientia corpori, sed solum consiliari de his : et ideo in talibus non peccat nisi mortaliter. Secus autem est in illis mortalibus quæ circa proprium objectum committuntur, ut supra dictum est.

Ad quartum dicendum, quod hoc quod sensualitas non peccat nisi venialiter, est ex imperfectione ejus ; sed peccatum veniale non tantum causatur ex imperfectione agentis, sed etiam ex ipse genere actus ; et ideo non oportet, quantumcumque potentia sit perfecta[2], quod motus ejus non possit esse venialis ; sequeretur autem, si tantum ex imperfectione agentis veniale causaretur : sic enim per oppositum imperfecto perfectissimum responderet.

Ad quintum dicendum, quod veniale peccatum non est ex corruptione carnis sicut ex causa proxima, sed sicut ex causa prima : quia per hoc quod caro corrupta traducitur, omnes animæ potentiæ quodammodo corrumpuntur, et ita corruptio redundat in ipsam rationem superiorem, quamvis a carne sit remotissima.

1. Nicolaï : « in veniale (etiam ex genere) mortalis esset. »
2. Al. : « quod potentia quantumcumque sit perfecta. »

## *ARTICULUS VI*

### *Utrum peccatum veniale possit fieri mortale*[1]

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod veniale possit fieri mortale. Ita enim dicit Augustinus, *Super I can. Joan.*, cap. I, tract. I, 6, col. 1982, t. III, de venialibus loquens : « Ista levia noli negligere, si contemnis quando ponderas[2] expavesce quando numeras ; levia multa facient unum grande ; multæ guttæ implent fluvium ; multa grana faciunt massam. » Sed grande non dicitur nisi peccatum mortale. Ergo ex multis venialibus fit unum mortale.

2. Item, Augustinus in lib. *De decem chordis*, cap. XI col. 88, t. V : « Nolite contemnere venialia, quia minima sunt ; sed timete, quia plura sunt : plerumque enim bestiæ minutæ multæ necant. Si projiciatur quisque in locum pulicibus plenum, numquid non moritur ibi ? Et minutissima sunt grana arenæ, sed si arena amplius in navim mittatur, mergit illam, ut pereat. Quam minutæ sunt guttæ pluviæ, nonne pluviæ implent flumina et domos dejiciunt ? » Timenda est ergo ruina multitudinis, etsi non magnitudinis.

3. Præterea, omne finitum omni finito proportionabile est. Sed complacentia qua aliquis in peccato mortali ad bonum commutabile convertitur, finita est. Ergo proportionalis est complacentiæ qua aliquis in peccato veniali convertitur ad commutabile bonum. Ergo multiplicatum veniale, unum mortale facit.

4. Præterea, delectatio ante deliberationem rationis est veniale peccatum. Sed post consensum deliberatum efficitur mortalis. Ergo veniale peccatum potest fieri mortale.

5. Præterea, ut in V *Physic.*, text. 39, dicitur, motus est unus, qui est continuus. Sed contingit aliquem motum inordinatum continuum in prima parte sui non in contemptum Dei fieri, et sic est venialis ; et postmodum in contemptum Dei, et sic erit mortalis. Ergo illud quod prius fuit veniale, potest fieri mortale.

6. Præterea, dispositio fit habitus , ut in *Prædicamentis*, cap. « De qual., » Philosophus dicit. Sed veniale est dispositio ad mortale. Ergo veniale potest fieri mortale.

7. Præterea, eadem est distantia mortalis ad veniale, et venialis ad mortale. Sed mortale per confessionem fit

1. I II *Summæ theol.*, q. LXXXVIII, art. 4.
2. Migne : « appendis. »

veniale, ut Ambrosius dicit in lib. I *De interpellat. Job*, c. VI, col. 843, t. I, et XIV *De paradiso*, § 71, col. 327, t. I. Ergo et veniale potest fieri aliquo modo mortale.

8. Ad hoc etiam est quod in *Littera* dicitur, quod quædam non damnant nisi sæpius fiant, vel facienda decernantur, ut de otioso verbo, et hujusmodi. Sed damnatio non est nisi per peccatum mortale. Ergo si verbum otiosum sæpius iteretur, erit peccatum mortale.

Sed contra, eorum quæ in infinitum distant, unum non potest in aliud transmutari. Sed mortale et veniale in infinitum distant; quod eorum pœna ostendit, quia veniali debetur pœna temporalis, et mortali æterna. Ergo veniale non potest fieri mortale.

Præterea, iteratio actus non diversificat speciem. Sed veniale et mortale diversa genera peccatorum sunt. Ergo per hoc quod veniale multiplicatur, non fiet mortale.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod cum quæritur, an veniale possit fieri mortale, tripliciter potest intelligi. Aut ita quod unus et idem numero actus quandoque sit veniale, et postmodum fiat mortale[1]; et hoc esse non potest, quia unus actus non est nisi semel : ex quo enim semel transit, iterum resumi non potest idem numero ; et ideo si semel fuit veniale, nunquam erit mortale. Vel ita quod aliquis actus qui ex genere suo venialis est, aliquo modo mortalis fiat ; et hoc possibile est, si tantum placeat, ut finis in eo constituatur : cum enim impossibile sit esse duos fines ultimos, quandocumque ponitur aliquod bonum commutabile finis ultimus vitæ, oportet quod Deus non pro fine habeatur ; et cum finis semper maxime sit dilectus, oportet quod illud in quo finis constituitur, supra Deum diligatur ; quod constat peccatum mortale esse. Hujusmodi autem complacentiæ expressissimum signum est, quando aliquis alicui rei etiam non prohibitæ tantum adhæret ut sentiat[2], si etiam esset prohibita, illam[3] se non relicturum ; ut præcipue patet in quibusdam ebriosis, qui totam vitam suam in vino posuerunt, et histrionibus, qui verba otiosa sectantur. Alio modo potest intelligi ut multa venialia pertingant ad quantitatem peccati mortalis ; et hoc quidem per se loquendo est impossibile : quia reatus et macula mortalis peccati in infinitum distat ab ea quæ est venialis, cum peccatum mortale privet

1. Supple « peccatum ».
2. Parm. : « consentiat. »
3. Al. : « prohibitum, illud », etc.

infinitum bonum, quod est bonum increatum ; per veniale autem peccatum tollatur aliquod causatum, ut fervor charitatis. Distantia autem privationum mensuratur ex his quæ privantur. Uni etiam eorum debetur pœna æterna, et alteri temporalis. Sed per accidens possibile est : cum enim veniale sit dispositio ad mortale, ex hoc quod aliquis frequenter venialiter peccat, fit in eo etiam pronitas ad peccandum mortaliter ; quanto enim magis consuescit in aliquo opere, tanto magis sibi placet illud : quia signum habitus est delectatio operis, ut in II *Ethicorum*, cap. III, dicitur. Hoc tamen non de necessitate contingit : quantumcumque enim excrescat pronitas ad peccandum per iterationem venialium, semper tamen manet libertas in voluntate, ne in peccatum mortale delabatur.

Et sic patet responsio ad duas primas auctoritates. Non enim intelligitur quod multa venialia faciant unum mortale per se, sed per accidens, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod non oportet omnium finitorum accipere proportionem aliquam ; sicut lineæ et numeri nulla est proportio ; quia, ut in V *Euclidis* dicitur, proportio est certitudo mensurationis duarum quantitatum ejusdem generis ; et ita quamvis complacentia mortalis sit finita, non tamen oportet ut sit proportionata complacentiæ venialis, quia est alterius rationis ; alia enim ratione placet finis, et alia quæ sunt ad finem quantumcumque placeant ea quæ sunt ad finem[1], semper enim plus placet finis ; unde quantumcumque multiplicetur complacentia venialis, non adæquabit complacentiam mortalis. Vel dicendum quod complacentia mortalis peccati potest considerari dupliciter. Vel ex parte ejus cui placet, et sic finita est : quia ex potentia finita non potest procedere actus infinitus. Vel ex parte ejus quod placet, et sic infinita est : quia placet ut finis, et finis[2] desideratur ut infinitum bonum, quia propter finem ultimum omnia desiderantur.

Ad quartum dicendum, quod motus delectationis qui est in sensualitate, nullo modo fit mortalis ; sed consensus rationis adveniens, qui est aliud, cum diversarum potentiarum non sit unus actus numero ; unde non sequitur quod actus qui prius fuit venialis, postea sit mortalis.

Ad quintum dicendum, quod ille actus continuus quamvis

1. Parm omittit : « quantumcumque placeant ea quæ sunt ad finem. »

2. Parm. : « qui. »

sit unus secundum esse naturæ consideratus, tamen non est unus consideratus in esse morali, immo pro duobus actibus computatur.

Ad sextum dicendum, quod dispositio proprie dicitur illud quod se habet ut incompletum in motu ad perfectum, quod est terminus motus; sicut qui addiscit, habet dispositionem scientiæ, qua perficitur in termino motus disciplinæ. Contingit autem terminum motus esse duplicem : quia vel ejusdem generis, vel alterius. Verbi gratia, alterationis terminus est qualitas sicut ejusdem generis ; sed forma substantialis sicut alterius generis. Si ergo dispositio comparatur ad id quod est terminus motus ejusdem generis, sic constat quod dispositio potest fieri illud ad quod disponit, sicut calor imperfectus fit calor perfectus ; si autem accipiatur terminus motus alterius generis, hoc nunquam contingit, sicut calor imperfectus quantumcumque excrescat, nunquam fit forma substantialis ignis. Dico ergo quod veniale non est dispositio ad mortale sicut ad terminum ejusdem generis, sed alterius ; et ideo veniale nunquam fit mortale.

Ad septimum dicendum, quod est æquivocatio in veniali ; cum enim dicitur quod culpa mortalis per confessionem fit venialis, non intelligitur de veniali ex genere, secundum quod hic de veniali loquimur, sed intelligitur de veniali ex eventu ; quod quidem dicitur veniale per quamdam similitudinem ad veniale, quia scilicet manet reatus ad pœnam temporalem prò culpa mortali, quam confessio delevit ; non ita quod culpa in culpam mutetur.

Ad octavum dicendum, quod hoc quod dicit Magister intelligendum est non per se, sed per occasionem, inquantum scilicet venialia frequenter occasionaliter in mortale inducunt, inquantum faciunt pronitatem ad illud.

## EXPOSITIO SECUNDÆ PARTIS TEXTUS

« Et ideo de talibus cogitationibus venia petenda est. » Videtur hoc esse contra illud quod prius determinatum est. Quia percussio pectoris et *Pater noster* valent ad dimissionem peccati venialis, et est satisfactio propria venialium. Ergo videtur quod morosa delectatio, de qua hic loquitur, sit veniale peccatum. — Et dicendum quod quamvis hujusmodi sit sufficiens satisfactio pro veniali peccato, et non pro mortali, tamen etiam ad dimissionem peccati mortalis valent ; unde, etiam pro mortalibus *Pater noster* dicere debemus et pectus tundere.

« Non enim ratio nostra deduci ad consensum peccati potest, nisi cum delectatio mota fuerit. » Videtur hoc esse falsum : quia quædam peccata spiritualia sunt, in quibus non est aliqua carnis delectatio. — Sed dicendum quod hoc intelligitur in genere peccatorum carnalium, quorum appetitus ad sensualitatem pertinet.

« Non est autem silentio prætereundum, quod sæpe in Scriptura nomine sensualitatis, ...etiam inferior portio rationis, ...... intelligitur. » Hic per scripturas, non canonem Bibliæ, sed dicta sanctorum significat. Ratio autem dicti est propter convenientiam sensualitatis et inferioris rationis : quia utraque attendit ea quæ ad corpus pertinent, licet ratio inferior sub rationibus universalibus, et sensualitas sub rationibus particularibus et materiæ concretis.

# DISTINCTIO XXV

*Redit ad liberi arbitrii considerationem*

Jam vero ad propositum redeamus, scilicet ad liberi arbitrii tractatum, quod philosophi definientes dixerunt liberum de voluntate judicium : quia potestas ipsa, et habilitas voluntatis et rationis quam supra diximus esse liberum arbitrium, libera est ad utrumlibet : quia libere potest moveri ad hoc, vel ad illud. Liberum ergo dicitur arbitrium quantum ad voluntatem : quia voluntarie moveri et spontaneo appetitu ferri ad ea potest quæ bona vel mala judicat vel judicare velit[1].

*Quod liberum arbitrium non pertinet nisi ad futurum nec ad omne futurum*

Hoc autem sciendum est quod liberum arbitrium ad præsens vel ad præteritum non refertur, sed ad futura contingentia. Quod enim in præsenti est, determinatum est, nec in potestate nostra est ut tunc sit vel non sit, quando est. Potest enim non esse, vel aliud esse postea ; sed non potest non esse dum est, vel aliud esse dum est id quod est[2]. Sed in futuro an hoc sit vel illud, ad potestatem liberi arbitrii spectat. Nec tamen omnia futura sub potestate liberi arbitrii veniunt, sed ea tantum quæ per liberum arbitrium possunt fieri vel non fieri. Si quis enim tale quid velit, ac disponat facere quod in ejus nullatenus sit potestate, vel quod sine ipsius dispositione æque fieret, ipse in hoc liberum arbitrium non habet.

*Quod supraposita descriptio liberi arbitrii non convenit Deo, nec his qui glorificati sunt*

Et quidem secundum prædictam assignationem, in his tantum videtur esse liberum arbitrium qui voluntatem mutare et in contraria possunt deflectere : in quorum scilicet potestate est eligere bonum vel malum ; et utrumlibet secundum electionem facere vel dimittere, secundum quod nec in Deo, nec in his omnibus[3] qui tanta beatitudinis gratia sunt roborati ut jam peccare nequeant, liberum arbitrium esse nequit. Sed quod Deus liberum arbitrium habeat, Augustinus docet in

1. Al. : « valet. »
2. Al. : « id est quod est. »
3. Al. : « hominibus. »

lib. XXII *De civitate Dei*, cap. ult., § 3, col. 802, t. VII, ita inquiens : « Certe Deus ipse numquid, quoniam peccare non potest, ideo liberum arbitrium habere negandus est ? » Ambrosius quoque in lib. II *De fide*, cap. VI, col. 592, t. III, ait : « Paulus dicit, I Corinth., XII, quia *omnia operatur unus atque idem Spiritus, dividens singulis prout vult*, id est pro liberæ voluntatis arbitrio, non pro necessitatis obsequio. »

### *Qualiter in Deo accipitur liberum arbitrium*

Sed aliter accipitur liberum arbitrium in Creatore quam in creaturis. Deo etenim liberum arbitrium dicitur ejus sapientissima et omnipotens voluntas, quæ non necessitate, sed libera voluntate omnia facit prout vult. Ideoque Hieronymus attendens non ita esse liberum arbitrium in Deo sicut est in creaturis, ab ipso videtur excludere liberum arbitrium, in homilia quadam de prodigo filio, *Ep.* XXI *ad Damasum*, § 40, col. 393, t. I, dicens : « Solus Deus est in quem peccatum non cadit, nec cadere potest, cætera cum sint liberi arbitrii in utramque partem, flecti possunt. » Dum ait cætera, indicat liberum arbitrium sicut est in cæteris non ita esse in Deo.

### *Quod angeli et sancti, qui jam beati sunt, libero arbitrio non carent*

Angeli vero et sancti qui jam cum Domino feliciter vivunt atque in gratia beatitudinis confirmati sunt, ut ad malum flecti nec velint nec possint, libero arbitrio non carent. Unde Augustinus, in lib. XXII *De civitate Dei*, cap. XXX, § 3, col. 802, t. VII, ait : « Sicut prima immortalitas fuit quam peccando Adam perdidit, posse non mori, ita primum liberum arbitrium, posse non peccare, novissimum non posse peccare. » Idem in *Enchir.*, cap. CV, col. 281, t. VI : « Sic oportebat prius hominem fieri ut bene velle posset et male ; postea vero sic erit ut male velle non possit ; nec ideo carebit libero arbitrio. Multo quippe liberius erit arbitrium quod omnino non poterit servire peccato : neque aut voluntas non est, aut libera dicenda non est, qua sic beati esse volumus ut esse miseri non solum nolimus, sed nequaquam velle prorsus possimus. Sicut ergo anima nostra etiam nunc habet nolle infelicitatem, ita nolle iniquitatem semper habitura est. Sed ordo servandus fuit quo Deus voluit ostendere quam bonum sit animal rationale quod etiam peccare possit, quamvis sit melius quod peccare non possit. » Ecce his verbis evidenter astruitur quod post beatitudinis confirmationem erit in homine liberum arbitrium quo peccare non poterit, et nunc in angelis est et in sanctis qui cum Domino sunt, et tanto utique liberius, quanto a peccato immunius et ad bonum pronius. Quo enim quisque ab illa servitute peccati,

de qua scriptum est, Joan., cap. VIII, 34 : *Qui facit peccatum servus est peccati*, longius absistit, tanto in eligendo bonum liberius habet judicium. Unde si diligenter inspiciatur, liberum videbitur dici arbitrium, quia sine coactione et necessitate valet appetere vel eligere quod ex ratione decreverit.

*De libertatis arbitrii differentia secundum diversa tempora*

Ex prædictis perspicuum fit quod major fuit libertas arbitrii prima quam secunda, et tertia multo major quam secunda, vel prima. Prima enim libertas arbitrii fuit in qua poterat peccare et non peccare. Ultima vero erit in qua poterit non peccare et non poterit peccare. Media vero in qua potest peccare et non potest non peccare, ante reparationem etiam mortaliter, post reparationem vero saltem venialiter.

*De quatuor statibus liberi arbitrii in homine*

Et possunt notari in homine quatuor status liberi arbitrii : ante peccatum enim ad bonum nil impediebat, ad malum nil impellebat ; non habuit infirmitatem ut malum, et habuit adjutorium ad bonum. Tunc sine errore ratio judicare, et voluntas sine difficultate bonum appetere poterat. Post peccatum vero ante reparationem gratiæ premitur a concupiscentia, et vincitur, et habet infirmitatem in malo, sed non habet gratiam in bono ; et ideo potest peccare, et non potest non peccare, etiam damnabiliter. Post reparationem vero, ante confirmationem, premitur a concupiscentia, sed non vincitur : et habet quidem infirmitatem in malo, sed gratiam in bono ut possit peccare propter libertatem et infirmitatem, et possit non peccare ad mortem, propter libertatem et gratiam adjuvantem. Nondum tamen habet posse omnino non peccare, vel non posse peccare, propter infirmitatem nondum perfecte absorptam, et propter gratiam nondum plene consummatam. Post confirmationem vero infirmitate penitus consumpta, et gratia consummata, nec vinci poterit, nec premi ; et tunc habebit non posse peccare.

*De corruptione liberi arbitrii per peccatum*

Unde manifestum est quod præter alias pænalitates pro peccato illo incurrit homo pænam, in corruptione et depressione liberi arbitrii ; per illud namque peccatum naturalia bona corrupta sunt in homine, et gratuita detracta ; hic est enim ille qui a latronibus vulneratus est, et spoliatus : vulneratus quidem in naturalibus bonis, quibus non est privatus, alioquin non posset fieri reparatio, spoliatus vero gratuitis, quæ per gratiam naturalibus addita fuerant. Hæc sunt data optima et dona perfecta, Jac., I, quorum alia sunt corrupta per pecca-

tum, idest naturalia, ut ingenium, memoria, intellectus; alia subtracta, id est gratuita : quanquam et naturalia ex gratia sint, ad generalem quippe Dei gratiam pertinent. Sæpe tamen hujusmodi distinctio fit cum gratiæ vocabulum ad speciem, non ad genus refertur. Corrupta est ergo per peccatum libertas arbitrii et ex parte perdita. Unde Augustinus, in *Enchir.*, cap. xxx, col. 246, t. VI : « Libero arbitrio male utens homo et se perdidit et ipsum. Cum enim libero arbitrio peccaretur, victore peccato amissum est et liberum arbitrium. *A quo enim quis devictus est, huic servus addictus est.* » Ecce liberum arbitrium dicit hominem amississe, non quia post peccatum non habuit liberum arbitrium, sed quia libertatem arbitrii perdidit, non quidem omnem, sed libertatem a miseria et a peccato.

### *De tribus modis libertatis arbitrii*

Est namque libertas arbitrii triplex : scilicet a necessitate, a peccato et a miseria. A necessitate et ante peccatum et post æque liberum est arbitrium. Sicut enim tunc cogi non poterat, ita nec modo. Ideoque voluntas merito apud Deum judicatur, quæ semper a necessitate libera est, et nunquam cogi potest. Ubi necessitas, ibi non est libertas. Ubi non est libertas, nec voluntas, et ideo nec meritum. Hæc libertas in omnibus est, tam in bonis, quam in malis. Est et alia libertas, a peccato scilicet, de qua dicit Apostolus, II Corinth., III, 17 : *Ubi Spiritus Domini, ibi libertas ;* et Veritas in Evangelio Joan., VIII, 36 : *Si Filius vos liberaverit, vere liberi eritis.* Hæc libertas a servitute peccati liberat, et servos justitiæ facit, sicut e converso servitus peccati liberos justitiæ facit. Unde Apostolus, Rom., VI, 18 : *Liberati a peccato servi facti estis justitiæ ;* item, 20 : *Cum servi essetis peccati, liberi fuistis justitiæ.* Hanc libertatem homo peccando amisit. Ideoque Augustinus dicit in *Enchirid.*, cap. xxx, ubi supra, quod homo, male utens libero arbitrio, et se perdidit et ipsum : quia perdita est per peccatum libertas non a necessitate, sed a peccato : *Qui* enim *facit peccatum servus est peccati.* Joan., VIII, 34. Istam libertatem quæ est a peccato. illi soli nunc habent quos Filius per gratiam liberat et reparat, non ita quod penitus sint sine peccato in hac mortali carne, sed ut peccatum in eis non dominetur neque regnet. Et hæc est vera et bona libertas, quæ bonam parit servitutem, scilicet justitiæ. Unde Augustinus in *Enrichid.*, ut supra : « Ad justitiam faciendam non erit aliquis liber, nisi a peccato liberatus, esse justitiæ cœperit servus ; et ipsa est vera libertas, propter recte facti lætitiam, simul et pia servitus propter præceptum », id est obedientiam. Est alia libertas non vera, malæ servituti adjuncta, quæ est ad malum faciendum, ubi ratio dissentit a voluntate, judicans non esse faciendum, quod voluntas appetit. Ad bonum vero faciendum concordat ratio voluntati, et ideo ibi vera libertas est et pia.

De libertate autem ad malum et servitute mala, ait Augustinus in *Enrichid.* : « Servi, addicti peccato scilicet, quæ potest esse libertas nisi quando eum peccare delectat ? Liberaliter enim servit qui sui domini voluntatem libenter facit, ac per hoc ad peccandum liber est qui peccati servus est. »

### *Quæstio de libertate ad malum, an sit ipsa libertas liberi arbitrii, an alia*

Hic quæri potest utrum hæc libertas qua quis liber est ad malum sit libertas arbitrii. Si enim libertas arbitrii est, bonum quidem est, quia libertas àrbitrii bonum naturale est. Quibusdam videtur quod sit ipsa libertas arbitrii, quæ semper bona est, sed propter peccati servitutem ad malum fit liberior et pronior : et ideo dicitur non esse vera libertas, quia ad malum est. Aliis autem videtur quod hæc libertas arbitrii ad malum quam supra commemoravit Augustinus non sit ipsa libertas arbitrii, sed sit quædam pronitas peccandi, et curvitas quæ ex peccato est et mala est.

### *Quæstio alia de libertate ad bonum, an ipsa sit libertas arbitrii, vel non*

Similiter etiam quæri solet utrum et illa libertas vera quæ est ad justitiam faciendam sit ipsa libertas artitrii. Quidam dicunt illam eamdem esse, sed per gratiam reparatam : qua juvante libera est ad bonum. Unde Augustinus in *Enchirid.*, cap. xxx, ubi supra : « Ista libertas ad bene faciendum numquam erit homini addicto et vendito nisi eum redimat ille qui dicit : *Si Filius vos liberaverit, vere liberi eritis.* Quod antequam fieri incipiat in homine, quomodo quisquam de libero arbitrio gloriatur qui nondum est liber ad operandum bene ? » Ecce aperte ostendit liberum arbitrium per gratiam liberari, ut per illud bene operetur quis. Ideoque dicunt illam libertatem veram quæ est ad bene faciendum, cujus supra meminit Augustinus, esse libertatem ipsam arbitrii gratia Dei liberatam et adjutam. Alii vero putant non esse ipsam arbitrii libertatem, sed aliam quamdam quæ ex gratia et libero arbitrio in mente hominis Deo operante incipit esse cum reparatus est.

### *Certa determinatio utriusque quæstionis qua dicitur libertas ad bonum et ad malum esse libertas arbitrii*

Verum nobis magis placet ut ipsa libertas arbitrii sit et illa qua quis liber est ad malum, et alia qua quis liber est ad bonum faciendum. Ex causis enim variis sortitur diversa vocabula. Dicitur enim libertas ad malum faciendum antequam per gratiam sit reparata ; sed cum per gratiam fuerit reparata, dicitur libertas ad bonum faciendum : quia ante

gratiam libera est voluntas ad malum, per gratiam vero libera fit ad bonum. Semper igitur voluntas hominis aliquo modo libera est, sed non semper bona est : non enim est bona, nisi a peccato liberata. Est tamen a nece sitate libera. Unde Augustinus in lib. *De gratia et libero arbitrio, ad Valent.*, cap. XV, col. 899, t. X : « Semper in nobis voluntas libera est, sed non semper bona est : aut enim libera est justitiæ, quando servit peccato, et tunc est mala ; aut a peccato libera est, quando servit justitiæ, et tunc est bona. »

### *De libertate a miseria*

Est iterum libertas a miseria, de qua Apostolus ait, Rom., VIII, 21 : *Et ipsa creatura liberabitur a servitute corruptionis in libertatem gloriæ filiorum Dei.* Hanc libertatem homo ante peccatum habuit qui omni carebat miseria, et nulla tangebatur molestia, et plenius habebit in futura beatitudine, ubi miser esse non poterit : sed in hac vita, quæ est inter primum peccatum et ultimam confirmationem, nemo a miseria liber est, quia pœna peccati non caret.

### *Repetit de corruptione liberi arbitrii ut addat alia*

Ex prædictis jam apparet in quo per peccatum sit imminutum vel corruptum liberum arbitrium. Quia ante peccatum nulla erat homini difficultas, nullumque impedimentum de lege membrorum ad bonum, et nulla impulsio vel instigatio ad malum ; nunc autem per legem carnis ad bonum impeditur et ad malum instigatur ut non possit velle et perficere bonum nisi per gratiam liberetur et adjuvetur. Quia, ut ait Apostolus, Rom., VII, peccatum habitat in carne. Liberum ergo arbitrium, cum semper et in singulis sit liberum, non est tamen pariter liberum et in bonis et in malis, et ad bona et ad mala. Liberius tamen est in bonis, ubi liberatum est, quam in malis, ubi liberatum non est ; et liberius est ad malum quod per se potest, quam ad bonum, quod, nisi gratia liberetur et adjuvetur, non potest.

### *De libertate quæ fit ex gratia, et quæ ex natura*

Libertas ergo a peccato et a miseria, per gratiam est ; libertas vero a necessitate, per naturam. Utramque libertatem, naturæ scilicet et gratiæ, notat Apostolus cum ex persona hominis non redempti ait, Rom., VII, 18 : *Velle adjacet mihi, perficere autem bonum*[1] *non invenio* ; ac si diceret : Habeo libertatem naturæ, sed non habeo libertatem gratiæ ; ideo non est apud

1. Al. deest « bonum ».

me perfectio boni. Nam voluntas hominis quam naturaliter habet non valet erigi ad bonum efficaciter volendum vel opere implendum, nisi per gratiam liberetur et adjuvetur : liberetur quidem, ut velit ; et adjuvetur, ut perficiat. *Quia*, ut ait Apostolus, Rom., IX, 16, *non est volentis velle, neque currentis* currere, id est operari : *sed miserentis Dei,... qui operatur in nobis velle et operari bonum*, Philip., II, 13. Cujus gratiam non advocat hominis voluntas vel operatio, sed ipsa gratia voluntatem prævenit præparando, ut velit bonum ; et præparatam adjuvat, ut perficiat.

## DIVISIO TEXTUS

Postquam determinavit de libero arbitrio, ostendendo quid sit, et consequenter de aliis potentiis animæ, ut ostenderet in quibus liberum arbitrium poneretur ; hic determinat quasdam liberi arbitrii conditiones, et dividitur in partes duas : in prima ostendit quorum sit liberum arbitrium ut objectorum ; in secunda, quorum sit ut subjectorum, ibi : « Et quidem secundum prædictam assignationem in his tantum videtur esse liberum arbitrium qui voluntatem mutare et in contraria possunt deflectere. » Circa primum duo facit : primo ostendit quod liberum arbitrium se habet ad utrumque oppositorum ; secundo, quod est tantum futurorum contingentium, ibi : « Hoc autem sciendum est. » Et quidem secundum prædictam assignationem dividitur hæc pars in duas : in prima ostendit quorum sit liberum arbitrium quia Dei, angelorum et hominum ; in secunda, quomodo in hominibus diversimode invenitur secundum diversos status, ibi : « Ex prædictis perspicuum fit quod major fuit libertas arbitrii prima quam secunda. » Circa primum duo facit : primo inducit objectionem, quod liberum arbitrium non sit in Deo, nec in beatis ; secundo determinat veritatem, ibi : « Sed quod Deus liberum arbitrium habeat, Augustinus docet. » Et circa hoc duo facit : primo determinat quantum pertinet ad Deum ; secundo quantum pertinet ad angelos, ibi : « Angeli vero et sancti ... libero arbitrio non carent. » Circa primum duo facit : primo ostendit quod liberum arbitrium est in Deo ; secundo quod non eodem modo est in Deo sicut in aliis, ibi : « Sed aliter accipitur liberum arbitrium in Creatore quam in creaturis. »

« Ex prædictis perspicuum fit quod major fuit libertas arbitrii prima quam secunda. » Hæc pars dividitur in duas : in prima ostendit quomodo secundum diversos status liberum arbitrium accrescit vel minuitur in hominibus[1] : et quia

1. Parm. : « omnibus. »

hoc ratione diversarum libertatum contingit, ideo in secunda parte distinguit libertatem arbitrii, ibi : « Est namque libertas arbitrii triplex. » Circa primum tria facit : primo ostendit ex prædictis quod libertas arbitrii quandoque major, quandoque minor invenitur ; secundo distinguit status hominis, secundum quod libertas variatur, ibi : « Et possunt notari in homine quatuor status liberi arbitrii » tertio inducit quoddam corollarium ex dictis, ibi : « Unde manifestum est quod præter alias pœnalitates pro peccato illo incurrit homo pœnam in corruptione et depressione liberi arbitrii. »

« Est namque libertas triplex ; » dividitur hæc pars in duas : in prima ostendit multiplicem arbitrii libertatem ; in secunda ostendit quæ sit causa uniuscujusque, ibi : « Libertas autem a peccato et miseria per gratiam est. » Prima dividitur in duas : in prima ponit libertatis distinctionem ; in secunda inducit quamdam conclusionem ex prædictis, ibi : « Ex prædictis jam apparet in quo per peccatum sit imminutum vel corruptum arbitrium. » Circa primum tria facit : primo distinguit triplicem libertatem, et prosequitur de primo membro, quod est libertas a coactione ; secundo prosequitur de secundo membro, quod est libertas a peccato, ibi : « Est et alia libertas a peccato ; » tertio prosequitur de tertio membro, quod est libertas a miseria, ibi : « Est iterum libertas a miseria. » Circa secundum tria facit : primo ostendit quæ sit libertas a peccato ; secundo quorum sit, ibi : « Istam libertatem quæ est a peccato, illi soli nunc habent quos Filius per gratiam liberat et reparat ; » tertio movet quamdam dubitationem, ibi : « Hic quæri potest utrum hæc libertas qua quis liber est ad malum, sit libertas arbitrii. » Et circa hoc duo facit : primo movet dubitationem, et ponit opiniones ad utramque partem ; secundo determinat secundum suam opinionem, ibi : « Verum nobis magis placet ut ipsa libertas arbitrii sit et illa qua quis liber est ad malum, et illa qua quis liber est ad bonum faciendum. » Item circa hoc duo facit : primo movet quæstionem de libertate ad malum ; secundo de libertate ad bonum, ibi : « Similiter etiam quæri solet utrum illa libertas vera quæ est ad justitiam faciendam sit ipsa libertas arbitrii. »

## QUÆSTIO PRIMA

Hic quæruntur quinque : 1° in quibus inveniatur liberum arbitrium ; 2° utrum liberum arbitrium semper sit liberum a coactione, ita quod cogi non possit ; 3° utrum ad omnia opera humana liberum arbitrium se extendat ; 4° utrum liberum arbitrium augeatur, vel minuatur ; 5° de definitione libertatis quæ in *Littera* tangitur.

## *ARTICULUS PRIMUS*

### *Utrum in Deo sit liberum arbitrium*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod liberum arbitrium non sit in Deo. Quia, ut in lib. *De somn. et vigil.*, cap. I, dicit Philosophus, cujus est potentia, ejus est actus, et e contrario. Sed actus liberi arbitrii, qui est eligere, Deo non convenit, cum electio sequatur consilium, ut in III *Ethic.*, cap. III, dicitur. Consilium autem inquisitio quædam est cum quodam rationis discursu, quod Deo non competit. Ergo videtur quod in Deo non sit liberum arbitrium.

2. Præterea, in his quæ secundum naturam sunt determinata ad unam partem, non est liberum arbitrium. Non enim dicimus quod lapis libero arbitrio deorsum tendat. Sed Deus ex naturæ suæ conditione semper determinate bonum vult. Ergo videtur quod libero arbitrio careat.

3. Præterea, videtur quod nec in aliquibus creaturis sit. Ad libertatem enim liberi arbitrii pertinet ut aliquis sit dominus sui actus. Sed cujuscumque agentis actus ab aliquo priore agente causatur, ipse agens non est dominus sui actus. Cum igitur cujuslibet creaturæ actus in causam priorem reducatur, quæ est ipse Deus, qui omnia opera nostra in nobis operatur, ut Isaiæ, XXVI, dicitur, videtur quod liberum arbitrium in creatura nulla inveniatur.

4. Præterea, videtur quod saltem in beatis non sit. Quia electio est eorum quæ sunt ad finem. Sed veniente fine cessant ea quæ sunt ad finem. Cum ergo beati fini ultimo conjuncti sint, videtur quod ad eos non pertinet electio, et per consequens nec liberum arbitrium.

5. Item videtur quod nec in viatoribus sit. Quia electio eorum quæ sunt ad finem, ex ratione finis trahitur. Sed sicut in III *Ethicor.*, cap. I, Philosophus dicit, qualis unusquisque est, talis etiam finis videtur ei : qualitas autem[1] alicujus est determinata ex natura. Ergo videtur quod electio eorum quæ sunt ad finem, determinetur alicui ex natura sua. Ergo videtur quod liberum arbitrium non habeant homines ad eligendum ea quæ ad ipsos pertinent.

6. Contra, videtur quod etiam in brutis sit. In quibuscumque enim est voluntarium, in illis liberum arbitrium est. Sed ut in III *Ethic.*, cap. V, Philosophus dicit, voluntario

1. Al. : « sed qualitas. »

et pueri et alia animalia communicant. Ergo videtur quod alia animalia liberum arbitrium habeant.

7. Præterea, liberum arbitrium consistit in electione convenientium et refutatione nocivorum. Sed alia animalia fugiunt nocivum, et prosequuntur conveniens. Ergo videtur quod liberum arbitrium habeant, præcipue cum sponte illud faciant.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod nihil agit nisi secundum quod est in actu ; et inde est quod oportet omne agens esse determinatum ad alteram partem ; quod enim ad utrumlibet est æqualiter se habens, est quodammodo potentia respectu utriusque : et inde est, quod, ut dicit Commentator in II *Physic.*, a com. 75 ad 87, ab eo quod est ad utrumlibet, nihil sequitur, nisi determinetur. Determinatio autem agentis ad aliquam actionem, oportet quod sit ab aliqua cognitione præstituente finem illi actioni. Sed cognitio determinans actionem et præstituens finem, in quibusdam quidem conjuncta est, sicut homo finem suæ actionis sibi præstituit ; in quibusdam vero separata est, sicut in his quæ agunt per naturam : rerum enim naturalium actiones non sunt frustra, ut in II *Physicorum*, ibidem, et VIII, text. 15, probatur, sed ad certos fines ordinatæ ab intellectu naturam instituente, ut sic totum opus naturæ sit quodammodo opus intelligentiæ, ut Philosophus, ibid., dicit. Sic ergo patet quod hæc est differentia in agentibus, quia quædam determinant sibi finem et actum in finem illum, quædam vero non : nec aliquod agens finem sibi præstituere potest nisi rationem finis cognoscat et ordinem ejus quod est ad finem ipsum, quod solum in habentibus intellectum est ; et inde est quod judicium de actione propria est solum in habentibus intellectum, quasi in potestate eorum constitutum sit eligere hanc actionem vel illam ; unde et dominium sui actus habere dicuntur : et propter hoc in solis intellectum habentibus liberum arbitrium invenitur, non autem in illis quorum actiones non determinantur ab ipsis agentibus, sed quibusdam aliis causis prioribus.

Ad primum ergo dicendum, quod ea quæ dicuntur de Deo et creaturis, ut in I libro dictum est, semper eminentius in ipso inveniuntur, et ideo electio salvatur in Deo hoc modo quod abjiciatur id quod imperfectionis est, retento eo quod ad perfectionem pertinet ; quod enim post inquisitionem consilii electio fiat, hoc imperfectionis est et accidit libero arbitrio prout est in natura ignorante ; unde secundum hoc in

Deo non salvatur, sed quantum ad hoc quod determinatio sui actus non est sibi ab alio, sed a seipso ; unde ipse verissime sui operis dominus est, et propter hoc etiam in *Littera* dicitur quod liberum arbitrium aliter in Deo quam in aliis invenitur.

Ad secundum dicendum, quod ad rationem liberi arbitrii non pertinet ut indeterminate se habeat ad bonum vel ad malum : quia liberum arbitrium per se in bonum ordinatum est, cum bonum sit objectum voluntatis, nec in malum tendit nisi propter aliquem defectum, quia apprehenditur ut bonum, cum non sit voluntas aut electio nisi boni, aut apparentis boni : et ideo ubi perfectissimum est liberum arbitrium, ibi in malum tendere non potest, quia imperfectum esse non potest. Sed hoc ad libertatem arbitrii pertinet ut actionem aliquam facere vel non facere possit, et hoc Deo convenit ; bona enim quæ facit potest non facere, nec tamen malum facere potest.

Ad tertium dicendum, quod Deus operatur in omnibus, ita tamen quod in unoquoque secundum ejus conditionem : unde in rebus naturalibus operatur sicut ministrans virtutem agendi, et sicut determinans naturam ad talem actionem ; in libero autem arbitrio hoc modo agit ut virtutem agendi sibi ministret, et ipso operante liberum arbitrium agat ; sed tamen determinatio actionis et finis in potestate liberi arbitrii constituitur ; unde remanet sibi dominium sui actus, licet non ita sicut primo agenti.

Ad quartum dicendum, quod illud quod est ad finem est duplex : quoddam enim est distans a fine, et quoddam est conjunctum fini, ut patet in generatione naturali. Imperfectus enim calor qui est dispositio ad formam ignis, dum est in alteratione præcedente non conjungitur ipsi fini ; sed caliditas ultima quæ est in termino alterationis, conjungitur formæ substantiali nec excluditur per eam. Ita dico quod quædam ordinata sunt ad finem ultimum beatitudinis, quæ ipsi fini conjunguntur, ut videre, amare, et hujusmodi ; et respectu horum erit sempiterna et libera electio ; non autem imperfectorum quæ a fine distant, ut fides, spes, et hujusmodi.

Ad quintum dicendum, quod qualitas alicujus est duplex : quædam ex habitu et quædam ex naturali complexione ; et secundum illam quæ est ex habitu, videtur alicui finis talis qualis est ipse ; verbi gratia, ei qui habet habitum luxuriæ, videtur optimum delectabile venereum, quod est secundum similitudinem sui habitus[1]. Sed ejus quod est

1. Parm. addit : « In his ergo qualitas, puta hoc quod est habere

tales esse vel non tales, est in potestate nostra : quia vel opera causant habitum, sicut in acquisitis, vel saltem sunt dispositiones ad habitum, sicut in infusis. Qualitas autem quæ est ex naturali complexione, non est ad hoc quod faciat videri esse finem hujusmodi[1], sed est sicut dispositio ad illud : sicut patet in illis qui ex naturali complexione ad luxuriam proni sunt, quod non omnes delectabile venereum prosequuntur, licet eos ad hoc quodammodo naturalis complexio inclinet.

Ad sextum dicendum, quod Philosophus accipit voluntarium large, non secundum quod dicitur a voluntate, sed secundum quod dividitur contra violentum ; unde cum violentum sit cujus principium est extra, voluntarium erit cujus principium est intra ; et inde est quod animalia quæ moventur ex seipsis, motus voluntarios habere dicuntur, nec tamen electionem habent aut voluntatem, sicut Philosophus, ibidem ostendit ; unde nec liberum arbitrium.

Ad septimum dicendum, quod animalia non apprehendunt rationem convenientis per collationem, sed per quemdam naturalem instinctum ; et ideo animalia habent æstimationem, sed non cognitionem ; sicut etiam habent memoriam, sed non reminiscentiam, quamvis omnia hæc partis sensitivæ sint : et ideo ex determinatione naturæ actus suos exercent, non autem ex propria determinatione[2] ; unde omnia ejusdem speciei similes operationes faciunt, sicut omnis aranea similem facit telam, quod non esset si[3] ex seipsis quasi per artem operantem[4] sua opera disponerent : et propter hoc in eis non est liberum arbitrium.

## *ARTICULUS II*

### *Utrum liberum arbitrium possit cogi*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod liberum arbitrium cogi possit. Quod enim immutatur ab aliquo agente cogitur ab illo. Sed, ut dicit Glossa ad Rom.[5], c. IX,

virtuosum habitum vel vitiosum, est in potestate nostra, et consequenter ejus fieri. Sed licet naturalis complexio non sit in potestate nostra, tamen adhuc fieri ejus est in potestate nostra, ex quo talis complexio, vel ejus qualitas, est solum dispositio finis. »

1. Parm. : « finem videri hujusmodi. »
2. Parm. addit : « agentis. »
3. Al. : « nisi. »
4. Parm. : « operantes. »
5. Sic Glossa ord., v. 16, col. 501, t. 2, refert ex Aug., *Enchirid.*, c. XCVIII, col. 277, t. 6.

Deus potest immutare voluntatem hominum in quodcumque voluerit. Ergo videtur quod voluntas a Deo cogi possit, et ita liberum arbitrium.

2. Præterea, omne agens quod non potest aliter operari quam ab altero sibi determinatur, cogitur ab illo. Sed liberum arbitrium non potest aliter operari quam Deus præscivit vel prædestinavit. Ergo videtur quod liberum arbitrium a Deo cogatur.

3. Præterea, virtus superior potest cogere inferiorem. Sed in ordine universi quædam virtutes sunt superiores quam liberum arbitrium. Ergo ipsum cogere possunt.

4. Præterea, intellectus est altior potentia quam voluntas. Sed intellectus cogitur in demonstrationibus, ut ex V *Metaphysic.*, text. 6, apparet. Ergo videtur quod etiam voluntas et liberum arbitrium cogi possint.

5. Præterea, motus inferiores regulantur secundum motus superiores : quia omne quod non uniformiter se habet, regulatur per aliquid uniformiter se habens. Sed motus liberi arbitrii maxime difformiter se habent. Ergo videtur quod indigeant regulari per actiones uniformiter se habentes. Hujusmodi autem in natura non sunt nisi motus cæli. Ergo per motus siderum regulantur opera liberi arbitrii, et per eorum potentiam cogi possunt : quod patet ex hoc quod astrologi per cursum siderum aliqua de operationibus libero arbitrio subjectis prænuntiant.

6. Præterea, omne quod vincitur ab aliquo cogitur ab illo. Sed incontinentes, qui ducuntur passionibus, vincuntur ut ex VII *Ethic.*, cap. VIII, patet. Ergo videtur quod liberum arbitrium cogi possit.

7. Præterea, difficilius est aliquem privare omnino suo actu quam suum actum immutare. Sed usus liberi arbitrii potest per violentiam impediri, ut in phreneticis patet. Ergo etiam videtur quod per violentiam cogi possit ad aliquid agendum.

Sed contra, ut dicit Augustinus contra Tullium, in lib. V[1] *De civitate Dei*, cap. IX, col. 148, t. VII, quod est necessarium non est voluntarium. Sed liberum arbitrium in ratione sua voluntarium habet, cum sit facultas rationis et voluntatis. Ergo videtur quod non possit per necessitatem cogi.

Præterea, quidquid cogitur non habet dominium sui actus. Sed ex hoc liberum arbitrium in nobis dicitur quod domini

1. Parm. : « lib. IV. »

sumus nostrorum actuum. Ergo videtur quod hoc sit contra rationem liberi arbitrii quod cogatur.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod est duplex coactio : quædam sufficiens, quæ compulsio vocatur ; quædam vero insufficiens, quæ vocatur impulsio. Sciendum est igitur quod in partibus animæ quædam sunt quæ compelli possunt : sed dupliciter. Quædam enim compelluntur ex subjecto, sicut illæ vires quæ sunt organis affixæ : cum enim sine organis operationes habere non possint, compulsis organis, ipsæ virtutes prohibentur vel compelluntur, earum actibus violenter extortis. Quædam vero sunt quæ quidem subjecto non compelluntur, quia organis affixæ non sunt ; compelluntur tamen objecto, sicut intellectus : ipse enim non est actus alicujus partis corporis, ut Philosophus dicit in III *De anima*, text. 4 et 6, et tamen demonstrationis vi cogitur. Voluntas autem neque subjecto cogi potest, cum non sit organo affixa, neque objecto ; quantumcumque enim aliquid ostendatur esse bonum, in potestate ejus remanet eligere illud vel non eligere. Cujus ratio est, quia objectum intellectus est verum, objectum autem voluntatis est bonum. Invenitur autem aliquod verum in quo nulla falsitatis apparentia admisceri potest, ut patet in dignitatibus ; unde intellectus non potest subterfugere quin illis assentiat. Similiter etiam invenitur aliquod falsum quod nullam veri apparentiam habet, ut patet in oppositis dignitatum ; unde illi nullatenus intellectus assentire potest. Similiter etiam si proponatur voluntati aliquod bonum quod completam boni rationem habeat, ut ultimus finis, propter quem omnia appetuntur, non potest voluntas hoc non velle ; unde nullus non potest non velle esse felix, aut velle esse miser. In his autem quæ ad finem ultimum ordinantur, nihil invenitur adeo malum quin aliquod bonum admixtum habeat, nec aliquod adeo bonum quod in omnibus sufficiat : unde quantumcumque ostendatur bonum vel malum, semper potest adhærere et fugere in contrarium, ratione alterius quod in ipso est, ex quo accipitur, si malum est simpliciter, ut apparens bonum, et si bonum est[1] simpliciter, ut apparens malum ; et inde est quod in omnibus quæ sub electione cadunt, voluntas libera manet, in hoc solo determinationem habens quod felicitatem naturaliter appetit, et non determinate in hoc vel illo. Quamvis autem cogi non possit, nihilominus tamen potest inclinari ad agendum aliquid per aliquas dis-

1. Al. : « et bonum esset. »

positiones et habitus ex quibus pronior efficitur ad eligendum alteram partem.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus operatur in voluntate et in libero arbitrio secundum ejus exigentiam ; unde etiamsi voluntatem hominis in aliud mutet, nihilominus tamen hoc sua omnipotentia facit ut illud in quod mutatur, voluntarie velit : et ita coactionis ratio tollitur ; alias esset contradictionis implicatio, si diceretur nolle illud in quod mutatur, et cogi ad illud : quia necessitas coactionis voluntati contraria est, ut in V *Metaph.*, text. 6, Philosophus dicit.

Ad secundum dicendum, quod divina præscientia necessitatem libero arbitrio non imponit, quamvis hoc quod præscitum est impossibile sit non evenire ; et hoc quomodo esse possit in I libro ostensum est.

Ad tertium dicendum, quod ad actum liberi arbitrii, nulla virtus est eo superior, nisi Deus, quamvis forte aliqua alia virtus creata simpliciter potentior sit ; unde nulla virtus creata liberum arbitrium cogere nec immutare potest. Deus autem potest quidem immutare, sed non cogere, eo modo quo dicitur non posse facere ut duo contradictoria sint simul.

Ad quartum dicendum, quod quamvis intellectus sit superior virtus quam voluntas ratione ordinis, quia prior est et a voluntate præsupponitur ; tamen voluntas etiam quodammodo superior est, secundum quod imperium habet super omnes animæ vires, propter hoc quod ejus objectum est finis ; unde convenientissime in ipsa summum libertatis invenitur ; liber enim dicitur qui causa sui est, ut in I *Metaph.*, c. II, dicitur.

Ad quintum dicendum, quod motus cælestis se habet ad liberum arbitrium sicut inclinans ad aliquid agendum[1], inquantum ex impressione corporis cælestis relinquitur aliqua dispositio in corpore, secundum quam anima efficitur prona ad hanc actionem vel illam, sicut ex naturali complexione, quidam sunt magis proni ad unum vitium quam alii ; et hoc modo possunt astrologi prænuntiare aliquid ex his quæ ex libero arbitrio dependent, conjecturaliter, et non per certitudinem scientiæ, quia virtutem coactivam sufficienter super libero arbitrio non habent corpora cælestia. Unde etiam Ptolomæus dicit, in *Centiloquio*, propos. 5, quod homo sapiens dominatur astris, quia per sapientiam suam potest vitare ea ad quæ astra disponunt. Avicenna tamen videtur velle, ut supra dictum est, quo motus volun-

1. Al. : « sed (forte scilicet) inquantum. »

tatis reducantur sicut in regulans in animas corporum cælestium : quia ponit quod animæ inferiores sunt ex animabus superioribus ; unde non est mirum si impressionem habet anima superior in animam inferiorem. Sed secundum fidem catholicam hoc stare non potest, quæ ponit animas immediate a Deo creari ; unde ipse solus in voluntate operari potest, et in ipsam imprimere ; et ideo diversitates humanæ voluntatis in uniformitatem voluntatis divinæ reducuntur, sicut in primum regulans[1].

Ad sextum dicendum, quod incontinens dicitur vinci a passionibus non quasi cogentibus, sed vehementer inclinantibus ad aliquid agendum.

Ad septimum dicendum, quod usus liberi arbitrii non impeditur per se, sed per accidens, inquantum scilicet ad usum liberi arbitrii requiritur usus rationis, et ad usum rationis requiritur usus imaginativæ virtutis, qui per læsionem organi impeditur.

## *ARTICULUS III*

### *Utrum liberum arbitrium se extendat ad omnia opera humana*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod liberum arbitrium non se extendat ad omnia opera humana. Liberum enim arbitrium cogi non potest, ut dictum est. Sed quædam opera humana cogi possunt ; impeditur enim homo a motu per violentiam. Ergo non omnia opera humana sunt liberi arbitrii.

2. Præterea, in I *Ethic.*, cap. XII, dicitur quod quædam opera humana sunt fines. Electio autem non est finis, ut in III *Ethic.*, cap. V, dicitur. Cum igitur eligere sit actus liberi arbitrii, videtur quod liberum arbitrium non sit omnium humanorum actuum.

3. Præterea, omnes actus liberi arbitrii sunt in potestate nostra. Sed quidam actus sunt in nobis, non in potestate nostra existentes, sicut actus generativæ, nutritivæ et augmentativæ. Ergo non omnes actus nostri sunt liberi arbitrii.

4. Præterea, potentia determinata est ad determinatos actus. Si igitur liberum arbitrium esset, omnium humanorum actuum non esset determinata sed universalis potentia, quod supra falsum esse dictum est.

1. Parm. : « primam regulam. »

5. Præterea, illud quod est præter voluntatem est etiam præter liberum arbitrium, cum liberum arbitrium sit facultas voluntatis et rationis, ut supra dictum est. Sed, ut Dionysius dicit, IV cap. *De divin. nom.*, § 82, col. 731, t. I, malum est præter voluntatem. Ergo liberum arbitrium hominum ad mala opera non se extendit.

Sed contra est quod Damascenus dicit in II libro quod homo libero arbitrio inquirit, eligit, impetum facit ad opus, et sic de aliis. Ergo videtur quod ad ipsum pertineant omnes actus humani.

Præterea, ut supra dictum est, liberum arbitrium est voluntas. Sed omnes actus humani sunt voluntarii. Ergo sunt etiam liberi arbitrii.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod actus alicujus potentiæ vel habitus potest esse dupliciter : vel quia elicit ipsum, vel quia imperat eum. Ille autem actus proprie a potentia elici dicitur qui immediate ab ipsa potentia procedit, sicut ab intellectu intelligere : et hoc modo non omnes actus humani sunt liberi arbitrii ; sed proprius actus ejus est eligere, ut supra dictum est. Sed per imperium voluntatis et liberi arbitrii moventur etiam aliæ potentiæ in suos actus ; unde virtus appetitiva dicitur movens, quia imperat motum, et virtus motiva affixa musculis et nervis, quia exequitur : et per modum istum omnes actus humani sunt liberi arbitrii, quia ab ipso imperati[1].

Ad primum ergo dicendum, quod liberum arbitrium non potest cogi in suo actu proprio, qui est eligere, sed tamen potest cogi in aliquibus imperatis ab ipso propter coactionem virtutum exequentium.

Ad secundum dicendum, quod illud quod est finis respectu quorumdam potest esse etiam ordinatum ad ulteriorem finem, nisi sit ultimus finis. Nulla autem operatio humana est finis ultimus nisi per accidens, inquantum scilicet fini ultimo conjungit ; et ideo omnium operationum humanarum potest esse electio, non quidem inquantum sunt finis, sed inquantum sunt ad finem : quamvis enim vincere sit finis militaris potentiæ, ordinatur tamen ad ulteriorem finem ; unde sub electione cadere potest.

Ad tertium dicendum, quod homo ex hoc dicitur homo quod rationem habet ; unde illi tantum actus dicuntur actus humani qui sunt virium rationalium vel per essentiam, vel per participationem. Virtutes autem nutritivæ partis nullo

1. Parm. addit : « sed non eliciti. »

modo rationem participant, ut in I *Ethic.*, cap. ult., dicitur ; unde earum actus operationes humanæ non dicuntur.

Ad quartum dicendum, quod ratio illa sequeretur, si omnia opera humana essent liberi arbitrii quasi elicita ab ipso quod non est verum, ut dictum est ; unde non sequitur quod sit universalis potentia.

Ad quintum dicendum, quod malum in eo quod malum est, præter voluntatem est ; sed operatio humana, inquantum apparet bona, sub voluntate cadere potest ; et ita potest esse ejus electio et libero arbitrio subjacere.

## *ARTICULUS IV*

### *Utrum libertas arbitrii augeatur vel minuatur*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod libertas arbitrii non augeatur neque minuatur. Illud enim quod pertinet ad rationem potentiæ non variatur per actus vel habitus ; cum priora a posterioribus non varientur, sed eis subjaceant. Sed libertas pertinet ad rationem potentiæ, quæ liberum arbitrium dicitur. Ergo non potest per actus vel habitus virtutis aut vitii augeri et minui.

2. Præterea, illud quod sequitur naturam aliquam, æqualiter invenitur in omnibus habentibus naturam illam. Sed liberum arbitrium consequitur naturam intellectivam, ut dictum est. Ergo in eis non augetur nec minuitur.

3. Præterea, liberum arbitrium dicitur ex eo quod cogi non potest. Sed negationes magis et minus non recipiunt magis et minus in diversis, vel in eodem secundum diversos status. Ergo liberum arbitrium non dicitur secundum[1], etc.

4. Præterea, illud quod est fortius non vincitur nec in servitutem deducitur ab eo quod est debilius. Sed liberum arbitrium est fortius quam sint passiones peccati, quia eis resistere potest et sibi subjugare. Ergo videtur quod non minuatur liberum arbitrium per servitutem peccati.

5. Præterea, in illud quod quilibet per se potest, unus non est altero liberior. Sed in malum quilibet per se potest[2], et sine gratia. Ergo videtur quod liberum arbitrium alicujus non sit liberius ad malum quam alterius ; et ita videtur quod liberum arbitrium non augeatur vel minuatur.

1. Parm. : « sed negationes non recipiunt magis et minus in diversis,... » et omittit : « Ergo liberum arbitrium non dicitur secundum. »
2. Parm. addit : « et in gratia. »

Sed contra est quod dicitur ad Rom., VII, 19 : *Non quod volo bonum, hoc ago* *. Hoc autem in persona hominis damnati dicitur, ut una Glossa exponit. Cum ergo in statu innocentiæ nihil a bono impediret, videtur quod liberum arbitrium augeatur et minuatur.

Præterea, non redimitur nisi quod in servitute fuit. Sed per sanguinem Christi de peccato redempti sumus, ut in I Petri, I, dicitur. Ergo per peccatum in servitutem trahimur, et ita libertas minuitur.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod liberum arbitrium dicitur ex eo quod cogi non potest. Coactio autem, ut prius dictum est, est duplex : una compellens, et alia inducens vel impellens. Hoc autem est naturale et essentiale libero arbitrio ut sufficienter non cogatur coactione compellente, et hoc sequitur ipsum in quolibet statu ; unde non augetur talis libertas nec diminuitur per se, sed per accidens tantum. Omnis enim proprietas quæ consequitur naturam aliquam, quanto natura illa nobilius invenitur in aliquo, tanto etiam proprietas illa perfectius participatur ab eo, secundum quem modum homo dicitur minus intelligens quam angelus ; et ita etiam libertas a necessaria coactione nobilius invenitur in Deo quam in angelo, et in uno angelo quam in alio, et in angelo quam in homine. Libertas autem illa quæ est ab impellentibus et disponentibus in unam partem, augetur et minuitur, et acquiritur et amittitur, secundum quod illa disponentia augentur et minuuntur, et acquiruntur vel amittuntur ; unde libertas talis per se etiam augetur et minuitur in homine secundum diversos status.

Ad primum ergo dicendum, quod libertas a necessitate est quæ consequitur naturam potentiæ ; et ideo per actus et habitus non variatur : sed libertas a disponentibus sequitur habitum et actum ; et ideo secundum diversitatem actuum et habituum variatur.

Ad secundum dicendum, quod in quibus invenitur natura una æqualiter, invenitur etiam æqualiter illud quod consequitur naturam illam. Sed natura intellectiva non invenitur æqualiter in Deo, angelo et homine. Unde nec etiam libertas a coactione æqualiter in omnibus est.

Ad tertium dicendum, quod quamvis negatio per se non recipiat magis ac minus, tamen per accidens intenditur et remittitur, scilicet per intensionem et remissionem suæ causæ : sicut dicuntur majores tenebræ, quanto est majus

* *Facio.*

obstaculum lucis ; unde etiam secundum quod causa libertatis, quæ est natura intellectiva, invenitur nobilior et minus nobilis, secundum hoc etiam ipsa libertas intenditur quodammodo et remittitur.

Ad quartum dicendum, quod liberum arbitrium nunquam ita vincitur aut servituti subjicitur passionibus peccati, ut ad peccandum compellatur, quia jam sibi in peccatum non imputaretur ; sed dicitur esse subjectum peccato, inquantum ex peccato inclinatur ad peccandum sicut a disponente, non sicut a compellente.

Ad quintum dicendum, quod quamvis quilibet per se possit in malum, non tamen potest quilibet eodem modo malum facere sicut ille qui habet habitum malitiæ : unicuique enim habenti habitum est delectabilis operatio quæ est secundum habitum illum ; et ideo illi qui habent habitus corruptos, opera abominabilia delectabiliter et sine abominatione exercent ; et ideo libere illud facere dicuntur, inquantum per habitum corruptum reprimitur contradictio rationis, ratione obtenebrata : quod non potest esse in illis qui talibus habitibus carent ; et ideo dicit Philosophus, in V *Ethicor.*, cap. XIII, quod justus non potest statim facere opera injustitiæ, sicut injustus facit.

## *ARTICULUS V*

### *Utrum liberum arbitrium distinguatur tripliciter*

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter distinguatur liberum arbitrium tripliciter. Secundum enim diversos status libertas arbitrii variatur. Status autem hominis quatuor in *Littera* assignantur. Ergo et quatuor libertates arbitrii distingui debent.

2. Præterea, plus differt peccatum a justitia quam peccatum a miseria ; cum prima se habeant ut opposita, secunda ut causa et effectus. Si ergo assignatur alia libertas a peccato et a miseria, multo fortius debet distingui etiam alia libertas a peccato et a justitia.

3. Præterea, Anselmus dicit, *De lib. arb.*, cap. I, col. 489, t. I, quod posse peccare neque est libertas neque pars libertatis. Sed libertas a justitia est secundum hoc quod est posse peccare. Ergo videtur quod inconvenienter libertatem talem assignet.

4. Præterea, sicut differt peccatum et justitia, sic differt gloria et miseria. Si ergo contra libertatem a peccato ponit

libertatem a justitia, videtur quod etiam contra libertatem a miseria deberet ponere libertatem a gloria.

5. Præterea, necessitas quædam miseria est. Sed pars non debet dividi contra totum. Ergo inconvenienter libertatem a necessitate dividit contra libertatem a miseria.

6. Præterea, Bernardus, *Tract.* de *grat. et lib.*, cap. IV, § 11, col. 407, t. II, distinguit triplicem, libertatem, scilicet libertatem arbitrii, libertatem consilii, et complaciti. Cum igitur horum Magister mentionem non faciat, videtur insufficiens in libertatis distinctione.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod libertas in sui ratione negationem coactionis includit. Omnis autem privatio distinguitur secundum ea quæ privantur ; unde secundum ea quæ cogere possunt vel impedire, oportet libertatis distinctionem sumi. Ut autem prius dictum est, duplex est coactio : quædam perfecta, quæ quidem simpliciter coactio dici potest, et quædam est imperfecta, quæ potius impulsio quam coactio dicitur. Si ergo consideretur libertas secundum quod removetur perfecta coactio, sic erit libertas a coactione et necessitate, quæ quidem per se et semper liberum arbitrium sequitur ; unde in *Littera* dicitur, quod in omnibus invenitur, sine qua peccatum imputari non posset. Si autem dicatur libertas per remotionem impellentis seu impedientis, hoc est dupliciter : quia hoc quod impellit liberum arbitrium aut impedit, vel facit hoc per se, sicut habitus et dispositiones, quæ fiunt in ipsa anima, et sic est libertas a peccato ; vel per accidens, sicut impotentiæ vel pœnalitates, quæ sunt ex parte corporis, usum liberi arbitrii impedientes : et sic est libertas a miseria.

Ad primum ergo dicendum, quod libertates non distinguuntur secundum diversos status hominis, cum una libertas in diversis statibus participetur. Libertas enim a necessitate omnibus statibus communis est. Libertas autem a peccato est tribus statibus communis, scilicet primo statui innocentiæ et tertio qui est post reparatioenm gratiæ, et quarto qui est in gloria ; tamen secundum magis et minus, sicut in *Littera* designatur. Libertas autem a miseria duobus statibus communis est, scilicet statui innocentiæ et statui gloriæ.

Ad secundum dicendum, quod liberum arbitrium quamvis possit in bonum et in malum, tamen per se in bonum ordinatum est : et ideo illud quod impedit ipsum a bono, simpliciter impeditivum ipsius est, et corruptivum ; et propter hoc libertas ab eo quod impedit a bono, simpliciter libertas dicitur, quæ est libertas a peccato ; quod autem impedit illud a

malo, quod corruptio ejus est, non est impeditivum ejus nisi secundum quid : sicut etiam cum corrumpitur ignorantia in homine, dicitur corruptio secundum quid. Hoc autem quod a peccato impedit, est justitiæ rectitudo in ratione existens : et inde est quod libertas a justitia non est libertas simpliciter, sed secundum quid ; et ideo inter principales partes libertatis assignari non debet, sed tamen reducitur ad illam libertatem quæ est a peccato, propter similitudinem in modo ; sicut enim peccatum per se impedit a bono per modum habitus vel dispositionis, ita etiam justitia impedit a malo.

Ad tertium dicendum, quod non est libertas simpliciter, ut dictum est, libertas a justitia, sed secundum quid ; et propter hoc etiam non computatur inter partes principales, sed quasi per consequens reducitur ad alteram libertatum, ut dictum est.

Ad quartum dicendum, quod de ratione beatitudinis vel gloriæ est ut aliquis omnia habeat quæ vult, et nihil mali velit, ut dicit Augustinus, lib. XIII *De Trinitate*, cap. VI et VII, col. 1020, t. VIII ; et ideo gloria in nullo impedit usum liberi arbitrii, et propter hoc non assignatur aliqua libertas a gloria ; nulla enim voluntas miseriam quærit et gloriam fugit, cum omnes naturaliter beati esse velint.

Ad quintum dicendum, quod coactionem illam quæ libertate necessitatis excluditur, miseria non includit, eo quod nunquam ad tantam miseriam devenitur ut liberum arbitrium cogi possit : et ideo non inconveniens, si libertas a necessitate contra libertatem a miseria distinguatur.

Ad sextum dicendum, quod Magister, ut ex dictis patet, distinguit liberum arbitrium secundum ea a quibus est libertas, et hæc est per se divisio ejus, ut dictum est. Bernardus autem distinguit libertatem secundum terminum ad quem, et hoc est illud quod sub electione cadit. Cum igitur nihil cadat sub electione nisi secundum quod habet aliquam rationem boni, secundum diversos gradus bonitatis in humanis actibus diversas libertates distinguit. Est enim aliquid in humanis actibus quod est licitum, quia nulla lege prohibetur : et respectu hujusmodi dicit libertatem arbitrii, quia in judicio nostro consistit utrum hoc sequamur vel non. Ulterius est aliquid quod non tantum est licitum, sed etiam utile est ; quia omnia licent, sed non omnia expediunt, ut Apostolus ait : et secundum hoc assignat libertatem consilii, quia consilium est de meliori bono, quod est expediens ad salutem. Est etiam aliquid quod delectat, et respectu hujus-

modi assignat libertatem complaciti ; unde dicit quod « libertas arbitrii discernere habet quid liceat, libertas autem consilii probare quid expediat, libertas autem complaciti experiri quid libeat. »

## EXPOSITIO TEXTUS

« Quod philosophi definientes dixerunt liberum de voluntate judicium. » Sciendum quod illa non est vera definitio, sed quædam notificatio ; unde large definitionem sumit, Differt autem a prædicta superius assignata : quia illa data est secundum hoc ad quod est liberum arbitrium, quia scilicet in bonum et malum ; hæc autem datur secundum libertatis causam. Inde cum dicitur : « Liberum de voluntate judicium ». hæc præpositio « de » libertatis causam notat : quia voluntas, ut prius dictum est, totius libertatis non[1] est.

« Et quidem secundum prædictam assignationem in his tantum videtur esse liberum arbitrium qui voluntatem mutare et in contraria possunt deflectere ; » non secundum illam philosophorum, quam ponunt secundum suam expositionem, quam addit dicens, quod « liberum est ad utrumlibet », sed secundum illam quam supra ex verbis Augustini accipit.

« Non potest non[2] peccare : ante reparationem etiam mortaliter, post reparationem vero saltem venialiter. » Intelligendum est quantum ad præsens pertinet, quia de hoc infra quæretur « non peccare », id est non in peccato esse, sicut etiam videre dupliciter sumitur, pro habere visum et pro uti visu.

« Corrupta est ergo libertas arbitrii per peccatum et ex parte perdita. » Corruptam dicit propter libertatem a necessitate, quæ naturalis est, sicut etiam alia bona naturalia per peccatum corrumpuntur, licet semper maneant ; perditam vero ostendit propter libertatem a peccato, quæ quidem ex toto, adveniente peccato, tollitur, sicut et alia innocentiæ et gratiæ bona.

« Hic quæri potest utrum hæc libertas qua quis liber est ad malum, sit libertas arbitrii. » Sciendum est quod si libertas dicat facultatem ipsius potentiæ, sic eadem est libertas arbitrii et a peccato et a justitia ; quæ quidem per illa, sicut per quosdam habitus, disponitur. Si autem dicat facultatem habitus, tunc alia libertas est a peccato et a justitia, et utraque superadditur libertati arbitrii, sicut habitus potentiæ. Unde secundum aliquid utraque opinio verum dicit.

1. Parm. : « finis. »
2. In editis hic quoque omittitur « non ».

« Liberius est ad malum, quod per se potest, quam ad bonum, quod, nisi gratia liberetur et adjuvetur, non potest. » Videtur hoc esse falsum : quia, ut dictum est, ad malum non est libertas, nisi secundum quid ; et quod est simpliciter est magis eo quod est secundum quid. — Et dicendum quod hæc comparatio non attenditur secundum proprietatem libertatis : quia libertas ad bonum magis est libertas quam libertas ad malum ; sed attenditur secundum sufficientiam liberi arbitrii, quod quidem per se in quodlibet malum potest, non autem in quodlibet bonum.

# DISTINCTIO XXVI

## *De gratia operante et cooperante*

Hæc est gratia operans et cooperans. Operans enim gratia præparat hominis voluntatem, ut velit bonum ; gratia cooperans adjuvat, ne frustra velit. Unde Augustinus in lib. *De gratia et libero arbitrio*, cap. xvii, col. 901, t. X : « Cooperando Deus perficit in nobis quod operando incipit. Quia ipse ut velimus operatur incipiens, quod volentibus cooperatur perficiens. Ut ergo velimus operatur ; cum autem volumus, et sic volumus ut perficiamus, nobis cooperatur. Tamen sine illo vel operante ut velimus, vel cooperante cum volumus, ad bona pietatis opera nihil valemus. » Ecce his verbis satis aperitur quæ sit operans gratia, et quæ cooperans. Operans enim est quæ prævenit voluntatem bonam : ea enim liberatur et præparatur hominis voluntas, ut sit bona, bonumque efficaciter velit. Cooperans vero gratia voluntatem jam bonam sequitur adjuvando. Unde Augustinus contra Julianum hæreticum, qui bonam voluntatem ex libero arbitrio tantum esse dicebat, atque hominem per liberum arbitrium posse bonum velle et operari sine gratia asserebat, ait : « Apertam de commendatione gratiæ Apostolus protulit sententiam cum ait, Rom., ix, 16 : *Non est volentis neque currentis, sed miserentis Dei*. Hoc, si attenderes, Juliane, non extenderes contra gratiam merita voluntatis humanæ. Non enim ideo miseretur Deus alicujus, quia voluit et cucurrit ; sed ideo voluit et cucurrit, quia misertus est Deus. Præparatur enim hominis voluntas a Deo, et a Domino gressus hominis diriguntur. » Ideoque congrue ait[1] : « Non est volentis neque currentis, sed miserentis Dei. Non quia hoc sine nostra voluntate agatur, sed quia voluntas nostra nil boni agit, nisi divinitus adjuvetur. Unde alibi Apostolus ait, I Cor., xv, 10 : *Non* autem *ego, sed gratia Dei mecum*. Non ideo hoc dicit[2] quia nihil boni agebat ; sed quia nihil boni ageret, si illa non adjuvaret. » His testimoniis aperte insinuatur, quia voluntas hominis gratia Dei prævenitur atque præparatur, ut fiat bona, non ut fiat voluntas. Quia et ante gratiam voluntas erat, sed non erat bona et recta voluntas. Voluntatem ipsam Augustinus in lib. *De duabus animabus*, cap. x, § 14, col. 104, t. VIII, ita definit : « Voluntas est animi motus, cogente nullo,

1. *De perfectione justitiæ*, c. xix, col. 313, t. 10.
2. *Epist.* clxxxvi, § 36, col. 830, t. 2.

ad aliquid non admittendum[1], vel adipiscendum. » Hæc autem ut non admittat malum vel adipiscatur bonum, prævenitur et præparatur Dei gratia. Unde Apostolus gratiam prævenientem et subsequentem commendans, id est operantem et cooperantem, vigilanter dixit, Rom., IX, 16 : *Non est volentis neque currentis, sed miserentis Dei* ; et non e converso : non est miserentis Dei, sed volentis et currentis. « Nam si, ut quibusdam placuit, quod dictum est, ita accipiatur : *Non est volentis neque currentis, sed miserentis Dei*, tanquam diceretur[2] : non sufficit sola voluntas hominis, si non sit etiam misericordia Dei ; e contra dicitur : non sufficit etiam misericordia Dei, si non sit etiam voluntas hominis. At per hoc, si recte dictum est illud, quia id voluntas hominis sola non implet, cur non etiam e contrario recte dicitur : non miserentis est Dei, sed volentis est hominis ; cum id misericordia Dei sola non impleat ? Homo enim credere vel sperare non poterit, nisi velit ; nec pervenire ad palmam, nisi voluntate currat. Restat ergo ut ideo ita recte dictum intelligatur, ut totum detur Deo, qui hominis voluntatem bonam prævenit, et præparat adjuvandam, et adjuvat præparatam. Nolentem prævenit, ut velit ; volentem subsequitur, ne frustra velit. » Ecce his verbis et aliis præmissis evidenter traditur, quod voluntas hominis præparatur et prævenitur gratia Dei, ut bonum velit, et adjuvatur, ne frustra velit.

### *Quod bona voluntas comitatur gratiam*

Itaque bona voluntas comitatur gratiam, non gratia voluntatem. Unde Augustinus[3], *Ad Paulinum*, scribens contra Pelagianos, *Epist.* CLXXXVI, § 10, col. 819, t. II, inquit : « Cum fides impetrat justificationem, sicut unicuique Deus partitus est mensuram fidei, non gratiam Dei aliquid meriti præcedit humani ; sed ipsa meretur augeri, ut aucta mereatur et perfici, voluntate comitante, non ducente ; pedisequa, non prævia. » Ecce hic expresse habes, quod gratia prævenit bonæ voluntatis meritum, et ipsa voluntas bona[4] pedisequa est gratiæ, non prævia.

### *Quæ sit gratia voluntatem præveniens, scilicet fides cum dilectione*

Et si diligenter intendas, nihilominus tibi monstratur quæ sit ipsa gratia voluntatem præveniens et præparans, scilicet fides cum dilectione. Ideoque Augustinus, in eodem, §§ 9

1. Augustinus : « non amittendum. »
2. *Enchirid.*, cap. XXXII, col. 248, t. 6. Plenius in August. textu.
3. Cod. : « Augustinus, *Ad Bonifacium papam.* »
4. Al. deest « bona ».

et 10, col. 819, t. II, tractans quomodo justificati sumus ex fide, et tamen gratis ; utrumque enim dicit Apostolus qui dicit, Rom., v, 1 : *Justificati ex fide* ; alibi autem, Rom., III, 24, ait : *Justificati gratis per gratiam* : Hoc, inquit, ideo[1] dixit, ne fides ipsa superba sit, ne dicat sibi : Si ex fide justificati, quomodo gratis ? Quod enim fides meruit, cur non potius redditur quam donatur ? Non dicat ista homo fidelis : quia, cum dixerit : habeo fidem, ut merear justificationem, respondetur ei : quid habes quod non accepisti ? Fides enim qua justificatus es, gratis tibi tradita est. » Hic aperte ostenditur quod fides est causa justificationis, et ipsa est gratia et beneficium quo hominis prævenitur voluntas et præparatur. Unde Augustinus in I libro *Retract.*, cap. IX, § 4, col. 596, t. I : « Voluntas est qua et peccatur et recte vivitur. Voluntas vero ipsa nisi Dei gratia liberetur a servitute qua peccati serva facta est, et ut superet vitia adjuvetur, recte pieque vivi a mortalibus non potest : et hoc beneficium quo liberatur, nisi eam præveniret, jam meritis daretur, et non esset gratia, quæ utique gratis datur. » Prævenitur ergo bona hominis voluntas illo gratiæ beneficio quo liberatur et præparatur ; et illud beneficium recte fides Christi intelligitur, sicut Augustinus in *Enchir.*, cap. CVI[2], col. 281, t. VI, evidenter ostendit, dicens : « Ipsum liberum arbitrium liberandum est post illam ruinam a servitute peccati ; nec omnino per seipsum, sed per solam Dei gratiam, quæ in fide Christi posita est, liberatur, ut voluntas ipsa præparetur. » Ecce aperte dicit gratiam per quam liberatur arbitrium et præparatur voluntas positam esse in fide Christi. « Fides enim Christi, » ut in eodem, cap. CXVII, col. 287, ait, « impetrat quod lex imperat ».

### *Quod voluntas bona, quæ prævenitur gratia, quædam Dei dona prævenit*

Ipsa tamen eadem voluntas quædam gratiæ dona prævenit. Unde Augustinus in *Enchirid.*, c. XXXIII[3], col. 247, t. VI : « Præcedit bona voluntas hominis multa Dei dona, sed non omnia. Quæ autem non præcedit, ipsa in eis est, et ipsa juvat. Nam utrumque legitur in sanctis eloquiis, et : *Misericordia ejus præveniet me*, psalm. LVIII ; et : *Misericordia ejus subsequetur me*, psalm. XXII, 6. Nolentem quippe prævenit, ut velit ; volentem subsequitur, ne frustra velit. Cur enim admonemur orare pro inimicis nostris nolentibus pie vivere, nisi ut Deus in eis operetur et velle ? Itemque cur admonemur petere ut accipiamus, nisi ut ab illo fiat quod volumus a quo factum

1. Al. : « hoc enim ipso, » etc.
2. Parm. : « cap. CXVI. »
3. Parm. : « cap. XXX. »

est ut velimus? Inde Apostolus ait, Rom., IX, 16 : *Non est volentis neque currentis, sed miserentis Dei.* » Ex his apparet quod bona hominis voluntas quædam Dei dona prævenit, quia eam comitatur gratia adjuvans; et quibusdam prævenitur, quia eam prævenit gratia operans, scilicet fides cum charitate.

*Quæ prædictis videntur contraria,*
*scilicet quod videtur dici fidem esse ex voluntate*

Non est tamen ignorandum quod alibi Augustinus significare videtur, quod ex voluntate sit fides, de illo verbo Apostoli, scilicet : *Corde creditur ad justitiam,* ita super Joan. tractans, tract. XXVI, § 2, col. 1607, t. III : « Ideo non simpliciter Apostolus, Rom., X, 10, ait : *Creditur,* sed *corde creditur* ; quia cætera potest homo nolens, credere autem non nisi volens. Intrare ecclesiam et accedere ad altare potest nolens, sed non credere. » Item *Super Gen.*, cap. XXIV, 57, ubi Laban et Bathuel dixerunt : *Vocemus puellam, et quæramus ejus voluntatem,* dicit expositor[1], quia fides est voluntatis, non necessitatis. Ad quod respondentes dicimus, non hæc ita accipienda fore ut ex voluntate hominis fides intelligatur provenire; cum ipsa sit propter Dei donum, ut ait Apostolus, Eph., II, et ex ea bona hominis merita incipiant, per hanc enim, ut ait Augustinus *Super psal.* LXVI, justificatur impius, id est, de impio pius fit, ut deinde ipsa fides incipiat per dilectionem operari, unde omnia bona merita incipiunt. Sed potius hæc ideo dicta sunt, quia non est fides nisi in eo qui vult credere : cujus bonam voluntatem fides prævenit, non tempore, sed causa et natura. Unde Augustinus supra congruenter dixit, quia bona voluntas in eis donis est, quæ[2] præcedit, et ipsa juvat : quia ea juvat quibus prævenitur, dum eis consentit ad effectum boni, et in eis est, quia tempore ab eis non preceditur.

*Quædam adhuc addit quæ graviorem faciunt quæstionem,*
*scilicet quod cogitatio boni præcedit fidem*

Cæterum hanc quæstionem magis acuunt et urgent verba Augustini, quibus in lib. *De prædestinatione sanctorum*, cap. II, § 5, col. 962, t. X, utitur, pertractans illud verbum Apostoli, II Cor., III, 5 : *Non quod sufficientes simus cogitare aliquid a nobis quasi ex nobis :* « Attendant, inquit, hic et verba ista perpendant qui putant ex nobis esse fidei inceptum, et ex

1. Quod hic ut ab expositore dictum notatur, habet Glossa interlinearis ibi, nec alibi occurrit. Nicolaï.

2. Al. apponitur « non ».

Deo esse fidei supplementum. Commendans enim istam gratiam, quæ non datur secundum aliqua merita, sed efficit omnia bona merita, inquit : Non quod sufficientes simus cogitare aliquid boni, scilicet ex nobis. Quis autem non videat prius esse cogitare quam credere ? Nullus quippe credit aliquid, nisi prius cogitaverit esse credendum Si ergo cogitare bonum non est ex nobis, ut hic Apostolus tradit, nec credere ; quanquam et ipsum credere nihil est aliud quam cum assensione mentis cogitare » Hic videtur insinuare quod cogitatio bona præcedat fidem, et ita bona voluntas præveniat fidem, non præveniatur ; quod prædictis adversari videtur. Ad hoc autem dicimus quod aliquando cogitatio bona, sive voluntas prævenit fidem ; sed non est illa bona voluntas vel cogitatio, qua recte vivitur. Illa enim sine fide et charitate non est. Nam ut ait Augustinus ad Anastasium, *Epist.* CLXV, §§ 2 et 3, col. 593, t. II, sine spiritu non est voluntas hominis libera, cum cupiditatibus vincatur ; non est libera ad bonum nisi liberata fuerit. Non autem liberatur nisi per Spiritum sanctum charitas diffundatur in cordibus. Non est libera voluntas, nisi eam liberet gratia per legem fidei : id est, non est libera sine fide operante per dilectionem ; et illam sufficienter habere bonum est[1]. Non est enim fructus bonus qui de radice charitatis non surgit. Si vero adsit fides operans per dilectionem, fit delectatio boni.

*De illa cogitatione boni quæ præcedit fidem plene disseritur*

Illa autem cogitatio, sive voluntas, quæ fidem et charitatem aliasque justificationes præcedit, non sufficit ad salutem, nec ea recte vivitur ; et hac voluntate concupiscitur illa bona voluntas, quæ est magnum bonum, ista vero non. Alia ergo est illa voluntas, sive cogitatio, alia ista. Et sicut illa istam præcedit, ita illam prævenit intellectus. Unde Augustinus ista distinguens *Super* illum locum *psalmi* CXVIII : *Concupivit anima mea desiderare justificationes tuas*, col. 1520, t. IV : « Concupivi desiderare, inquit, non desideravi. Videmus enim ratione nonnunquam quam utiles sunt justificationes Dei ; sed infirmitate præpediti aliquando non desideramus. Prævolat ergo intellectus, sequitur tardus aut nullus affectus ; scimus bonum, nec delectat agere, et cupimus ut delectet. Sic iste olim desiderare concupiscebat quæ bona esse cernebat, cupiens eorum habere delectationem quorum potuit videre rationem. Ostendit itaque[2] quibus quasi gradibus ad eas perveniatur. Prius enim est ut videantur, quam sint utiles

1. In textu Magistri edit. Venetæ an. 1566 : « et illa sufficienter vere bona est » ; cui concinit Nicolaï.

2. Al. : « utique. »

et honestæ, deinde ut earum desiderium concupiscatur ; postremo ut proficiente gratia delectet earum operatio, quarum sola ratio delectabat. » Attende hunc ordinem gratiarum quem hic distincte assignat Augustinus, qualiter scilicet intellectus bonorum præcedit concupiscentiam eorumdem, et ipsa concupiscentia delectationem, quæ fit per fidem et charitatem ; qua habita, vere bona est voluntas qua recte vivitur, ipsaque fidei comes est, non prævia. Qui verba Augustini præmissa secundum hanc distinctionem considerat, nullam ibi repugnantiam fore animadvertit, non ignorans etiam ante gratiam prævenientem et operantem, qua voluntas bona præparatur in homine, præcedere quædam bona ex Dei gratia et libero arbitrio, quædam etiam ex solo libero arbitrio quibus tamen vitam non meretur, nec gratiam qua justificatur. Illius enim gratiæ percipiendæ quæ voluntatem contra hominis sanat, ut sanata legem impleat, nulla merita præcedunt. Ipsa est enim qua justificatur impius ; id est fit justus qui prius erat impius. Meritis autem impii non gratia, sed pœna debetur ; nec ista esset gratia, si non daretur gratuita. Datur autem gratuita, quia nihil boni ante feceramus unde hoc mereremur. Non negamus tamen multa ante hanc gratiam et præter hanc gratiam ab homine fieri bona per liberum arbitrium, ut tradit auctor *Hypognostic.*[1], lib. III, cap. IV, col. 1623, t. VIII, in *Responsionibus contra Pelagianos*, ubi dicit homines per liberum arbitrium agros colere, domos ædificare et alia plura bona facere sine gratia cooperante.

*Utrum una eademque sit gratia quæ dicitur gratia operans et cooperans*

Hic considerandum est, cum prædictum sit per gratiam operantem et prævenientem voluntatem hominis liberari ac præparari, ut bonum velit, et per gratiam cooperantem et subsequentem adjuvari, ne frustra velit : utrum una et eadem sit gratia, id est unum munus gratis datum, quod operetur et cooperetur ; an diversa, alterum operans, et alterum cooperans. Quibusdam non irrationabiliter videtur quod una et eadem sit gratia, idem donum, eadem virtus, quæ operatur et cooperatur ; sed propter diversos ejus effectus, dicitur operans et cooperans. Operans enim dicitur, inquantum liberat et præparat voluntatem hominis, ut bonum velit ; cooperans, inquantum eamdem adjuvat, ne frustra velit, scilicet ut opus faciat bonum ; ipsa enim gratia non est otiosa, sed meretur augeri, ut aucta mereatur et perfici.

1. Cod. : « Augustinus in *Responsionibus,* » etc.

## DIVISIO TEXTUS

Ostenso quam scientiam et quam potentiam homo in primo statu habuit, hic ostendit quam gratiam accepit ; et dividitur in partes duas : in prima determinat de gratia in se ; in secunda determinat de ea in comparatione ad statum primi hominis, XXIX dist. : « Post hæc considerandum est utrum homo ante peccatum eguerit gratia operante et cooperante. » Prima dividitur in duas : in prima determinat de gratia secundum veritatem ; in secunda removet quosdam errores circa gratiam, XXVIII dist. : « Id vero inconcusse et incunctanter teneamus. » Prima dividitur in duas : in prima determinat gratiæ potestatem, distinguens eam per comparationem ad liberum arbitrium ; in secunda inquirit genus gratiæ ; et quomodo gratia mereri dicatur, dist. XXVII, ibi : « Si vero quæritur quomodo ipsa gratia præveniens mereatur augeri, ... ut hoc aperte insinuari valeat, præmittendum est tria esse genera bonorum. » Prima dividitur in duas : in prima dividit gratiam in operantem et cooperantem ; quæ quidem divisio sumitur secundum effectum quem gratia in libero arbitrio habet ; secundo inquirit de partibus divisionis, utrum dividant gratiam per essentiam vel secundum rationem tantum, ibi : « Hic considerandum est. » Prima in duas[1] : in prima ponit gratiæ distinctionem ; in secunda removet quasdam dubitationes, ibi : « Non est tamen ignorandum quod alibi Augustinus significare videtur. » Prima in duas : in prima distinguit gratiam in operantem et cooperantem ; in secunda ostendit ordinem gratiæ ad bonam voluntatem, ibi : « Itaque bona voluntas comitatur gratiam, non gratia voluntatem. » Circa primum duo facit : primo dividit gratiam in operantem et cooperantem ; secundo exponit divisionis membra, ibi : « Operans enim gratia est quæ prævenit voluntatem bonam. »

« Itaque bona voluntas comitatur gratiam, non gratia voluntatem. » Hic ostendit ordinem gratiæ ad bonam voluntatem, et circa hoc duo facit : primo ostendit quod quædam gratia, quæ operans vel præveniens dicitur, bonam voluntatem præcedit ; secundo quod quædam gratia, quæ subsequens vel cooperans dicitur, a bona voluntate prævenitur, ibi : « Ipsa eadem tamen voluntas quædam gratiæ dona prævenit. » Circa primum duo facit : primo ostendit quod gratia bonam voluntatem præcedit ; secundo ostendit quæ sit ipsa gratia, ibi : « Et si diligenter intendas, nihilominus tibi monstratur quæ sit ipsa gratia voluntatem præveniens. »

« Non est tamen ignorandum quod alibi Augustinus significare videtur. » Hic solvit quæ prædictis contradicere viden-

1. Al. deest « prima in duas. »

tur, et dividitur in duas partes, secundum quod duas auctoritates inducit, quæ videntur prædictis adversari ; secunda incipit, ibi : « Cæterum quæstionem hanc magis acuunt et urgent verba Augustini ; » et utraque dividitur in objectionem et responsionem.

## QUÆSTIO PRIMA

Hic quæruntur sex : 1° utrum gratia ponat quid creatum in anima ; 2° si ponit, utrum ut substantia vel accidens ; 3° si est accidens, in quo sit sicut in subjecto, utrum in essentia animæ vel in potentia ; 4° utrum gratia sit virtus ; 5° de divisione gratiæ in operantem et cooperantem, vel prævenientem et subsequentem ; 6° utrum gratia dividatur per essentiam in diversis virtutibus et donis, et hujusmodi.

### *ARTICULUS PRIMUS*

*Utrum gratia sit aliquid creatum in anima*[1]

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod gratia nihil creatum in anima ponat. Gratia enim acceptationem[2] quamdam ponit in eo qui habere gratiam dicitur, ut scilicet sit acceptus ei cujus gratiam habet. Sed ex hoc quod aliquis dicitur acceptus alicui nihil ponitur in acceptato, sed in acceptante[3]. Ergo ex hoc quod homo gratiam Dei habere dicitur, nihil in eo ponitur.

2. Præterea, ut dicitur Sap., XI, Deus diligit omnia quæ sunt. Sed gratia non aliud quam acceptationem[4] dilectionis significat. Si ergo in homine aliquid ponitur supra sua naturalia per hoc quod gratiam habere dicitur, videtur quod omnibus creaturis aliquid supra naturalia ponendum sit per hoc quod a Deo diligit dicuntur.

3. Præterea quanto natura perfectior est, tanto expeditius suum finem consequi potest. Sed natura humana inter alias creaturas, ad minus inferiores, perfectior est. Si igitur aliæ creaturæ sola Dei providentia sine aliquo superaddito suis naturalibus finem proprium consequi possunt, videtur quod multo fortius hoc rationalis creatura consequi possit.

1. I II *Summæ theolog.*, q. cx, art. 1.
2. Al. : « gratia acceptionem, » etc.
3. Al. : « in acceptione. »
4. Parm. : « acceptionem. »

Ergo nullo superaddito naturalibus indiget, quod gratia dici possit.

4. Præterea, ejus est recreare, cujus est creare. Sed ipse Deus solus sine medio animam creavit. Ergo ejus solius est recreare. Si igitur gratia recreare dicitur, videtur quod gratia nihil creatum dicat.

5. Præterea, sicut anima est vita corporis, ita Deus est vita animæ. Sed anima vivificat corpus nullo medio. Ergo et Deus vivificat animam immediate. Non ergo gratia aliquid creatum in anima est, cum per gratiam animæ vivere dicantur.

Ad hoc etiam possunt induci quædam rationes quæ supra positæ sunt in I lib.[1] de charitate ; unde hic dimittantur.

Sed contra, Isidorus dicit in lib. II *Differ.*, § 115, col. 87, t. V, quod gratia est divinæ misericordiæ donum, per quod bonæ voluntatis fit exitus. Sed dona quæ a Deo percipimus, quid creatum in anima ponunt. Ergo videtur quod gratia sit quid creatum in anima.

Præterea, nullus dicitur esse gratus alicui, si ille in diligendo non errat, nisi per hoc quod aliquid boni in ipso est. Sed Deus in diligendo non errat. Ergo per hoc quod aliquis gratiam Dei habere dicitur, aliquid in ipso præ aliis significatur.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod nomen gratiæ quamdam libertatem importat : unde ex hoc quod gratis datur, gratia dicitur. Liberalis autem donationis principium est amor ut in I libro dictum est, et inde est[2] quod nomen gratiæ dupliciter sumitur. Uno modo pro ipsa acceptatione[3] amoris, secundum quod aliquis gratiam alterius habere dicitur qui eum diligit. Alio modo pro ipso dono quod liberaliter datur ex amore ; unde gratia dicitur donum quod gratis datur. Utrolibet autem modo gratia sumatur, oportet quod aliquid creatum in anima significetur. Si enim pro ipsa divina dilectione gratia accipiatur, patet quod aliquem effectum ejus in anima ponit. Sicut enim scientia Dei a nostra differt in hoc, quia nostra scientia causatur a rebus, sua autem est causa rerum, ita etiam noster amor ex bonitate dilecti causatur, quæ ad amorem sui trahit ; amor autem divinus bonitatem rebus profundit ; unde Dionysius dicit, IV cap. *De div. nom.*, col. 694, t. I, quod divinus amor non permisit eum

1. Dist. XVII.
2. Parm. omittit : « ut in I libro dictum est. »
3. Parm. : « acceptione. »

sine germine esse ; unde per hoc Deus dicitur aliquem diligere, significatur effectus divinæ dilectionis in dilecto esse. Similiter etiam si accipiatur gratia donum gratis datum, oportet quod aliquid creatum intelligatur. Est enim quoddam donum gratis datum quod quidem increatum est, scilicet Spiritus sanctus. Sed quod hoc donum nunc habeatur cum prius non haberetur, hoc non ex sui mutatione contingit, sed ex mutatione ejus cui datur. Unde oportet quod ex hoc ipso quod Spiritus sanctus alicui datur, aliquid ipsi creaturæ accrescat quod prius non habebat, secundum cujus adeptionem Spiritum sanctum habere dicitur. Unde gratia qualitercumque significetur, ostendit aliquid creatum in anima esse, quod gratis datur, quamvis etiam nomine gratiæ aliquid increatum significari possit ; ut vel ipsa divina acceptatio vel etiam datum increatum quod est Spiritus sanctus.

Ad primum ergo dicendum, quod quando aliquis acceptus homini dicitur, aliquid in homine significatur unde acceptatur ; sed tamen hoc non est causatum semper ab acceptatione, imo est acceptationis causa. Sed cum aliquis Deo gratus vel acceptus dicitur, significatur aliquid in ipso quod ex Dei acceptatione causatur.

Ad secundum dicendum, quod cum dilectio Dei bonitatem creaturæ causet, secundum diversos gradus bonitatis in creaturis, diversimode Deus aliqua diligere dicitur, nulla diversitate in ipso intellecta ; unde et diligere omnes creaturas dicitur, secundum quod bonum naturæ omnibus tradit : sed illa est simpliciter et perfecta dilectio, quasi amicitiæ similis, qua non tantum diligit creaturam sicut artifex opus, sed etiam quadam amicabili societate, sicut amicus amicum, inquantum trahit eos in societatem suæ fruitionis, ut in hoc eorum sit gloria et beatitudo quo Deus beatus est : et hæc est dilectio qua sanctos diligit, quæ antonomastice dilectio dicitur ; et ideo etiam effectus hujusmodi dilectionis[1] antonomastice gratia vocatur : quamvis et omnes naturales bonitates gratiæ dici possunt, quia gratis a Deo dantur.

Ad tertium dicendum, quod si finis hominis non esset altior fine ad quem perveniunt cæteræ, creaturæ, sequeretur quod homo imperfectior aliis esset, si finem suum per naturam suam consequi non posset, quod cætera possunt. Sed quia finis ad quem homo pertingit excellentior est omni fine quem creaturæ aliæ consequuntur, et omnem facultatem naturæ excedit, hoc ipso quod homo talem finem consequi potest,

1. Parm. : « electionis. »

licet non per se, sed aliquibus auxiliis divinitus collatis, invenitur cæteris dignior, sicut ille qui perfectam sanitatem consequitur multis exercitiis, melioris naturæ est quam ille qui non nisi modicam sanitatem pauco exercitio consequitur, ut in II *Cæli et mundi*, text. 62, dicitur.

Ad quartum dicendum ,quod creare et recreare effective Dei est ; unde sicut creando, formam substantialem rei confert per quam in esse naturali subsistit, ita etiam recreando, formam gratiæ confert, per quam in esse gratiæ permanet ; non enim potest intelligi quod sit agens nisi aliquid in effectu suo faciat, vel formam aliquam inducat, vel substantialem, vel accidentalem ; unde gratia dicitur recreare formaliter, sed Deus effective.

Ad quintum dicendum, quod anima quodammodo similiter se habet ad corpus ut Deus ad animam, et quodammodo dissimiliter. In hoc enim similitudo tenet quod utrumque rationem causæ efficientis habet, sed in hoc differt quod anima est etiam causa formalis corporis ; unde immediate corpus vivificat, cum inter materiam et formam non sit aliquid medium, ut in VIII *Metaph.*, text. 16, Philosophus dicit. Deus autem non est forma animæ, nisi exemplaris ; unde oportet quod, mediante aliqua forma, in esse gratuito eam vivificet.

## ARTICULUS II

### *Utrum gratia sit accidens*[1]

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod gratia non sit accidens. Accidens enim non transit de subjecto in subjectum, cum individuationem a subjecto habeat. Sed gratia de subjecto in subjectum transit, ut dicitur Num., xi, 17 : *Tollam* de spiritu tuo et dabo senioribus :* et iterum IV Reg., xi, 15 : *Requievit spiritus Eliæ super Eliseum.* Ergo videtur quod gratia non sit accidens.

2. Præterea, omne accidens habet aliquod subjectum cujus per se accidens est, cum omne quod est per accidens, ad per se reducatur. Sed gratiæ non est assignare aliquod subjectum per se, cum omne accidens per se ex principiis subjecti causetur, gratiæ vero nihil causatum sit causa nisi solus Deus. Ergo videtur quod gratia non sit accidens[2].

* *Auferam de ...tradamque eis.*

1. I II *Summæ theol.*, quæst. cx, art. 2.

2. Parm. omittit : « videtur quod gratia non sit accidens. »

3. Præterea, nullum accidens est dignius suo subjecto. Sed gratia dignior est quam ipsa anima, quia per ipsam gratiam summo bono conjungitur. Ergo videtur quod gratia non sit accidens.

4. Præterea, nullum accidens agit in subjecto in quo est, etiamsi in aliud exterius agat. Sed gratia agit in ipsam animam gratificando eam et movendo in opus. Ergo videtur quod gratia non sit accidens.

5. Præterea, omne accidens quod amitti potest, etiam corrumpi potest. Sed gratia amittitur, non corrumpitur, cum sit expressior similitudo Dei quam etiam naturalis similitudo animæ, ratione cujus anima incorruptibilis dicitur. Ergo videtur quod gratia non sit accidens.

Sed contra, super illud psal. CIII : *Ut exhilaret faciem in oleo*, dicit Glossa ord., col. 1016[1], t. I : « Gratia est nitor animæ, concilians sanctum amorem. » Sed nitor accidens nominat. Ergo videtur quod gratia sit accidens.

Præterea, omne quod intenditur et remittitur est accidens : quia substantia non recipit magis et minus, ut in *Prædicamentis* dicitur. Sed gratia est hujusmodi, ut in *Littera* patet : quia meretur augeri ut aucta mereatur et perfici. Ergo est accidens.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod ex quo gratia creatum quid ponitur, necesse est ipsam in genere accidentium poni. Cujus ratio est quia omne illud quod advenit alicui post esse completum, accidentaliter se habet ad ipsum ; unde cum gratia post esse animæ sibi adveniat, non est aliquid de essentia ejus ; unde oportet quod accidentaliter ad ipsam se habeat. Sed tamen aliquid accidentaliter ad aliud se habet quod tamen in se substantia est sicut indumentum ad corpus : sicut etiam e contrario aliquid substantialiter ad alterum se habet, quod tamen in se accidens est, sicut color ad albedinem : et sic non potest de gratia accidere ; cum enim ponatur gratia esse conjungens animam fini ultimo hoc non potest intelligi nisi vel per modum formæ vel per modum efficientis. Si per modum efficientis, sic oportet aliquam substantiam creatam esse mediam inter animam et Deum, quæ eam Deo conjungeret : et sic anima non immediate a Deo gratificaretur et glorificaretur, quod est alienum a fidé ; oportet enim quod sicut anima immediate a Deo creatur effective, ita etiam immediate ab ipso recreetur. Si autem intelligatur formaliter, tunc oportet quod gratia

1. Desumpta est ex August., in eumdem locum, col. 1369, t. 4.

sit forma animæ : et cum adveniat post esse completum, de necessitate erit accidens ; non enim invenitur aliqua forma in genere substantiæ quæ alteri accidentaliter adveniat..

Ad primum ergo dicendum, quod gratia eadem numero non transit de subjecto in subjectum : sed talis modus loquendi intelligitur in Scripturis propter similitudinem gratiæ ad similes actus in specie.

Ad secundum dicendum, quod quædam accidentia sunt per se, quæ semper actu consequuntur suum subjectum; quædam autem non semper in actu, semper autem in habilitate. Unde cum illud quod per se inest, semper insit, subjectum aliquando dicitur esse per se subjectum respectu ipsius accidentis, sicut ignis est per se subjectum caloris : et tale accidens ex principiis subjecti causatur, non solum quantum ad habilitatem, sed etiam quantum ad essentiam accidentis ; aliquando respectu habilitatis tantum, sicut aer qui non semper illuminatur in actu, semper tamen illuminabilis est : et hæc illuminabilitas ex principiis subjecti causatur, quamvis lumen ab extrinseco sit. Similiter dico quod lumen gratiæ ab extrinseco est ; sed receptibilitas gratiæ semper subjectum consequitur, et ex principiis subjecti causatur, sicut etiam patet in hoc quod est disciplinæ perceptibile.

Ad tertium dicendum, quod simpliciter in esse suo consideratum subjectum, accidente nobilius est ; sed quo ad quid, nihil prohibet accidens subjecto melius esse quantum ad esse accidentale ; semper enim illud quod se habet per modum actus, nobilius est eo quod se habet per modum potentiæ, inquantum hujusmodi. Sicut autem forma substantialis est actus materiæ in esse substantiali, ita accidens est actus subjecti in esse accidentali ; unde secundum hoc albedo est nobilior corpore, et gratia anima.

Ad quartum dicendum, quod agere aliquid dicitur dupliciter : scilicet formaliter, sicut albedo facit album parietem, et hoc modo accidens in subjectum agere potest, et sic gratia in animam agit, mundando[1] ipsam et gratificando ; alio modo effective, sicut pictor parietem album facit, et hoc modo nec gratia nec aliquod accidens in subjectum suum agit.

Ad quintum dicendum, quod imago Dei et similitudo dicitur de anima et de gratia, sed diversimode : quia anima dicitur imago secundum hoc quod Deum imitatur, sed gratia dicitur imago, sicut illud quo anima Deum imitatur, sicut

1. Parm. : « mundificando. »

corpus figuratum alio modo dicitur imago quam figura ipsa ; unde cum non eodem modo anima et gratia dicantur imago non sequitur, si anima est incorruptibilis, quod gratia non corrumpatur ; immo cum corrumpitur, simul etiam in nihilum redit.

## *ARTICULUS III*

### *Utrum gratia sit in potentia, vel anima sicut in subjecto*[1]

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod gratia sit in potentia animæ sicut in subjecto. Illud enim quod naturalibus superadditur, inter naturalem causam et effectum medium non cadit. Sed gratia naturalibus superadditur. Cum igitur potentia sit effectus naturalis ipsius essentiæ, videtur quod gratia non cadat medium inter essentiam et potentiam ; et ita non sit in essentia sicut in subjecto, sed magis in potentia.

2. Præterea, illud quod est immediatum principium actus est potentia : quia sicut potentia ab essentia, ita operatio a potentia procedit. Sed gratia immediate ordinat ad actum, quod ex definitione ejus patet ; dicitur enim gratia gratuitum Dei donum quod bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit. Ergo videtur quod gratia sit in potentia sicut in subjecto.

3. Præterea, Augustinus dicit in *Littera* quod gratia præparat voluntatem : non autem nisi sicut accidens præparat subjectum. Alibi etiam, lib. III *Hypognost.*, dicitur[2] quod gratia se habet ad liberum arbitrium sicut sessor ad equum. Cum igitur voluntas sive liberum arbitrium sit potentia, videtur quod gratia sit in potentia sicut in subjecto.

4. Præterea, gratia opponitur culpæ. Sed omne vitium, ad minus actuale, est in aliqua potentia sicut in subjecto, Cum igitur opposita sint circa idem, videtur quod gratia etiam sit in potentia animæ sicut in subjecto.

5. Præterea, habitus infusi et acquisiti non differnut nisi secundum principium efficiens : constat enim quod ad eosdem actus in specie ordinantur. Sed habitus acquisiti sunt per prius in potentia quam in essentia ; non enim sunt in essentia nisi mediante potentia. Ergo et habitus infusi : non igitur gratia est in essentia animæ sicut in subjecto, sed magis in potentia.

1. I II *Summæ theol.*, q. cx, art. 4.
2. Cod. : « dicit. »

Sed contra, gratia dicitur esse vita animæ. Sed vivere viventibus est esse, ut in II *De anima*, text. 37, Philosophus dicit ; esse autem essentiam respicit. Ergo et gratia per prius essentiam quam potentiam respicit.

Præterea, nullum accidens extenditur in agendo ultra actionem sui subjecti, cum agens non proprie dicatur accidens, sed subjectum accidentis. Sed gratia non determinatur ad aliquem actum, cum omnis actus humanus meritorius esse possit, nec hoc possit esse nisi a gratia, quæ merita bona in nobis[1] causat, ut in *Littera* dicitur. Cum igitur omnis potentia se habeat ad determinatos actus, videtur quod gratia non sit in potentia animæ sicut in subjecto.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod ab omnibus communiter dicitur quod gratia respicit essentiam animæ, virtus autem potentiam ; sed qualiter hoc intelligendum sit, a diversis diversimode traditur.

Quidam enim hoc accipere volunt secundum appropriationem quamdam, et non proprie dictum. Cum enim virtus dicatur id quod operationis principium est, operatio autem potentiam sequatur, convenienter virtus ad potentiam refertur. Gratiæ autem effectus est ut Deo acceptum faciat ; hoc autem per prius respicit ipsam animam quam operationem ejus ; unde Genes., iv, dicitur, quod respexit Deus ad Abel et ad munera ejus, quasi per prius acceptans offerentem quam ea quæ offerebantur.

Quidam vero hoc accipiunt proprie dictum, dicentes quod proprium et primum subjectum gratiæ est essentia animæ, virtutis autem potentia : et hoc rationabilius est et dictis Dionysii consonat. Cum enim nullius operatio supra facultatem naturæ operantis extendatur, oportet quod si operatio alicujus supra id quod naturaliter potest, extenditur, etiam natura quodammodo supra seipsum elevetur. Cum igitur actus memorii facultatem humanæ naturæ excedant, non possunt isti actus ab homine procedere, quia in eos solis naturalibus homo non potest, nisi quodammodo natura humana etiam altius esset sublimata. Et ideo dicit Dionysius, in ii cap. *Cælest. hier.*, col. 135, t. I, quia sicut in rebus naturalibus est quod illud quod non habet speciem per generationem adeptam non potest habere operationes speciei debitas, ita ille qui non est adeptus divinum esse per spiritualem regenerationem non potest participare divinas operationes. Oportet ergo quod primum donum quod gratis homini infunditur,

1. Al. : « in bonis. »

hunc habeat effectum ut ipsam essentiam animæ in quoddam divinum esse elevet, ut idonea sit ad divinas operationes ; et ideo, quia unumquodque simpliciter dicitur quod per prius dicitur sicut substantia ens, ideo tale bonum quod essentiam animæ nobilitat, principaliter vocatur ; tum etiam quia non determinatur per aliquem specialem actum, unde speciale nomen sortiatur : et ideo proprie et per se gratia respicit essentiam animæ sicut subjectum.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis gratia sit in essentia animæ sicut in subjecto, non tamen sequitur quod intercidat media inter potentiam et essentiam, nisi esset ejusdem ordinis ; scilicet ut gratia esset ab essentia, et potentia a gratia ; per quam[1] potentia cadit media inter essentiam et operationem. Sed hoc non est ita : quia potentia non est per gratiam, sed per naturam ; unde objectio non procedit.

Ad secundum dicendum, quod sicut potentia non habet quod sit principium talis operationis, nisi secundum quod manat a principiis talis essentiæ, ita etiam perfectio potentiæ habet quod informet actum ex virtute gratiæ perficientis ipsam essentiam : et ideo gratia non tantum dicitur gratificans essentiam animæ, sed etiam opus gratum reddens, non quidem sicut proximum informans, sed sicut primum, quod naturam in altius esse elevat.

Ad tertium dicendum, quod inter potentias animæ, voluntas, vel liberum arbitrium[2], maxime communis est, eo quod ejus imperio actus aliarum potentiarum subjaceant, ut dictum est ; et quia gratia non respicit aliquem determinatum actum, cum sit in essentia, quæ ad nullam operationem determinatur ; ideo gratia immediatius voluntatem vel liberum arbitrium respicit, cum omnes actus gratia informati quodammodo sint voluntatis et liberi arbitrii. Non tamen sequitur quod sit in voluntate vel libero arbitrio sicut in subjecto ; sed ex gratia voluntas et liberum arbitrium habet ut actum meritorium educere[3] possit.

Ad quartum dicendum, quod culpa actualis est per infusionem vel immissionem, sed per aliquem determinatum actum nobis advenit : et quia omnis operatio respicit determinatam potentiam, quæ est ejus principium, inde est quod culpa per prius est in potentia quam in essentia animæ. Gratia autem non acquiritur per actus nostros, sed a supe-

1. Parm. : « sicut gratia..., ita potentia... per quem modum. »
2. Nicolaï hic, et infra semper omittit : « vel liberum arbitrium. »
3. Vel : « elicere, producere. »

riori infunditur ; unde illud quod superius animæ est, scilicet essentiam, quæ est origo omnium potentiarum, per prius respicit.

Et per hoc etiam patet responsio ad quintum : quia habitus acquisiti per actus nostros aggenerantur, et ita ad potentiam immediate pertinent ; unde magis proportionantur virtuti quam gratiæ. Similiter et culpa immediatius virtuti quam gratiæ opponitur, secundum quod in actu consistit.

## *ARTICULUS IV*

### *Utrum gratia sit virtus*[1]

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod gratia sit virtus. Cum enim sit in genere accidentis, ad nullum genus reduci potest nisi ad qualitatem, nec inter qualitatis species, nisi ad primam, ut deducendo in singulis patet. Erit igitur gratia, vel scientia, vel virtus. Non enim inter habitus vel dispositiones corporales computatur. Sed constat quod non est scientia. Ergo de necessitate est virtus.

2. Præterea, Philosophus, in VII *Physic.*, text. 17, dicit quod virtus nihil aliud est quam dispositio perfecti ad optimum. Sed præcipue id gratiæ[2] competit, quæ animam quam perficit, ad optimum disponit, scilicet ad ultimum finem. Ergo ipsa est virtus.

3. Præterea, in X *Ethic.*, cap. xiv, Philosophus dicit quod hoc est virtus uniuscujusque quod bonum facit habentem, et opus ejus bonum reddit. Sed gratia bonam facit animam et opus ejus, cum utrumque gratificet ; nec aliquid Deo possit reddi acceptum, nisi per hoc quod bonum sit. Ergo videtur quod gratia sit virtus.

4. Præterea, in *Littera* dicitur ab Augustino, loco ibi citato, quod gratia præveniens est fides per dilectionem operans. Sed fides est virtus. Ergo et gratia.

5. Præterea, charitas dicitur esse forma omnium virtutum et mater. Cum igitur informatio virtutum sit per gratiam, per quam opera meritoria redduntur, videtur quod gratia sit idem quod charitas. Sed charitas est virtus. Ergo et gratia.

Sed contra, omnis virtus est sicut in subjecto in aliqua determinata potentia. Gratia autem non potentiam, sed

1. I II *Summæ theol.*, q. cx, art. 3.
2. Al. : « præcipuæ gratiæ. »

essentiam animæ respicit. Ergo videtur quod gratia non sit virtus.

Præterea, illud in quo conveniunt diversa in specie, et illud in quo eadem distinguuntur, non possunt esse idem per essentiam. Sed omnes virtutes conveniunt in hoc quod est opera meritoria reddere ; distinguuntur autem in hoc quod determinatos actus educunt[1]. Ergo illud quod est principium merendi est aliud per essentiam ab eo quod est principium actuum. Sed principium merendi est gratia, ut in *Littera* dicitur ; principium autem distinctionis in actu est determinata species virtutis : quia qualis est virtus, tales habitus reddit. Ergo gratia et virtus per essentiam differunt.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod circa hoc sunt diversæ opiniones. Quidam enim dicunt quod gratia et virtus sunt omnino idem per essentiam secundum rem, sed differunt tantum ratione : quia gratia dicitur secundum quod Deo hominem acceptum reddit ; virtus autem dicitur secundum quod est principium recti operis. Sed hoc non videtur conveniens : quia si virtus ab eodem haberet quod esset virtus et quod gratum Deo redderet, oporteret quod omnis virtus hoc faceret ; et cum quædam virtutes per actus acquirantur, sequeretur, secundum hæresim Pelagii, quod ex libero arbitrio homo gratus Deo efficeretur. Si autem ab alio habet quod sit virtus et quod gratum Deo reddat, oportet quod gratia et virtus non sint omnino idem secundum rem ; diversis enim effectibus qui divisim inveniuntur, diversa principia respondent.

Et ideo alii dicunt quod virtus et gratia realiter differunt, non ita quod sint diversa per essentiam, sed quod ex gratia et virtute efficitur unum sicut ex forma et eo cujus est forma ; dicunt enim quod hoc modo se habet gratia ad virtutem sicut lumen manifestans colorem ad colorem ipsum ; unde sicut lumen efficitur quodammodo unum cum colore existens cum eo in eodem subjecto, ita etiam dicunt quod gratia unitur virtuti in eodem subjecto, ut informans ipsam. Ponunt enim quod, proprie loquendo, subjectum gratiæ est potentia. Sed istud etiam non videtur conveniens. Quia cum dicitur quod ex lumine et colore efficitur unum, aut accipitur lumen quod est de compositione coloris, cum hypostasis coloris sit lux ; et sic rediretur in primam opinionem, scilicet quod gratia et virtus essent idem secundum rem ; non enim lumen quod est de compositione coloris, re differt a colore.

1. Forte « eliciunt ».

Aut accipitur lumen quod est in aere circumstante : et hoc constat quod in alio subjecto est a colore, et per essentiam ab eo differt. Similiter etiamsi accipiatur lumen prout participatur in superficie corporis terminati in qua est color, de necessitate per essentiam a colore differt : quod patet ex hoc quod, adveniente et recedente lumine, nihilominus color idem manet ; quod non esset nisi per essentiam differret a colore. Similiter etiam oportet quod vel virtutes efficiantur Deo gratæ per aliquod a Deo influxum, et sic oportet id per essentiam differre a virtute, cum etiam quædam virtutes infusæ, ut fides et spes, recedente gratia, remaneant informes ; vel oportet quod virtutes Deo sint gratæ sine hoc quod aliquid addatur a Deo infusum : et sic vel gratia nihil creatum in anima ponet, vel nihil aliud realiter a virtute distinctum.

Et ideo alii dicunt quod essentialiter a virtute differt. Oportet enim perfectiones perfectibilibus proportionatas esse ; unde sicut ab essentia animæ fluunt potentiæ ab ipsa essentialiter differentes, sicut accidens a subjecto, et tamen omnes uniuntur in essentia animæ ut in radice, ita etiam a gratia est perfectio essentiæ, ut dictum est, et ab ea fluunt virtutes quæ sunt perfectiones potentiarum, ab ipsa gratia essentialiter differentes ; in gratia tamen conjunctæ sicut in sua origine, per modum quo diversi radii ab eodem corpore lucente procedunt. Et hoc secundum prædicta convenientius videtur.

Ad primum ergo dicendum, quod gratia ad genus qualitatis reducitur, et ad primam speciem qualitatis ; nec proprie tamen naturam habitus habet, cum non immediate ad actum ordinet ; sed est velut habitudo quædam, sicut sanitas se habet ad corpus. Et ideo dicit Chrysostomus[1] quod gratia est sanitas mentis ; unde non computatur nec inter scientias, nec inter virtutes, nec inter alias qualitates quas philosophi numeraverunt ; quorum non fuit tractare nisi habitus naturales et acquisitos.

Ad secundum dicendum, quod virtus dicitur dispositio perfecti ad optimum, inquantum elicit operationem, per quam res suum finem consequitur ; unde per hunc modum gratia non est dispositio perfecti ad optimum, cum non

1. Chrysostomum citat quoque Albertus in hunc locum, ut et S. Bonaventura in eumdem ; uterque sine certo indice indefinite tantum ; nec ullibi expresse sub his verbis occurrit, etsi quantum ad sensum ex illius *Comment. in psal.* IV *et* VI, et *Hom.* IV *de pœnitentia*, et *Hom.* XI *in epist. ad Philip.*, colligi potest, et ex aliis passim locis. — Nicolaï.

primo operationem respiciat sicut effectum proximum, sed potius esse quoddam divinum quod animæ confert.

Ad tertium dicendum, quod bonitas quam virtus habenti confert est bonitas perfectionis in comparatione ad opus ; sed gratia confert animæ perfectionem in quodam divino esse, et non solum respectu operis, secundum quod quodammodo gratiam habentes deiformes constituuntur, propter quod, sicut filii, Deo grati dicuntur.

Ad quartum dicendum, quod gratia præveniens dicitur fides, non quod per essentiam gratia a fide non differat, sed quia in justificatione quam gratia causat, primus motus fidei invenitur ; et ideo cum habitudines et habitus per effectus nobis innotescant, illud in quo primo gratia manifestatur est fides ; et propter hoc fidem gratiam prævenientem dicit.

Ad quintum dicendum, quod charitas alio modo dicitur forma virtutum quam gratia. Charitas enim est forma virtutum ex parte actus, inquantum scilicet omnes actus virtutum in suum finem convocat, eo quod ejus objectum est finis ultimus. Sic enim est in omnibus potentiis et actibus ordinatis, quod illa quæ altiorem finem respicit, largitur formam arti quæ sub ipsa est, cujus actus in suum finem ordinatur : sicut patet quia gubernator ostendit factori navis qualis debeat esse forma temonis. Unde charitas informat alias virtutes, sicut virtus virtutem : sed gratia informat per modum originis, quia scilicet ex ipsa gratia quodammodo formaliter oriuntur habitus virtutum, per diversas potentias diffusi. Illud autem quod ab alio oritur, formam et speciem ab eo trahit, et in suo vigore consistit, quamdiu origini continuatur ; et ideo non oportet quod gratia sit idem quod charitas, quamvis charitas nunquam possit esse sine gratia.

## *ARTICULUS V*

### *Utrum gratia dividatur convenienter in gratiam operantem et cooperantem*[1]

Ad quintum sic proceditur. — Videtur quod inconvenienter gratia per operantem et cooperantem dividatur. Quia, ut dictum est, gratia non per se respicit opus. Sed unumquodque dividendum est secundum hoc quod sibi per se convenit, ut in VII *Metaph.*, text. 43, dicitur. Ergo videtur,

1. I II *Summæ theol.*, q. cxi. art. 2.

cum operans et cooperans respectu operis dicantur, quod inconvenienter gratia per hæc duo distinguatur.

2. Præterea, si gratia est operans, oportet quod aliquid in anima operetur. Aut ergo seipsam, aut aliquid aliud. Sed seipsam non facit, cum nihil suiipsius causa sit, nec est signare aliquid aliud quod in anima operetur. Ergo videtur quod inconvenienter aliqua gratia operans dicatur.

3. Præterea, nullum opus est tantum gratiæ quod etiam liberi arbitrii non sit. Si ergo gratia cooperans dicitur per hoc quod simul cum libero arbitrio operatur, videtur quod gratia quælibet cooperans dici debeat.

4. Præterea, illud quod cooperatur alicui non se habet sicut principale in operatione. Sed in omni operatione in qua liberum arbitrium et gratia conveniunt, gratia principale obtinet. Ergo inconvenienter gratia cooperans nominatur.

5. Præterea, Augustinus dicit in lib. *De natura et gratia*, cap. XXXII[1], col. 263, t. X, quod « gratia prævenit ut pie vivamus et subsequitur ut semper cum illo vivamus ; et nunc[2] prævenit ut vocemur, et tunc subsequetur ut glorificemur ; » et illa gratia præveniens statum præsentis vitæ respicit, et gratia subsequens, statum gloriæ. Cum igitur operans et cooperans ad præsentem vitam pertineant, videtur quod gratia operans et cooperans non sint idem quod præveniens et subsequens, ut Magister innuit.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod gratia habet in nobis diversos effectus ordinatos. Primum enim quod facit est hoc quod dat esse quoddam divinum. Secundus autem effectus est opus meritorium quod sine gratia esse non potest. Tertius effectus est præmium meriti, scilicet ipsa vita beata, ad quam per gratiam pervenitur. In actibus etiam est quidam ordo : quia primum est opus interius voluntatis, secundum est opus exterius quo voluntas completur ; et secundum hoc quandoque Augustinus diversimode videtur accipere gratiam prævenientem et subsequentem : quia, considerato ordine meriti ad præmium quod sequitur, nominat gratiam prævenientem, quæ principium est merendi ; gratiam vero subsequentem ipsum habitum gloriæ, qui in nobis beatam vitam efficit, ut patet in auctoritate. Secundum vero ordinem actus interioris ad exteriorem, ponit gratiam prævenientem, quæ causat motum bonæ voluntatis, gratiam vero subsequentem quæ opus exterius complet ; unde dicit quod

1. Parm. : « cap. XXXII. »
2. Nicolaï omittit : « et nunc, » item « et tunc ».

« prævenit voluntatem ut velit bonum ; subsequitur ut compleat, » sive perficiat[1] ; et sic in *Littera* quasi per totum videtur accipere prævenientem et subsequentem. Secundum vero ordinem esse quod dat ad actum qui est operatio, sic ponit gratiam prævenientem quæ animæ quoddam esse salubre confert, et gratiam subsequentem quæ opus meritorium causat ; unde dicit, quod « prævenit ut sanemur, et subsequitur ut sanati negotiemur. » Sed distinctio gratiæ operantis et cooperantis proprie accipitur tantum prout pertinet ad statum vitæ præsentis : unde dupliciter distingui potest. Uno modo ut per gratiam operantem significetur ipsa gratia, prout esse divinum in anima operatur, secundum quod gratum facit habentem ; et per gratiam cooperantem significetur ipsa gratia secundum quod opus meritorium causat, prout opus hominis gratum reddit. Alio modo secundum quod gratia operans dicitur, prout causat voluntatis actum ; et cooperans secundum quod causat exteriorem actum in quo voluntas completur, vel[2] perseverantiam in illo. Et utroque modo cooperans et operans dicitur idem quod præveniens et subsequens.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis non immediate gratia ad opus referatur, tamen est per se causa operis meritorii, licet mediante virtute ; et ideo non est inconveniens si per operantem et cooperantem distinguatur.

Ad secundum dicendum, quod gratia operans secundum unam acceptionem dicitur operari in anima, non effective, sed formaliter, secundum quod quælibet forma facit esse aliquod in subjecto, sicut albedo facit esse album ; unde per hunc modum gratia dicitur operans, quia formaliter hominem Deo gratum facit. Secundum vero aliam acceptionem dicitur operans effective, secundum quod habitus effective causat opus ; ita enim gratia motum meritorium voluntatis operatur eliciendo ipsum, licet mediante virtute, propter quod operans dicitur.

Ad tertium dicendum, quod si accipiatur gratia operans secundum primam acceptionem, tunc planum est quod effectus quos operatur formaliter, ipsa sola operatur ; sicut enim sola albedo formaliter facit album parietem, ita sola gratia formaliter gratum facit. Sed secundum aliam acceptionem verum est quod ipse motus voluntatis non est a gratia sine libero arbitrio ; et tamen quia se habet gratia ut princi-

1. Al. : « persistat. »
2. Parm. : « per. »

pale, quia inclinat in talem actum per modum cujusdam naturæ, ideo ipsa sola talem actum dicitur operari, non quod sine libero arbitrio operetur, sed quia est principalior causa, sicut gravitas dicitur operari motum deorsum.

Ad quartum dicendum, quod si dicatur gratia cooperans secundum quod causat quemcumque motum vel extrinsecum vel intrinsecum, sic dicitur cooperans non quia non sit principalis causa in agendo, sed quia liberum arbitrium ministrat substantiam actus, et a gratia est forma per quam meritorius est ; unde illud quod gratia ministrat est sicut ultimum complementum : et propter hoc dicitur cooperans, quasi complens illud quod per liberum arbitrium ut præjacens exhibetur. Si autem accipiatur cooperans prout respicit actum exteriorem tantum, sic dicitur cooperans non propter principalitatem liberi arbitrii ad gratiam, sed propter principalitatem actus ad actum ; actus enim interiores in moralibus potiores sunt exterioribus, ut in X *Ethic.*, cap. XII, Philosophus dicit ; unde convenienter gratia secundum quod causat principalem actum, dicitur operans ; et secundum quod causat secundarium, dicitur cooperans.

Ad quintum dicendum, quod quamvis quantum ad illum modum acceptionis gratiæ prævenientis et subsequentis operans et cooperans prævenienti et subsequenti non respondeat, tamen secundum alias acceptiones penitus idem sunt ; et hoc modo Magister in *Littera* sumit.

## *ARTICULUS VI*

### *Utrum gratia sit multiplex in anima*

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod gratia in anima multiplicetur. *Divisiones* enim *gratiarum sunt*, ut I Corinth., XII, 4, dicitur. Sed divisio est causa numeri et multitudinis ; unde, secundum Isidorum[1], numerus dicitur quasi nutus memeris[2], id est divisionis. Ergo videtur quod in una anima inveniantur multæ gratiæ.

2. Præterea, non potest idem esse prius et posterius, præcedens et subsequens. Ergo cum in uno homine inveniatur

1. Nil tale in Isidoro ; sed in lib. III *Etymolog.*, cap. III, col. 155, t. 3, dicit : « Numero nummus nomen dedit, et a sui frequentatione vocabulum indidit. »

2. Parm. : « memoris » ; sed « memeris » in mentem revocat duas primas syllabas cujusdam formæ unius verbi græci quod significat « dividere ».

gratia præveniens et subsequens, videtur quod oporteat plures gratias in uno et eodem homine esse.

3. Præterea, omnis forma multiplicatur secundum differentiam eorum quæ informat, cum diversorum diversæ sint formæ. Sed gratia est forma virtutum. Ergo videtur quod cum virtutes sint diversæ, oporteat gratias esse multiplicatas

4. Præterea, ea quæ differunt secundum genus non reducuntur in idem principium. Sed virtutes a donis etiam secundum genus differunt, similiter a gratiis sacramentalibus. Ergo videtur quod a diversis gratiis oriuntur.

5. Præterea, gratia datur in diversis sacramentis, et una habita non habetur alia. Quæcumque autem hoc modo se habent quod unum est sine altero, oportet esse numerata et distincta. Ergo videtur quod gratia non manet tantum una, sed per essentiam multiplicatur.

Sed contra, perfectio proportionatur perfectibili. Sed gratia perficit immediate essentiam animæ, ut dictum est. Cum igitur essentia animæ sit una multiplicata in potentiis, videtur quod etiam gratia sit una multiplicata in virtutibus.

Præterea, illud quod convenit diversis secundum eamdem rationem, oportet quod ab uno principio procedat. Sed eadem ratio merendi est in omnibus meritoriis : cum igitur gratia sit principium merendi, videtur quod gratia sit una tantum, non multiplicata.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod, secundum illos qui dicunt quod gratia et virtus realiter non differunt, sed solum ratione, necesse est ponere quod gratia multiplicetur per essentiam secundum numerum virtutum ; quamvis enim possint dicere quod multiplicatio non contingit in virtutibus secundum quod habent rationem virtutum, nihilominus tamen oportet dicere quod sint plures gratiæ per esse diversæ. Sed secundum opinionem quæ ponit gratiam a virtute differentem, est multiplex modus dicendi.

Quidam enim, qui ponunt gratiam non esse sicut in subjecto in essentia animæ, necesse habent ponere quod sint plures gratiæ secundum numerum virtutum distinctæ ; non enim potest esse ut idem accidens numero in diversis subjectis[1] sit. Si autem gratia ex eo quod est forma virtutum ponitur in eodem subjecto in quo est virtus, necesse est quod sit in qualibet potentia in qua est virtus, vel per prius vel per posterius, secundum quod quædam virtutes per prius a gratia informantur quam aliæ ; non enim potest dici quod

1. Parm. : « substantiis. »

idem lumen numero quod colores diversorum corporum informat, nisi secundum quod accipitur in uno subjecto continuo, quod est aer ; si enim consideretur ut receptum in superficiebus diversorum corporum, oportet de necessitate quod secundum numerum multiplicetur, cum accidens multiplicetur multiplicato subjecto.

Quidam vero dicunt quod gratia est sicut in subjecto in essentia animæ in qua omnes potentiæ sicut in centro colliguntur ; unde sicut lineæ et radii in centro uniuntur, et secundum quod magis a centro elongantur, plus ab invicem dividuntur, ita etiam gratia secundum quod in essentia animæ consistit, est una ; multiplicatur autem secundum quod in diversas potentias diffunditur, in quibus rationem virtutis accipit. Sed ista opinio videtur supponere quod gratia et virtus non differant secundum speciem vel rationem, sed solum secundum diversitatem subjecti. Si enim alterius rationis est virtus a gratia, tunc ex multiplicatione virtutum in potentiis non sequeretur multiplicatio gratiæ : quia diffusiones gratiæ in potentiis nomen et rationem gratiæ amitterent ; sicut si lumen a centro diffundatur per diversos radios, quamdiu manet in ratione luminis, dicitur lumen multiplicari et dividi ; sed si secundum diversas lineas diffusionis luminis, lineæ rationes diversorum colorum acciperent, tunc diceretur quod lumen esset tantum unum, scilicet quod est in centro, et quod colores in diversis lineis causati essent multi : nisi forte dicant quod diffusio gratiæ in potentias est præter essentiam virtutum, sicut diffusio lucis super colores, qui efficiuntur per eam visibiles actu, secundum quorumdam opinionem, est præter essentiam coloris, ut dictum est ; ut sicut lux super colores diffusa præbet coloribus quod sint visibiles actu, ita diffusiones gratiæ quasi quidam radii ejus præbeant virtutibus efficaciam merendi : sic enim radius gratiæ receptus in potentia retineret rationem lucis, et differret a gratia quæ est in essentia animæ, sicut lumen a luce ; et ita gratia prout esset in essentia animæ, esset una, sed gratiæ diffusæ in potentias essent multæ. Sed hoc non potest stare : quia ad actum meritorium non requiruntur nisi duo : unum est ut agens actum dignus vita æterna habeatur, et ad hoc sufficit gratia quæ est in essentia animæ animam gratificans ; aliud est ut actus ipse sit in debitum finem relatus, et debitis circumstantiis vestitus, et ad hoc sufficit virtus ; unde ad eliciendum actum meritorium non requiritur aliquid præter gratiam quæ est in essentia et virtutem quæ est in potentia animæ, quasi

aliqua diffusio gratiæ ab essentiæ animæ perveniat in potentiam præter virtutem.

Et ideo alii melius dicunt quod scilicet gratia est una tantum non multiplicata, virtutes autem sunt multæ; quæ quidem virtutes in aliud genus cadunt, quamvis a gratia procedant, sicut etiam potentiæ animæ ab una essentia procedunt, nec tamen est eadem ratio potentiæ et essentiæ; et ideo potentiæ multiplicantur, sed essentia manet tantum una, quæ omnes conveniunt in hoc quod convenit eis secundum quod sunt in tali essentia; distinguuntur autem secundum diversas rationes potentiarum; ita etiam et virtutes conveniunt in ratione merendi quæ convenit eis secundum hoc quod a gratia oriuntur; differunt autem secundum proprias rationes, inquantum virtutes sunt.

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus large accipit gratiam pro quolibet dono quod nobis gratis a Deo confertur: et hæc quidem dona plura et divisa sunt. Sed nos hic loquimur de gratia prout est primum donum, gratam faciens animam.

Ad secundum dicendum, quod quocumque modo distinguatur, maxime quantum ad duas distinctiones, operans et cooperans, præveniens et subsequens, non differunt essentia sed ratione tantum; una enim forma est quæ dat esse, et quæ est principium operis; unus etiam habitus est qui elicit actum extrinsecum et intrinsecum; unde eadem gratia est operans et cooperans. Nec dicitur præveniens et subsequens propter ordinem gratiæ ad gratiam, sed propter ordinem effectus ad effectum.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de forma quæ est intrinseca rei et quasi constitutiva ejus; sic autem gratia non dicitur esse forma virtutum, sed quasi principium a quo virtutes formaliter oriuntur.

Ad quartum dicendum, quod diversitas virtutum et donorum accipitur tantum secundum diversitatem actuum. Conveniunt autem actus in ratione merendi; unde oportet quod primum principium a quo rationem merendi habent sit unum, et quod diversitas eorum in genere et in specie sit ex diversitate actuum et objectorum.

Ad quintum dicendum, quod gratia in diversis sacramentis datur ad diversos effectus, secundum quod plures infirmitates ex peccato consequuntur, contra quas præcipue gratiæ sacramentales ordinantur; et ideo sicut differt virtus a virtute per hoc quod ordinatur ad diversum actum, ita etiam differt una gratia sacramentalis ab alia per hoc quod ad

diversos effectus ordinatur ; unde sicut ex multiplicatione virtutum non sequitur multiplicatio gratiæ, ita etiam ex multiplicatione sacramentorum non sequitur multiplicatio illius gratiæ de qua nunc loquimur : quia illæ etiam perfectiones quæ in diversis sacramentis conferuntur, quædam emanationes sunt illius gratiæ de qua nunc loquimur, sicut et virtutes. Sed quia non habent propria nomina, ideo communiter nomine gratiæ nuncupantur.

## EXPOSITIO TEXTUS

« Hæc est gratia operans et cooperans », de qua scilicet supra mentionem fecit cum dixit : « Ipsa gratia prævenit ut pie vivamus, et subsequitur ut semper cum illo vivamus. »

« Voluntas est animi motus cogente nullo ad aliquid admittendum vel adipiscendum. » Sciendum quod hic non definit voluntatem quæ est potentia, sed voluntatem quæ est actus ; hoc enim commune est fere in omnibus potentiis animæ, ut eodem nomine potentia et actus nominetur : et sic fere per totum hic voluntas accipitur.

« Sed ipsa meretur augeri, ut aucta mereatur et perfici. » De augmento gratiæ eodem modo potest disputari sicut de augmento charitatis, de quo supra dictum est I lib., dist. XVII.

« Cætera potest homo nolens ; credere autem non nisi volens. » Intelligendum est de actibus exterioribus, non autem de interioribus : quia diligere nullus potest nisi volens.

« Sequitur tardus aut nullus affectus. » Iste affectus est per modum operationis præcedentis habitum virtutis : quia ex sola deliberatione rationis procedit ; sed affectus perfectus qui delectationem habet est in operatione quæ sequitur habitum : quia « signum oportet habitus accipere fientem[1] in opere delectationem », ut in II *Ethicor.*, Philosophus dicit.

---

1. Al. : « finientem. »

# DISTINCTIO XXVII

*Quid sit ipsa gratia, et quomodo mereatur augeri, quæritur*

Si vero quæritur quomodo illa gratia præveniens mereatur augeri et perfici, cum nullum meritum sit sine libero arbitrio, et quid sit ipsa gratia, an virtus an non, et si virtus, an actus vel non, ut hoc aperte insinuari valeat, præmittendum est, tria esse genera bonorum. Alia namque sunt magna, alia minima, alia media, ut Augustinus ait in I lib. *Retractationum*, cap. IX, § 4, col. 597, t. I : « Virtutes, inquit, quibus recte vivitur, magna bona sunt. Species autem quorumlibet corporum sine quibus recte vivi potest, minima bona sunt. Potentiæ vero animi sine quibus recte vivi non potest, media bona sunt. » Item ibid. : « Virtutibus nemo male utitur. Cæteris autem bonis, id est mediis et minimis, non solum bene, sed etiam male quisque uti potest ; et ideo virtute nemo male utitur, quia opus virtutis est bonus usus istorum, quibus etiam non nisi bene uti possumus. Nemo autem bene utendo, male utitur. Non solum autem magna, sed etiam media et minima bona esse præstitit bonitas Dei. » Ecce habes tria genera bonorum distincta.

*In quibus bonis sit liberum arbitrium*

Quæritur autem in quibus bonis contineatur liberum arbitrium. De hoc Augustinus, in I lib. *Retractationum*, ut supra, § 6, ait ita : « In mediis quidem bonis invenitur liberum voluntatis arbitrium : quia et male illo uti possumus ; sed tamen tale est, ut sine illo recte vivere nequeamus. Bonus autem usus ejus jam virtus est, quæ in magnis reperitur bonis, quibus male uti nullus potest. Et quia bona et magna, et media, et minima ex Deo sunt, sequitur ut ex Deo sit etiam bonus usus liberæ voluntatis, qui virtus est, et in magnis numeratur bonis. » Attende diligenter quæ dicta sunt, et confer in unum : sic enim aperietur quod supra quærebatur. Dixit equidem opus virtutis esse bonum usum illorum bonorum quibus etiam non bene uti possumus, id est mediorum, in quibus posuit liberum arbitrium, cujus quoque bonum usum dixit esse virtutem ; quod si est, non est ergo opus virtutis quod supra dixit : quia aliud est virtus, aliud opus ejus.

### *De virtute, quid sit et quid actus ejus*[1]

Hic videndum est, quid sit virtus et quid sit actus vel opus ejus. Virtus est, ut ait Augustinus lib. II *De libero arbitrio*, cap. XVIII, col. 1266, t. I, bona qualitas mentis qua recte vivitur, et qua nullus male utitur, quam Deus solus in homine operatur; ideoque opus Dei tantum est, sicut de virtute justitiæ Augustinus docet *Super* illum locum *psalmi* CXVIII : *Feci judicium et justitiam*, *Serm.* XXVI, § 1, col. 1576, t. IV, ita dicens : Justitia magna virtus animi est, quam non facit in homine nisi Deus. Ideoque cum ait Propheta ex persona Ecclesiæ : Feci justitiam, non ipsam virtutem, quam non facit homo, sed opus ejus intelligi voluit. Ecce aperte insinuatur hic quod justitia in homine non est opus hominis, sed Dei; quod et de aliis virtutibus itidem intelligendum est.

### *De fide itidem dicit quod non est ex homine, sed ex Deo tantum*

Nam de gratia fidei Ephesiis scribens Apostolus, similiter fidem non ex homine, sed ex Deo tantum esse asserit, inquiens, cap. II, 8 : *Gratia estis salvati per fidem, et hoc non ex vobis; Dei enim donum est;* quod a sanctis ita exponitur : Hoc, id est fides, non est ex vi naturæ nostræ, quia donum Dei pure est. Ecce et hic manifeste traditur quod fides non est ex libertate arbitrii, sive ex arbitrio voluntatis, quod superioribus consonat, ubi dictum est, gratiam prævenientem vel operantem esse virtutem quæ voluntatem hominis liberat et sanat. Unde Augustinus, in lib. *De spiritu et littera*, cap. IX, col. 208, t. X, ait : « Justificati sumus non per liberam voluntatem, sed per Christi gratiam ; non quod sine voluntate nostra fiat, sed voluntas nostra ostenditur infirma per legem, ut sanet gratia voluntatem, et sana voluntas impleat legem. »

### *De gratia quæ liberat voluntatem : quæ si virtus est, virtus non est ex libero arbitrio, et sic non est motus mentis.*

Si igitur gratia quæ sanat et liberat voluntatem hominis virtus est, vel una, vel plures; cum ipsa gratia non sit ex arbitrio voluntatis, sed eam potius sanet ac præparet, ut bona sit, consequitur ut virtus non sit ex libero arbitrio, et ita non sit motus vel affectus mentis, cum omnis motus vel affectus mentis sit ex libero arbitrio; sed bonus ex gratia et libero arbitrio, malus vero ex libero arbitrio tantum : ut enim ait Augustinus in I libro *De retractatione*, cap IX, § 6, col. 598, t. I : « Homo sponte et libero arbitrio cadere potuit, non etiam resurgere. » Item in libro *De duabus animabus*, cap. XII, § 17,

1. Hinc exordium habet distinctio XXVII, apud Magistrum.

col. 107, t. VIII : « Animæ, si libero ad faciendum et non faciendum motu animi carent, si denique his abstinendi ab opere suo potestas nulla conceditur, earum peccatum tenere[1] non possumus. » Hic aperte ostenditur quod motus animi, sive ad bonum, sive ad malum, ex libero arbitrio est. Ideoque si gratia vel virtus motus mentis est, ex libero arbitrio est. Si vero ex libero arbitrio vel ex parte est, jam non solus Deus sine homine eam facit. Propterea quidam non inerudite tradunt virtutem esse bonam mentis qualitatem sive formam quæ animam informat, et ipsa non est motus vel affectus animi, sed ea liberum arbitrium juvatur, ut ad bonum moveatur et erigatur ; et ita ex virtute et libero arbitrio nascitur bonus motus vel affectus animi ; et exinde bonum opus procedit exterius. Sicut pluvia rigatur terra, ut germinet et fructum faciat, nec pluvia est terra, nec germen, nec fructus, nec terra germen vel fructus, nec germen fructus : ita gratis terræ mentis nostræ, id est arbitrio voluntatis, infunditur pluvia divinæ benedictionis, id est inspiratur gratia, quod solus Deus facit, non homo cum eo : quia rigatur voluntas hominis, ut germinet et fructificet, id est sanatur et præparatur ut bonum velit, secundum quod dicitur operans, et juvatur ut bonum faciat, secundum quod dicitur cooperans ; et illa gratia virtus non incongrue nominatur, quia voluntatem hominis infirmam sanat et adjuvat.

### *Quo sensu dicantur ex gratia incipere bona merita, et de qua gratia hoc intelligatur*

Cum vero ex gratia dicuntur esse bona merita et incipere, aut intelligitur gratia gratis dans, id est Deus, vel potius gratia gratis data, quæ voluntatem hominis prævenit. Non enim magnum esset, si hæc a Deo dicerentur esse a quo sunt omnia, sed potius ejus gratia gratis data intelligitur ex qua bona merita incipiunt ; quæ cum ex sola gratia esse dicantur, non excluditur liberum arbitrium : quia nullum meritum est in homine quod non sit per liberum arbitrium. Sed in bonis merendis causæ principalitas gratiæ attribuitur : quia principalis causa bonorum meritorum est ipsa gratia qua excitatur liberum arbitrium, et sanatur atque juvatur voluntas hominis ut sit bona.

### *Quod bona voluntas gratiæ principaliter est, et etiam gratia est, sicut et omne bonum meritum*

Quæ ipsa etiam donum Dei est, et hominis meritum, immo gratiæ, quia ex gratia principaliter est, et gratia est. Unde

1. Nicolaï : « peccato teneri. »

Augustinus, ad Sixtum presbyterum, *Epist.* XCIV, cap. V, col. 880, t. II : « Quid est meritum hominis ante gratiam, cum omne bonum nostrum meritum non in nobis faciat nisi gratia ? » Ex gratia enim, ut dictum est, quæ prævenit et sanat arbitrium hominis, et ex ipso arbitrio, procreatur in anima bonus affectus, sive bonus motus mentis, et hoc est primum bonum hominis meritum. Sicut, verbi gratia, ex fidei virtute et hominis arbitrio generatur in mente motus quidam bonus et remunerabilis, scilicet ipsum credere, ita ex charitate et libero arbitrio alius quidam motus provenit, scilicet diligere, bonus valde. Sic de cæteris virtutibus intelligendum est. Et isti boni motus vel affectus et nostra merita sunt, et dona Dei, quibus meremur et ipsorum augmentationem, et alia quæ consequenter hic et in futuro nobis apponuntur.

### *Ex qua ratione dicitur fides mereri justificationem et alia*

Cum ergo dicitur fides mereri justificationem et vitam æternam, ex ea ratione dictum accipitur quia per actum fidei meretur illa. Similiter de charitate, et de justitia, et de aliis accipitur. Si enim fides ipsa virtus præveniens diceretur esse mentis actus, qui est meritum, jam ipsa ex libero arbitrio originem haberet ; quod quia non est, sic dicitur esse meritum quia actus ejus est meritum, si tamen adsit charitas sine qua nec credere nec sperare meritum vitæ est. Unde apparet vere quia charitas est Spiritus sanctus, quæ animæ qualitates informat et sanctificat, ut eis anima informetur et sanctificetur : sine qua animæ qualitas non dicitur virtus, quia non valet sanare animam.

### *De muneribus virtutum, et de gratia, quæ non est, sed facit meritum*

Ex muneribus itaque vel actibus virtutum boni sumus, et juste vivimus, et ex gratia, quæ non est meritum, sed facit, non tamen sine libero arbitrio, proveniunt merita nostra, scilicet boni affectus eorumque progressus atque bona opera quæ Deus remunerat in nobis ; et hæc ipsa sunt Dei dona. Unde Augustinus, ad Sixtum presbyterum, ubi supra : « Cum coronat merita nostra, nihil aliud coronat quam munera sua. Unde vita æterna, quæ in fine a Deo meritis præcedentibus redditur, quia et eadem merita quibus redditur, non a nobis sunt, sed in nobis facta sunt per gratiam, recte et ipsa vita gratia nuncupatur. quia gratis datur. Nec ideo gratis, quia nunc meritis datur, sed quia data sunt per gratiam et ipsa merita quibus datur. » Ex præmissis jam innotescere nobis aliquatenus potest, qualiter gratia præveniens meretur augeri, et alia ; et quid ipsa sit, an virtus, an aliud ; et si virtus, an

sit actus vel non. Ostensum est enim supra ex parte quorumdam quod ipsa est virtus, et virtus non est actus, sed ejus causa, non tamen sine libero arbitrio. Unde quod supra[1] Augustinus dixit, bonum usum liberi arbitrii esse virtutem, ita accipi potest, id est actum virtutis. Alioquin sibi contradicere videretur, qui etiam opus virtutis supra dixit esse bonum usum eorum quibus non bene uti possumus, in quibus posuit liberum arbitrium. Si vero bonus usus liberi arbitrii opus virtutis est, jam virtus non est. Cum ergo bonum usum ejus virtutem esse dixit, nomine virtutis ipsius usum significavit.

### *Quod idem usus est virtutis et liberi arbitrii, sed virtutis principaliter*

Idem nempe usus bonus ex virtute est et ex libero arbitrio, sed ex virtute principaliter ; et bonus ille usus in magnis bonis annumerandus est. Illa autem gratia præveniens, quæ et virtus est, non usus liberi arbitrii est, sed ex ea potius est bonus usus liberi arbitrii, quæ nobis est a Deo, non a nobis. Usus vero bonus arbitrii et ex Deo est, et ex nobis, et ideo bonum meritum est. Ibi enim solus Deus operatur ; hic Deus et homo. Hoc meritum ex illa purissima gratia provenit, quod Apostolus notavit dicens, I Cor., xv, 10 *Gratia Dei sum id quod sum, et gratia ejus in me vacua non fuit.* Super quem locum Augustinus ita ait, *De gratia et lib., arb. ad Valent.*, cap. v, col. 887, t. X : « Recte gratiam nominat, primum enim solam gratiam dat Deus ; et nonnisi gratiam nominat, cum non præcedant nisi mala merita ; sed post per gratiam incipiunt merita bona. Et ut ostenderet etiam liberum arbitrium, addit : *Et gratia ejus in me vacua non fuit.* Et ne ipsa voluntas sine gratia Dei putetur aliquid boni posse, subdit : *Non* autem *ego* solus, scilicet sine gratia[2]. *sed gratia Dei mecum*, id est cum libero arbitrio Plane cum data fuerit gratia, incipiunt esse nostra merita bona ; per illam tamen, quia si illa defuerit, cadit homo. »

### *Aliorum sententia hic ostenditur : qui dicunt virtutes esse bonos usus liberi arbitrii, id est actus mentis*

Alii vero dicunt virtutes esse bonos usus naturalium potentiarum, non tamen omnes, sed tantummodo interiores, qui in mente sunt ; exteriores vero, qui per corpus generantur, non virtutes esse dicunt, sed opera virtutum ; et ideo quod Augustinus dicit, opus virtutis esse bonum usum naturalium poten-

1. Dist. xxvi.
2. Al. deest « sine gratia ».

tiarum, de usu exteriori accipiunt; quod vero dicit bonum usum liberi arbitrii virtutem esse, et in magnis numerari bonis, de usu interiori intelligunt, et virtutes nihil aliud esse quam bonos affectus vel motus mentis asserunt, quos Deus in homine facit, non homo; quia licet illi motus sint liberi arbitrii, non tamen queunt[1], nisi Deus ipsum liberet et adjuvet gratia sua operante et cooperante, quam Dei gratuitam voluntatem accipiunt : quia Deus est qui operatur in nobis et velle et operari bonum.

*Quibus auctoritatibus muniant id quod dicunt*

Quod autem virtutes sint motus mentis, testimoniis sanctorum astruunt. Dicit enim Augustinus, *Super Joannem*, tract. XL, § 9, col. 1690, t. III : « Quid est fides ? Credere quod non vides. Credere autem motus mentis est. » Idem in lib. III *De doctr. christ.* : « Charitatem autem voco motum animi. » Si vero charitas et fides motus animi sunt, virtutes ergo motus animi sunt. Quibus alii respondentes præmissa verba Augustini intelligenda fore inquiunt : « Fides est credere quod non vides », id est fides est virtus qua creditur quod non videtur. Item charitas est motus animi, id est gratia qua movetur animus ad diligendum. Et quod hæc et his similia ita accipienda sint, ex his conjicitur quæ alibi Augustinus ait : nam in II lib. *Quæstionum evangel.*, cap. XXXIX, col. 1352, t. III, inquit : « Est fides qua creduntur ea quæ non videntur, quæ proprie dicitur fides. » Idem in XIII lib. *De Trinit.*, cap. II, col. 1016, t. VIII : « Alia sunt ea quæ creduntur, aliud est fides qua creduntur. » Ex quibus verbis sic argumentando procedunt. Aliud est credere, aliud est illud quo creditur[2]. Prædictum autem est, fidem id esse quo creditur. Sic ergo credere non est fides, quia credere non est id quo credunt. Addunt quoque : Virtus opus Dei tantum est quam ipse solus facit in nobis. Ipsa ergo non est usus vel actus liberi arbitrii, sed credere est actus liberi arbitrii. Non est itaque virtus. Præmissis aliisque rationibus ac testimoniis innituntur utrique. Horum autem judicium diligentis lectoris relinquo examini, ad alia properans.

## DIVISIO TEXTUS

Postquam distinxit gratiam in operantem et cooperantem, hic quærit ad quod genus reducatur, utrum scilicet sit actus vel qualitas mentis; ponens eamdem quæstionem de gratia

1. Subintellige « operari », vel quid simile.
2. Al. desunt sequentia usque ad illud, « sic ergo ».

et virtute : vel quia eadem ratio est de utroque, vel forte quia hujusmodi opinionis fuit quod gratia a virtute non differt. Dividitur autem in partes duas : in prima movet dubitationem ; in secunda determinat eam, ibi : « Hic videndum est quid sit virtus. » Ubi etiam, secundum quosdam, XXVII distinctio incipit. Circa primum duo facit : primo movet quæstionis dubitationem, ibi : « Ut autem hoc aperte insinuari valeat, præmittendum est tria esse genera bonorum. » Ubi quamdam contrarietatem ex dictis Augustini colligit. Primo enim ponit verba ejus in quibus dicitur opus virtutis esse bonum usum liberi arbitrii ; secundo ibi : « Quæritur autem in quibus[1] bonis contineatur liberum arbitrium », ponuntur quædam verba ejusdem, in quibus dicit, bonum usum liberi arbitrii esse virtutem, quæ duo adversantur : quia opus virtutis non est virtus ; unde si usus liberi arbitrii est virtus non est opus virtutis.

« Hic videndum est quid sit virtus. » Hic determinat dubitationem : et primo determinat, secundum unam opinionem, quod virtus, sive gratia, non sit actus ; secundo determinat, secundum aliorum opinionem, quod virtus sit actus, ibi : « Alii vero dicunt virtutes esse bonos usus naturalium potentiarum. » Prima pars dividitur in duas : in prima ostendit quod virtus, seu gratia, non est actus : quo supposito, ostendit secundo quomodo per gratiam quis mereri dicitur ; quod dubium ex prædicta determinatione relinquitur, cum omne meritum in actu consistat, ibi : « Cum vero[2] ex gratia dicuntur esse bona merita, et incipere, aut intelligitur gratia gratis dans, id est Deus, vel potius gratis data. » Circa primum intendit talem rationem. Virtutis causa Deus in nobis est, et non nos. Sed cujuslibet actus nostri causa nos sumus. Ergo nullus actus est virtus. Si ergo gratia est virtus, vel aliquid simile virtuti, gratia non est actus. Circa hoc aliter hoc modo procedit. Primo probat hanc, quod virtutem solus Deus in nobis operetur. Secundo assumit hanc, quod actus quilibet in nobis causatur ex libero arbitrio, ibi : « Si igitur gratia quæ sanat et liberat voluntatem hominis, virtus est, ... consequitur ut virtus non ex libero sit arbitrio. » Tertio concludit propositum, ibi : « Propterea quidam non inerudite tradunt virtutem esse bonam mentis qualitatem, sive formam, quæ animam informat. » Primum ostendit tripliciter : primo de virtute in communi per ejus definitionem ; secundo de virtute justitiæ per auctoritatem Augustini, ibi : « Sicut de virtute justitiæ Augustinus docet ; « tertio de virtute fidei, quam etiam gratiam nominari dicit, ibi : « Nam de gratia fidei Ephesiis scribens Apostolus, similiter fidem non ex homine, sed ex Deo tantum esse asserit. »

1. Al. : « inquiritur, in quibus », etc.
2. Al. : « ergo. »

« Cum ergo ex gratia dicuntur esse bona merita, et incipere, aut intelligitur gratia gratis dans, id est Deus, vel potius gratia gratis data. » Ostenso quod gratia non sit actus, hic ostendit quomodo per eam quis mereri dicitur ; et dividitur in partes duas : in prima ostendit propositum ; in secunda ex dictis colligit dubitationis solutionem, ibi : « Ex præmissis jam innotescere nobis aliquatenus potest qualiter gratia præveniens meretur augeri. » Circa primum tria facit : primo ostendit quod principalis[1] causa meriti est gratia, secundo ostendit quomodo per eam quis mereri dicitur, inquantum videlicet per ejus actum quis meretur, ibi : « Cum ergo dicitur fides mereri justificationem et vitam æternam, ex ea ratione dictum accipitur, quia per actum fidei meretur illa ; » tertio concludit propositum, ibi : « Ex muneribus itaque virtutum boni sumus. »

Alii vero dicunt virtutes esse bonos usus naturalium potentiarum. » Hic determinat quæstionem secundum aliam opinionem in contrariam partem ; et circa hoc tria facit : primo ponit eorum opinionem ; secundo ponit probationes ipsorum ibi : « Quod autem virtutes sint motus[2] mentis, testimoniis sanctorum astruunt ; » tertio ponit responsiones ad illas probationes secundum primam opinionem, ibi : « Quibus alii respondentes, præmissa verba Augustini ita intelligenda fore inquiunt. »

## QUÆSTIO PRIMA

Hic quæruntur sex : 1° in quo genere sit virtus, utrum scilicet in genere actus vel habitus ; 2° de definitione virtutis quam Augustinus in *Littera* ponit ; 3° utrum contingat secundum actum virtutis et gratiæ ex condigno vitam æternam mereri ; 4° utrum possit aliquis sibi mereri gratiam ; 5° utrum possit aliquis sibi mereri gratiæ augmentum ; 6° utrum unus possit alii primam gratiam mereri.

### *ARTICULUS PRIMUS*

*Utrum virtus sit habitus*[3]

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod virtus non sit habitus. Ultimum enim rei non ponitur in alio genere quam res ipsa. Sed, ut in I *Cæli et mundi*, text. 116, Philosophus dicit,

1. Parm. : « principaliter. »
2. Al. : « quidam virtutes sint nutus, » etc.
3. I II *Summæ theolog.*, q. LV, art. 1.

virtus est ultimum in re de potentia. Ergo non est in genere habitus, sed in genere potentiæ.

2. Præterea, potentiæ naturales non sunt magis perfectæ quam potentiæ rationales. Sed potentiæ naturales possunt in suos actus sine habitibus mediis, ut patet in duro et molli. Ergo multo fortius hoc possunt rationales potentiæ ; ergo virtus vel est potentia, vel est actus.

3. Si dicatur, quod in potentiis rationalibus requiruntur habitus, ut potentiæ determinentur ad unum ; contra. Potentia determinata ad unum, semper est in suo actu, nec in alteram partem inclinari potest. Sed potentia rationalis perfecta per virtutem moralem, non est semper in suo actu, cum non contingat semper agere, secundum Philosophum, in I *De somno et vigil.*, text. 2 ; et quamvis etiam esset in aliquo actu, posset nihilominus in contrarium actum inclinari. Ergo potentia rationalis non determinatur ad unum per habitum.

4. Præterea, præmium respondet merito. Sed meritum est ipse actus bonus liberi arbitrii. Cum igitur virtuti et gratiæ debeatur præmium, videtur quod virtus vel gratia sit actus.

5. Præterea, medium est ejusdem generis cum extremis. Sed virtus est media inter passiones, ut in II *Ethic.*, cap. III, patet. Ergo videtur quod virtus non sit in genere habitus, sed in genere passionis vel actus ; nam et actiones animæ passiones dicuntur, ut in VI princip. dicitur.

In contrarium est quod Philosophus in II *Ethic.*, cap. IV, dicit, quod virtus est « habitus electivus in medietate consistens, » etc.

Præterea, ex virtutibus sumus boni. Sed bonitatem gratuitam non habemus ex actibus. Ergo virtus et gratia non est actus.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod, cum effectus proportionetur suæ causæ, oportet actum potentiæ rationalis ipsi potentiæ proportionatum esse. In actu autem virtutis non solum consideratur substantia ipsius actus, sed etiam modus agendi : non enim qui casta[1] operatur quocumque modo castus est, sed qui faciliter et delectabiliter, ut ex I *Ethic.*, cap. XIII habetur. Delectatio autem ex convenientia causatur, sicut et in sensibilibus patet quod conjunctio convenientis cum convenienti facit delectationem. Oportet ergo quod actus virtutis procedat a potentia adaptata et assimilata ad hunc actum. Hoc autem potentia rationalis non habet ex seipsa, cum sit ad utrumlibet. Oportet ergo aliquid potentiæ superaddi, ut perfectionem ejus, per quod talem actum educat, undecumque cau-

1. Parm. : « caste. »

setur : et hoc dicimus esse habitum virtutis ; et ideo dicit Philosophus in II *Ethic.*, ubi supra, quod signum generati habitus oportet accipere fientem in opere delectationem. Hinc etiam est quod potentia perfecta per habitum virtutis tendit in actum consimilem per modum cujusdam naturæ : propter quod dicit Tullius[1], in proœm *Rhet.*, quod virtus est habitus, modo naturæ, rationi consentaneus ; sicut enim gravitas deorsum tendit, ita castitas casta operatur. Hinc etiam est quod in natura completa, cujus potentia ad malum flecti non potest, non requiritur habitus quo mediante agat, quia ipsa potentia ex seipsa proportionata est ad actum perfectum, ut in Deo patet. Et sic patet quod prima opinio veritatem continet ; secunda vero et a dictis sanctorum discordat, et philosophiæ non convenit, sed ex quibusdam auctoritatibus prave intellectis ortum habuit.

Ad primum ergo dicendum, quod ultimum quod est aliquid rei, non reducitur in aliud genus, sed est in eodem genere, vel per se, sicut ultima pars lineæ, vel per reductionem, sicut punctus ad lineam : sic autem virtus non est ultimum potentiæ ; sed dicitur ultimum ejus per respectum ad actum, quia altissimum in quod potentia elevari potest, est actus quem virtus elicit.

Ad secundum dicendum, quod potentiæ naturales sunt determinatæ ad suos actus ex seipsis ; unde non indigent habitu determinante, sicut potentiæ rationales, quæ ad utrumlibet sunt.

Ad tertium dicendum, quod quidam dicunt quod virtutes habent quosdam actus qui continui sunt, nec in eis est interpolatio, quamvis a nobis non sentiatur ; non enim virtutes posse otiosas esse æstimant. Sed actus est duplex : scilicet primus, ut esse est actus formæ, et talis actus virtutis continuus est ; manente enim castitate continue, manet esse castum ; et actus secundus, qui est operatio, et hunc non contingit continuum esse ; hic enim actus non tantum est virtutis, sed potentiæ quam perficit ; sicut nulla forma quæ non est per se subsistens habet operationem præter communicationem subjecti, nec contingit actum aliquem esse vel operationem ex libero arbitrio, et præcipue cum electione, sine qua virtutis actus esse non potest, quin a nobis percipiatur. Et ideo aliter dicendum est quod natura potentiæ per habitum non tollitur, potentiæ autem rationalis natura est ut cogi ad unum non possit ; unde etiamsi virtute perficiatur, in ipsa erit agere vel non agere, vel hoc aut contrarium agere ; et non oportet quod continue

1. Ut videre est lib. II *De inventione.*

sequatur inclinationem virtutis ; habet enim actus virtutis aliquid a potentia[1], ut scilicet ex necessitate non sit, et aliquid ab habitu, ut scilicet faciliter fiat.

Ad quartum dicendum, quod alio modo respondet præmium gratiæ et merito : gratiæ enim respondet et virtuti sicut ei unde in actu est efficacia merendi, unde secundum quod ex majori gratia procedit actus virtutis, efficacior est in merendo ; ipsi autem actui, qui meritum dicitur, respondet sicut ei quo per se meretur ; quia, ut in I *Ethic.*, cap. VIII, dicitur, « quemadmodum in olympiadibus non optimi et fortissimi coronantur, sed agonizantes : horum autem quidam, scilicet qui vincunt, ita et eorum qui in vita bonorum et optimorum operantes illustres fiunt ; » quod etiam sententiæ Apostoli congruit, II Timoth., II, 5 : *Non coronabitur** *nisi* qui *legitime certaverit.*

Ad quintum dicendum, quod medium dicitur de virtute dupliciter : scilicet essentialiter et effective. Essentialiter quidem non est medium inter duas passiones, sed inter duos habitus vitiosos, quibus aliqualiter ad passiones nos habemus. Nec hoc est essentiale virtuti, cum aliqua virtus inveniatur quæ hoc modo non est medium, scilicet justitia, ut ex V *Ethic.*, cap. X, patet. Justitiæ enim quasi æqualitati et medio opponitur abundantia ejus qui plus habet quam justum sit, qui ex hoc ipso injustus est, vitium injustitiæ habens ; et etiam defectus illius qui defraudatus est, qui defectus vitium in eo non est ; et ita justitia non est medium inter duo vitia. Effective vero dicitur medium inter passiones, quia in passionibus medium invenit ; unde non oportet quod sit in genere passionis.

## *ARTICULUS II*

### *Utrum definitio virtutis posita ab Augustino sit conveniens*[2]

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Augustinus inconvenienter virtutem definiat. Sicut enim in II *Topic.*, cap. II, dicitur, nullum genus denominative prædicatur de sua specie. Sed bonitas est genus virtutis ; est enim virtus, ut Philosophus in I *Ethic.*, cap. X, dicit, qua quis bonus est et quæ opus bonum reddit. Ergo inconvenienter dicitur virtus bona qualitas.

2. Præterea, illud quod transcendit genus, non debet poni

* *Coronatur.*

1. Al. : « in potentia. »

2. I II *Summæ theolog.*, q. LV, art. 4.

ut differentia generis. Sed bonum transcendit genus qualitatis, cum sit convertibile cum ente. Ergo inconvenienter ponitur ut differentia qualitatis, cum dicitur bona qualitas mentis.

3. Præterea, subjectum quod ponitur in definitione alicujus accidentis, debet esse convertibile cum illo. Sed mens non hoc modo se habet ad virtutem ; non enim omnis virtus est in mente sicut in subjecto, sed quædam in concupiscibili, quædam in irascibili, et sic de aliis. Ergo inconvenienter ponitur mens ut subjectum commune virtutis in ejus definitione.

4. Præterea, illud quod est alicujus speciei proprium, non debet poni in definitione generis. Sed rectitudinem appropriat sibi justitia ; unde Anselmus, *Dialog. de verit.*, cap. XIII, col. 480, dicit quod justitia est rectitudo voluntatis propter se servata. Ergo inconvenienter in definitione virtutis communis ponitur : « Qua recte vivitur. »

5. Præterea, quicumque superbit de aliqua re male utitur ea. Sed multi de virtutibus superbiunt : quia, ut Augustinus in *Regula*, § 2, col. 1379, t. I, dicit, superbia etiam bonis operibus insidiatur, ut pereant. Ergo falsum est quod dicitur : « Qua nullus male utitur. »

6. Præterea, quicumque recte vivit non male utitur. Cum ergo dixerit virtutem esse « qua recte vivitur, » superflue addidit : « qua nullus male utitur. »

7. Præterea, Augustinus dicit, *Serm.* CLXIX, cap. XI, col. 923, t. V : « Qui creavit te sine te, non justificabit te sine te. » Sed justificatio non est nisi per virtutem. Ergo falsum est quod sequitur : « Quam Deus in nobis sine nobis operatur. »

8. Præterea, cuicumque convenit definitio, convenit et definitum. Sed gratia non est virtus, ut supra dictum est ; et tamen hujusmodi definitio convenit sibi. Ergo hæc non est definitio virtutis.

9. Præterea, unius rei, unica debet esse definitio, sicut et unum esse. Si ergo quædam aliæ definitiones de virtute assignentur, si illæ convenientes sunt, videtur quod ista sit incompetens.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod Augustinus hic non intendit definire quamlibet virtutem, sed virtutem infusam ; et hanc completissime definit, ponendo formalia ipsius, scilicet genus et differentiam, cum dicit « bona qualitas ; » et subjectum, quod est materia in qua, cum dicit « mentis ; » et actum, qui est etiam finis virtutis, cum dicit : « Qua recte vivitur, et qua nullus male utitur ; » et causam efficientem, cum dicit : « Quam Deus in nobis sine nobis operatur. »

Ad primum ergo dicendum, quod aliter est in nominibus illis

quæ exprimunt formas generales et quæ exprimunt formas speciales. Forma enim specialis quæ informat subjectum aliquod, non informatur alia forma ejusdem rationis, sicut color non informatur colore, sed forte luce ; unde non potest dici color coloratus, sed forte clarus ; et similiter nec albedo colorata. Contingit autem quod illud quod est perfectio unius secundum unam rationem, sit perfectum ab alio secundum rationem aliam, sicut lux perficit colorem, et color perficit superficiem, et superficies corpus, cujus terminus est ; et ideo perfectio potest dici perfecta, et similiter in omnibus aliis quæ exprimunt perfectionem in communi, sicut est hoc nomen « bonum ; » et inde est quod virtus quæ dicitur bonitas animæ secundum quod perficit eam, potest dici bona secundum quod est perfecta quodam alio, ut ordine ad finem, et regula rationis, a quibus formam habet, et in speciem trahitur[1].

Ad secundum dicendum, quod quamvis bonum convertatur cum ente, tamen quodam speciali modo invenitur in rebus animatis et habentibus electionem, ut in V *Metaph.*, text. 19, dicitur. Cujus ratio est, quia bonum dicitur ex ratione finis ; et ideo quamvis inveniatur in omnibus in quibus est finis, tamen specialius invenitur in illis quæ finem sibi præstituunt, et intentionem finis cognoscunt ; et inde est quod habitus electivi ex fine speciem sortiuntur ; et propter hoc horum habituum « bonum » et « malum » sunt differentiæ constitutivæ, non quidem prout communiter sumuntur, sed per modum jam dictum.

Ad tertium dicendum, quod in definitione accidentis non debet poni nisi subjectum ejus. Quamvis autem contingat virtutem in aliqua potentia ut in subjecto esse quæ essentialiter mens non est, non tamen habet quod sit subjectum virtutis, nisi inquantum aliquid mentis et rationis participat ; unde Philosophus, in I *Ethicorum*, cap. ult., dicit quod rationale est subjectum virtutis, vel rationale essentialiter, vel rationale per participationem.

Ad quartum dicendum, quod Anselmus videtur definire justitiam, non quæ est specialis virtus, sed justitiam generalem, quæ a Philosopho legalis dicitur, et est idem subjecto cum virtute, differens ratione tantum, ut ex V *Ethic.*, cap. III, patet. Si tamen pro justitia speciali sumatur, sciendum est quod rectitudo potest accipi dupliciter : vel secundum commensurationem rei ad rem, et sic rectitudinem vindicat sibi justitia, quæ æqualitatem in datis et acceptis constituit, ut

1. Parm. : « et speciem trahit. »

in V *Ethic.*, cap. v, dicitur ; aut secundum commensurationem actus ad finem et ad judicium rationis, et sic rectitudo cuilibet virtuti convenit, et ita sumitur hic.

Ad quintum dicendum, quod uti aliquo dicitur dupliciter : vel sicut forma, quæ est principium usus, et hoc modo virtute nullus male utitur, quia ex hoc ipso quod est usus a virtute procedens, malus esse non potest ; vel sicut objecto, et hoc modo virtutibus male uti contingit, sicut patet de illis qui de eis superbiunt.

Ad sextum dicendum, quod recte vivere contingit duobus, scilicet virtute et libero arbitrio ; sed libero arbitrio contingit male uti : et ideo ad differentiam ejus additur, « qua nemo male utitur ; » quamvis enim qui recte vivit non male utatur, non tamen quocumque recte vivitur[1] tale est ut eo nullus male utatur.

Ad septimum dicendum, quod Deus non justificat nos sine nobis consentientibus : quia non cogit ad virtutem, ut Damascenus dicit lib. II *De fide orth.*, cap. xii et xxx, t. I. Justificat tamen nos sine nobis virtutem causantibus.

Ad octavum dicendum, quod si stricte accipiatur hæc definitio, gratiæ non convenit : quia per hoc quod dicitur : « Qua recte vivitur, » ostenditur virtus esse principium rectæ operationis ; non enim sumitur hic recte vivere secundum quod est esse viventis, sed secundum quod est operatio rei vivæ. Gratia autem non est principium recti operis, nisi mediante virtute ; et ideo non est illud quo immediate recte vivitur.

Ad nonum dicendum, quod si accipiatur definitio rei quæ complectitur totum esse rei, secundum quod ex omnibus causis constituitur, quæ est perfecta definitio, tunc unius rei non potest esse nisi una definitio. Dicta autem definitio virtutis complectitur omnes causas ejus, ut dictum est ; inveniuntur autem et aliæ quæ aliquas harum exprimunt, sicut illa Philosophi, II *Ethic.*, c. vi : « Habitus electivus in medietate consistens, » etc., quæ exprimit formalia virtutis et actum ejus ; et illa quæ est in VII *Phys.*, text. 17 : « Dispositio perfecti ad optimum, « exprimit ordinem ad finem : et diversæ descriptiones diversas conditiones virtutis exprimunt ; et sic non est inconveniens, si de virtute plures definitiones dantur.

1. Parm. : « utatur, tamen quomodocumque recte vivere. »

## *ARTICULUS III*

### *Utrum aliquis possit mereri ex condigno vitam æternam per actus virtutis*[1]

Ad tertium sic proceditur. 1,. Videtur quod aliquis non possit ex condigno vitam æternam mereri per actus virtutis. Primo per id quod habetur ad Rom., VIII, 18 : *Non sunt condignæ passiones hujus temporis ad futuram gloriam quæ revelabitur in nobis*. Sed per passiones quas sancti sustinent maxime merentur. Ergo videtur quod nullus ex condigno vitam mereatur.

2. Præterea, condignum importat æqualitatem dignitatis. Sed impossibile est quod actus humanus æquatur in dignitate præmio vitæ æternæ, quod est ipse Deus. Ergo videtur quod nullus ex condigno vitam æternam mereri possit.

3. Præterea, ille qui reddit quod debet, non meretur ulterius[2] præmium. Sed homo bene operans reddit quod debet, ut dicitur Luc., XVII, 10 : *Cum feceritis omnia quæ præcepta sunt vobis, dicite : servi inutiles sumus : quod debuimus facere, fecimus*. Ergo videtur quod nullus ex condigno, recte vivendo, vitam æternam mereatur.

4. Præterea, a quocumque quis meretur, ille debitor sibi efficitur : quia præmium merito debetur. Sed Deus non potest effici debitor. Ergo apud ipsum nihil ex condigno mereri possumus.

5. Præterea, nullus meretur præmium apud eum qui ejus opere nec juvatur, nec juvari potest. Sed Deus nostris bonis operibus non juvatur, quia bonorum nostrorum non eget, ut in psal. XV dicitur. Ergo videtur quod apud ipsum mereri non possumus.

Sed contra, nihil ex justo judicio redditur, nisi quod quis meretur. Sed vita æterna corona justitiæ dicitur, quia pro ea redditur ex justo judicio, sicut depositum redditur II Tim., IV, 8 : *In reliquo reposita est mihi corona justitiæ, quam reddet mihi Dominus in illa die justus judex*. Ergo aliquis coronam justitiæ meretur.

Præterea, sicut se habet culpa ad pœnam, ita et opus virtutis ad gloriam. Sed culpa ex condigno pœnam æternam meretur. Ergo et actus virtutis ex condigno vitam æternam meretur.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod circa hoc sunt duæ

1. I II *Summæ theol.*, q. CXIV, art. 3.
2. Al. : « ultimum. »

opiniones. Quidam enim dicunt quod aliquis vitam æternam non potest mereri ex condigno, sed ex congruo. Alii vero dicunt quod etiam ex condigno potest quis vitam æternam mereri per actus virtutum. Dicitur autem aliquis mereri ex condigno, quando invenitur æqualitas inter præmium et meritum, secundum rectam æstimationem; ex congruo autem tantum, quando talis æqualitas non invenitur, sed solum secundum liberalitatem dantis munus tribuitur quod dantem decet. Videntur autem utrique quantum ad aliquid verum dicere. Est enim duplex æqualitas, scilicet æqualitas quantitatis et æqualitas proportionis. Secundum quantitatis æqualitatem ex actibus virtutum vitam æternam ex condigno non meremur; non enim tantum bonum est in quantitate actus virtutis, quantum præmium gloriæ, quod est finis ejus. Secundum autem æqualitatem proportionis ex condigno meremur vitam æternam. Attenditur enim æqualitas proportionis, quando æqualiter se habet hoc ad illud, sicut aliud, ad alterum. Non autem majus est Deo vitam æternam tribuere, quam nobis actum virtutis exhbere : sed sicut hoc congruit huic, ita illud illi; et ideo quædam proportionis æqualitas invenitur inter Deum præmiantem et hominem merentem; dum tamen præmium referatur ad idem genus in quo est meritum, ut si præmium est quod omnem facultatem humanæ naturæ excedit, sicut vita æterna, meritum etiam sit per talem actum in quo refulgeat bonum illius habitus qui divinitus infunditur, Deo nos consignans. Illi tamen qui dicunt nos ex condigno vitam æternam posse mereri, verius dicere videntur. Cum enim sit duplex species justitiæ, ut in V *Ethicorum*, cap. II, Philosophus dicit, scilicet justitia distributiva et commutativa, quæ in contractibus, ut in emptione et venditione[1] : justitia commutativa respicit æqualitatem arithmeticam, quæ tendit in æqualitatem quantitatis; justitia vero distributiva æqualitatem respicit geometricam, quæ est æqualitas proportionis. In redditione autem præmii ad merita magis servatur forma distributionis, cum ipse unicuique secundum opera sua reddat, quam commutationis, cum Deus a nobis nihil accipiat; quamvis a sanctis quandoque inveniatur metaphorice dictum ,quod bonis operibus regnum cælorum emitur, inquantum Deus accipit opera nostra, ut acceptans ea : et ideo verius dicitur quod ex condigno meremur quam quod non ex condigno.

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus per dictum suum intendit excludere æqualitatem quantitatis : quia non est

1. Al. : « in emptore et venditore. »

tanta acerbitas præsentium passionum quam gaudium futuræ gloriæ.

Ad secundum dicendum, quod non requiritur ad condignitatem distributivæ justitiæ æqualitas quantitatum, sed proportionis tantum, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod etiam reddendo quod debet, meretur aliquis ; in hoc enim aliquis apud Deum meretur in quo etiam vitæ laudabilis apud homines constituitur. Actus autem justitiæ est laudabilis, sicut et aliarum virtutum ; unde etiam actus justitiæ meritorius est, quamvis quidam hoc quondam negaverunt, et tamen actus justitiæ in redditione debiti, etiam quod homini debetur, consistit ; quamvis enim illud quod reddit quod debitum est alteri suum non sit, nihilominus tamen modus operationis in quo fundatur, et jus merendi, et laus, ipsius reddentis est, qui voluntarie et propter bonum justitiæ reddit.

Ad quartum dicendum, quod Deus non efficitur debitor nobis, nisi forte ex promisso, quia ipse bona operantibus præmium repromisit ; et ideo non est inconveniens, si ab ipso quis mereri possit, ex quo aliquo modo debitor est. Vel dicendum quod in justitia commutativa ille apud quem quis meretur, efficitur debitor ei qui meretur, ut patet in illis qui operationes suas locant in servitium aliorum ; sed in justitia distributiva non requiritur ratio debiti ex parte ejus qui distribuit : potest enim ex liberalitate aliqua distribuere, in quorum tamen distributione justitia exigitur, secundum quod diversis, prout eorum gradus exigit, proportionabiliter tribuit.

Ad quintum dicendum, quod illud tenet in justitia commutativa, sed in distributiva non est necessarium.

## *ARTICULUS IV*

### *Utrum aliquis possit mereri gratiam*[1]

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis gratiam mereri possit. Justificatio enim non fit nisi per gratiam. Sed in *Littera* dicitur quod fides meretur justificationem. Ergo per actum fidei aliquis gratiam meretur.

2. Præterea, aliquis, bene utendo re temporali quam ab aliquo domino accepit, meretur rem prius acceptam, ut equum aut aliquid hujusmodi. Sed usus gratiæ non est minoris effi-

1. I II *Summæ theol.*, q. cxiv, art. 5.

caciæ in merendo quam usus rei temporalis. Ergo aliquis, bene utens gratia quam accepit, ipsam meretur.

3. Præterea, oratio qua quis orat pro se et de his quæ expediunt ad salutem, meretur exaudiri a Deo, ut Augustinus, *Tract. CII sup. Joan.*, col. 1896, t. 3, dicit. Sed si aliquis in gratia existens oret ut si contingat eum a gratia decidere gratia sibi reddatur, pro se petit maxime expediens ad salutem. Ergo meretur gratiam recuperare.

4. Præterea, si Deus dat alicui gratiam, aut dat digno aut indigno. Si dat indigno, insipiens et injustus est, quod impossibile est. Ergo dat digno. Sed nullus est dignus habere aliquid, nisi qui hoc meruit. Ergo quicumque accipit gratiam prius meruit eam.

5. Præterea, non est minor ordo justitiæ apud Deum in distributione gratiæ quam in distributione bonorum naturalium. Sed Plato dicit in *Timæo* quod formæ non dantur a datore, nisi secundum merita naturæ. Ergo nec gratia infunditur nisi secundum merita recipientium.

Sed contra, illud quod meritis redditur, non gratis datur. Sed quod gratis non datur non est gratia. Ergo gratia meritis non redditur.

Præterea, illud quod est principium omnis meriti non cadit sub merito. Sed gratia est hujusmodi. Ergo, etc.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod in omni qui meretur exigitur ut actus ejus sit aliquo modo proportionatus ad id quod meretur ; nullus enim meretur nisi id quod secundum suam conditionem potest eum contingere : sicut servus non meretur a domino ut in hereditatem filiorum admittatur, sed ut mercedem suam recipiat. Gratia vero omnino conditionem humanæ naturæ excedit : quod patet ex ejus effectu, quia ducit in finem quem nulla creata natura per se attingere potest, propter quod dicitur I Cor., ii, 9 : *Quod oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit quæ præparavit Deus iis qui diligunt illum.* Unde donum gratiæ nullo sub merito cadere potest ejus qui in puris naturalibus est, et multo minus ejus qui in peccato deprimitur. Sed tamen opera bona ante donum gratiæ facta præmio suo sibi proportionato non carent ; causant enim quamdam habilitatem ad gratiam, et secum etiam quamdam honestatem, et jucunditatem, et pulchritudinem habent, in quibus præcipue eorum præmium consistit ; et aliqua etiam per accidens causant, ut bonorum temporalium affluentiam, aut aliquid hujusmodi : quia frequenter, ut Gregorius dicit, *Moral.*, lib. V, cap. i, col. 679, t. I, Deus in

hoc mundo remunerat eum qui præmium futuræ gloriæ non meretur, ut sic nullum bonum irremuneratum inveniatur.

Ad primum ergo dicendum, quod pro tanto fides dicitur mereri justificationem, quia in justificatione primo apparet motus fidei : *Credere enim oportet accedentem ad Deum quia est*, Hebr., XI, 6, Non autem ita quod justificatio sub merito cadat.

Ad secundum dicendum, quod in justitia commutativa contingit quandoque quod præmium, vel id quod est loco præmii, præcedat meritum, ut patet in emptione et venditione ; qui enim rem emptam prius accipit quam præmium solvat, quodammodo præmium ante meritum accipit ; quod etiam magis patet in eo qui prius accipit præmium laboris sui quam laborem impendat in obsequium alicujus. In justitia autem distributiva hoc non potest accidere, eo quod ibi præmium redditur secundum gradum et dignitatem personæ ; et ideo, secundum illud quod præcedit meritum, oportet quod præmium attendatur, ex quo quidam constituitur in tali dignitate. Unde cum gratia per modum justitiæ distributivæ diversis hominibus a Deo detur, non potest esse quod aliquis ex sequentibus actibus mereatur gratiam prius acceptam.

Ad tertium dicendum, quod qui sic orat non meretur sibi gratiam restitui post amissionem : quia per sequens peccatum oratio præcedens mortificatur, sicut et alia bona merita ; nec oratio efficax est ad petendum, quia non instanter orat, sed orationem peccando interrumpit.

Ad quartum dicendum, quod indignum potest sumi dupliciter. Vel negative tantum, et sic Deus dat gratiam indignis, quia[1] his qui non sunt sufficienter ad hoc digni, sed tamen habent aliquam dispositionem ad recipiendum, ex quo dicuntur quodammodo ex congruo gratiam mereri ; nec ex hoc sequitur quod sit injustus, sed liberalis. Vel sumitur contrarie, ut dicantur indigni qui habent voluntatem resistentem gratiæ ; et talibus gratiam non infundit, quia ad virtutem non cogit, ut Damascenus dicit, loc. cit.

Ad quintum dicendum, quod potentia materiæ est proportionata ad receptionem formæ ; ideo dispositiones ipsius et habilitates convenienter possunt merita nominari. Sed gratia excedit omnem proportionem naturæ ; unde actus naturales non possunt merita respectu gratiæ dici, sed dispositiones remotæ tantum.

1. Supple « dat ».

## ARTICULUS V

### *Utrum aliquis possit mereri augmentum gratiæ*[1]

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis non possit gratiæ augmentum mereri. Efficacia enim merendi attenditur secundum quantitatem radicis. Sed si aliquis per actum minoris gratiæ majorem gratiam meretur, efficacia merendi excederet radicem gratiæ. Ergo non contingit augmentum gratiæ mereri.

2. Præterea, quilibet actus meritorius meretur hoc quod sub merito cadit. Si ergo contingit augmentum gratiæ mereri, sequitur quod quolibet actu meritorio gratia augmentabitur ; quod falsum est.

3. Præterea, ex eisdem principiis ex quibus aliquid innascitur et augmentatur. Cum igitur principium gratiæ sub merito non cadat, videtur quod nec augmentum ejus.

4. Præterea, nullus meretur illud quod est in ejus potestate. Sed in potestate habentis gratiam est ut non tantum in eo quod est persistat, sed ut in melius proficiat. Ergo ipsum profectum gratiæ non contingit mereri.

5. Præterea, actus remuneratus non expectat ulterius præmium. Sed si contingeret augmentum gratiæ mereri, gratia augmentata actus ille remuneratus foret. Ergo ei ulterius præmium non deberetur, quod est inconveniens.

Sed contra est, quod Augustinus dicit, *Epist.* CLXXXVI, § 10 col. 819, t. 2, quod « gratia meretur augeri ut aucta mereatur et perfici ; » et ita augmentum gratiæ sub merito cadit.

Præterea, magis est gratiam perfici quam gratiam augeri. Sed gloria cadit sub merito, quæ nihil aliud est quam perfecta gratia. Ergo et augmentum gratiæ sub merito cadit.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod sicut culpæ redditur duplex pœna : una quæ comitatur ipsam culpam, ut conscientiæ remorsus, et hujusmodi, secundum quod Augustinus dicit in lib. I *Confess.*, cap. XII, col. 669, t. I, quod inordinatus animus sibiipsi est pœna ; alia quæ infligitur exterius a judice Deo vel homine ; ita etiam duplex est præmium respondens merito : unum quod comitatur ipsum actum meritorium, ut ipsa delectatio boni operis, et similia ; aliud quod pro bono opere redditur a Deo vel homine, ut vita æterna et quidquid hoc modo redditur. Ad hoc autem duplex præmium diversimode actus meritorius ordinatur : quia ad primum præmium

1. I II *Summæ theol.*, q. CXIV, art. 8.

est proportionatus secundum formam suam ; verbi gratia, ex hoc ipso quod est actus ab habitu perfecto procedens, delectabilis est ; unde in principium actus reducitur sicut in causam : sed ad præmium quod exterius redditur, ordinatur secundum proportionem dignitatis tantum ; ut qui tantum meruit, tantum remuneretur in quocumque bono, et qui tantum peccavit tantum puniatur. Secundum hoc ergo dico quod per actum meritorium contingit mereri augmentum gratiæ sicut præmium concomitans naturam actus meritorii, cum naturale sit ut omnis actus possit in acquisitionem vel augmentum similis habitus vel effective vel dispositive.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis præmium quod quis meretur sit majus quam gratia qua meretur, non tamen sequitur quod sit major efficacia merendi in actu quam exigat gratia informans actum. Constat enim quod per actum meritorium charitate informatum meretur quis charitatem perfectam, qualis est charitas patriæ, quæ longe major est charitate viæ eliciente actum meritorium. Cum enim dicitur quod efficacia merendi in actu meritorio respondet quantitati gratiæ, non intelligitur commensuratio quantitatis præmii ad principium merendi secundum æqualitem, sed proportionalitas quædam actus meritorii ad principium merendi : quia quanto charitas et gratia major est, tanto contingit per actum meritorium majus præmium mereri.

Ad secundum dicendum, quod quando actus meritorius se habet ad præmium solum in ratione meriti, tunc verum est quod sicut quis per unum actum ejusdem rationis meretur præmium, ita et per alium. Secus autem est quando actus meritorius se habet ad præmium non solum ut meritum, sed quodammodo ut causa, et sic se habet actus meritorius ad augmentum gratiæ ; unde non oportet quod quilibet actus meritorius augmentum gratiæ mereatur : quia non in quolibet actu meritorio invenitur illa conditio per quam ex actu consequitur augmentum habitus (*a*) ; sed solum in illo actu quo quis utitur accepta gratia secundum proportiones suarum virium, ut in nullo gratiæ Dei desit per negligentiam, ut in I lib., dist. XVII, dictum est.

Ad tertium dicendum, quod tam augmentum gratiæ quam etiam ipsius infusio est a Deo : sed tamen aliter se habent actus nostri ad infusionem gratiæ et augmentum ipsius : quia ante infusionem gratiæ homo nondum est particeps divini

(*a*) Aliter in *Summa theologiæ*, I II part., q. CXIV, art. 8, ad 3 : « Quolibet actu meritorio meretur homo augmentum gratiæ. »

esse ; unde actus sui sunt omnino improportionati ad merendum aliquod divinum, quod facultatem naturæ excedat : sed per gratiam infusam constituitur in esse divino ; unde jam actus sui proportionati efficiuntur ad promerendum augmentum vel perfectionem gratiæ.

Ad quartum dicendum, quod homo habens gratiam non dicitur posse proficere in melius, quasi ipse gratiam sibi augmentet, cum augmentum gratiæ a Deo sit ; sed quia homo potest per gratiam acceptam augmentum gratiæ mereri, disponendo se, ut majoris gratiæ capacior fiat.

Ad quintum dicendum, quod præmium concomitans actum non excludit ulterius præmium quod per actum redditur ; sicut per hoc quod aliquis delectationem ex actu virtutis sentit, non amittit vitæ æternæ præmium, cum non sit eadem ratio præmii utrobique. Ita etiam per hoc quod actum meritorium sequitur augmentum gratiæ, non impeditur remuneratio quæ consistit in adeptione gloriæ.

## *ARTICULUS VI*

### *Utrum aliquis possit mereri alteri primam gratiam*[1]

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod unus non possit alteri primam gratiam promereri. Accidens enim non extendit se ultra suum subjectum. Sed gratia, quæ principium merendi est, accidens est. Ergo efficacia merendi in alium non transit, ut scilicet unus alteri gratiam mereri possit.

2. Præterea, Christi meritum fuit perfectissimum. Si ergo per alicujus meritum alicui gratia acquiratur, multo fortius hoc per meritum Christi continget. Cum ergo meritum Christi sit sufficientissimum, videtur quod quibus per meritum Christi gratia non acquiritur, nullius meritis gratia acquiratur, præcipue quia pro omnibus passus est, qui vult omnes homines salvos fieri.

3. Præterea, inter alios actus maxime oratio meritoria videtur. Sed una conditio orationis quam Augustinus ponit *Tract. CII* in *Joan.*, col. 1896, t. III, est ut homo pro seipso oret. Ergo videtur quod nullum meritum valeat nisi ei qui meretur.

4. Præterea, actus hominis magis prodest operanti quam aliis. Sed homo sibiipsi primam gratiam mereri non potest. Ergo multo minus aliis.

1. I II *Summæ theol.*, q. CXIV, art. 6.

5. Præterea, illud quo posito vel remoto, nihilominus aliquid accideret, non est causa ejus. Sed si iste paratus est ad gratiam, consequetur eam ; et si non est paratus, non habebit, sive alius mereatur, sive non. Ergo videtur quod bonus actus unius non sit causa meritoria gratiæ alterius.

Sed contra est illud quod Augustinus dicit in I lib. *De prædestinatione sanctorum*, cap. VIII, § 15, col. 972, t. X, quod unus alii primam gratiam meretur.

Præterea, Jac., ult., 16, dicit : *Orate pro invicem, ut salvemini*. Sed salus non est sine gratia. Cum igitur oratio Ecclesiæ cassa[1] esse non possit, videtur quod unus gratiam alteri mereri possit.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod insufficientia causæ ex duobus contingere potest : vel ex imperfectione causæ, ut quando ignis est parvus qui calefacere non potest ; aut ex impedimendo quod accidit circa effectum, ut si ligna aqua humectantur ; et ita cum meritum quodammodo sit causa præmii, dupliciter contingit ut actus meritorius non sufficiat ad præmii consecutionem : vel ex imperfectione actus, vel ex impedimento[2] ejus qui præmium consequi debet. Sed imperfectio actus potest esse duplex : aut ita quod actus sit extra genus talis perfectionis quæ meritum causat, sicut sunt actus gratiam præcedentes ; et hoc modo dicitur quod actibus talibus non meretur quis gratiam sibi ex condigno, sed solum ex congruo ; aut est in genere talis perfectionis, quæ tamen propter sui parvitatem non sufficit ad merendum, et hoc modo dico quod actus habentis gratiam se habent ad acquirendam gratiam alteri ; sufficit enim gratia ad hoc ut homo per eam sibiipsi mereatur, sed quod alteri mereatur, ad hoc non sufficit, nisi sit perfectissima gratia, quæ quodammodo in alios redundet : et propter hoc dicitur quod Christus, de cujus *plenitudine omnes* accipimus, Joan., I, omnibus ex condigno meruit ; sed nullus alius alteri ex condigno meretur, sed solum ex congruo ; ita tamen quod est hic plus de ratione meriti quam quando aliquis dicitur sibi mereri gratiam ex congruo. Quantumcumque autem gratia perfecta sit quæ opus meritorium causat, potest impediri effectus meriti vel præmii, dummodo dicatur unus alteri mereri. Sed dicitur aliquis alter vel alius dupliciter : vel secundum subjectum, sicut sunt diversæ personæ, et hoc modo constat quod etiam meritum Christi, nedum merita aliorum, in multis effectum non con-

1. Non insulse, ut in Parm. : « causa. »
2. Al. : « una ex imperfectione actus, alia ex impedimento », etc.

sequitur, propter eorum indispositionem ; aut secundum accidens et secundum rationem, sicut dicitur quod Socrates in foro est alter a seipso in domo, sicut ipse hodie est alter a seipso cras ; et inde est quod quando aliquis hodie meretur vitam æternam ut habeat eam in fine vitæ suæ, licet meritum sit sufficiens quantum in se est, tamen potest impediri ne effectum consequatur, per peccatum quod intervenit cras et post cras, ratione cujus dicitur præcedens meritum mortificatum esse. Sed præmium illud quod quis sibi meretur, quod est concomitans meritum, impediri non potest. Secundum hoc ergo patet ex dictis quod aliquis alteri gratiam mereri potest ex congruo et non ex condigno : nec tamen necessarium est quod ille gratiam accipiat, cum aliquis ei gratiam meretur.

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur quod accidens non excedit suum subjectum, non intelligitur quod accidens non possit esse principium actionis in aliud subjectum tendentis : quia hoc etiam falsum est in omnibus actionibus naturalibus ; sed quia accidens non habet esse extra proprium subjectum, nec habet virtutem agendi nisi secundum conditionem sui subjecti.

Ad secundum dicendum, quod meritum Christi est sicut radix omnium meritorum, a quo omnium merita efficaciam trahunt ; unde est quodammodo sicut causa universalis[1], quam oportet ad effectus determinatos applicari per causas particulares, sicut sunt sacramenta et orationes Ecclesiæ ; et inde est quod non tantum Christum oramus, sed etiam sanctos ejus, quorum meritis et precibus auxilium ejus percipimus.

Ad tertium dicendum, quod Augustinus ponit conditiones orationis quam necesse est modis omnibus exaudiri ; et quia oratio quæ pro altero fit potest impediri per indispositionem alterius, inde est quod orationis conditionem ponit ut pro se quis oret. Nec tamen sequitur quod oratio unius alterum non juvet, si impedimentum non interveniat.

Ad quartum dicendum, quod quamvis plus prosit alicui suum opus quam alienum, dummodo sit æqualitas in utroque, tamen opus alienum informatum gratia plus accedit ad meritum condigni inquantum ex radice gratiæ procedit, quam opus proprium quod ex puris naturalibus causatur.

Ad quintum dicendum, quod frequenter contingit quod per orationem sanctorum hominibus[2] offeruntur occasiones ut se ad Deum convertant et ad gratiam recipiendam præ-

1. Al. : « universalium. »
2. Al. : « omnibus. »

parent; qua præparatione[1] facta, et gratia eis infunditur. Quamvis autem sanctis non orantibus homines salvarentur, si se præpararent[2] ad gratiam, non tamen sequitur quod etiam præparatis suffragia sanctorum non conférant : quia Deus hoc modo prævidit et ordinavit ut per horum merita illi[3] gratiam accipiant.

## EXPOSITIO TEXTUS

« Præmittendum est tria esse genera bonorum. » Sciendum est quod ista divisio boni est secundum quantitatem ipsius non absolutam, sed in comparatione ad hominem : unde contingit quod idem secundum diversas comparationes sub diversis membris cadat ; potentiæ enim naturales hominis comparatæ ad ipsum cujus sunt media, bonæ sunt, quia sine eis non recte vivitur : contingit tamen eis recte non uti ; comparatæ vero ad alium cadunt sub minimis bonis, quia sine auxilio alterius hominis homo potest bene vivere. Sumitur divisio ista secundum diversos gradus in approximatione ad ultimam perfectionem hominis, quæ consistit in operatione perfecta, secundum quam contingit recte vivere ; ad quam homo quibusdam juvatur quasi organice et instrumentaliter, ut Philosophus dicit in I *Ethic.*, cap. XII, sicut sunt bona fortunæ, quæ quidem non pertinent ad necessitatem recte vivendi, cum sine eis recta vita esse possit ; sed tunc[4] sunt sicut expedientia ad rectam vitam, ut homo facilius operetur, his quasi adminiculis sustentatus. Quædam vero sunt quæ per se conferunt ad rectam vitam sicut ministrantia substantiam actus ; et hujusmodi computantur inter media bona, sine quibus nullus recte vivit, quibus tamen aliquis potest etiam perverse vivere. Aliqua vero sunt quæ conferunt ad rectam vitam, quasi dantia perfectionem ipsi actui recto[5] informando ipsum, sicut sunt habitus virtutum et gratiarum ; et hæc magna bona dicuntur, quia propinquissima sunt operationi perfectæ in qua est ultima hominis perfectio.

« Virtutibus nemo male utitur. » Verum est quasi habitu informante usum : utitur tamen eis aliquis male quasi objecto.

« Et bonus usus liberæ voluntatis qui virtus est ; » id est actus virtutis, ut Magister infra[6] exponit.

1. Al. : « ratione. »
2. Al. : « præparent. »
3. Al. : « illam. »
4. Parm. omittit : « tunc. »
5. Parm. : « actus, recte. »
6. Parm. : « in fine. »

« Si igitur gratia quæ sanat et liberat voluntatem hominis virtus est, ... consequitur ut virtus non sit ex libero arbitrio. » Hic expresse videtur Magister hujusmodi opinionis esse quod gratia et virtus sint idem : nisi forte hoc exponeretur, quia gratia in operationem non nisi mediante virtute procedit : sed tamen, supposito quod gratia non sit virtus, eadem Magistri rationis vis erit ; non enim minus est manifestum de gratia quam de virtute, quod a solo Deo in nobis sit.

« Unde apparet vere quia Charitas est Spiritus sanctus. » Hic loquitur Magister secundum suam opinionem quam in lib. supposuit[1], scilicet charitatem in nobis nihil aliud quam Spiritum sanctum esse. Non autem oportet hoc de charitate opinari, quia ipsa virtutes informat et sanctificat, sicut hic concludere videtur ; hoc enim contingit ex hoc quod charitatis objectum est finis ultimus ; unde ipsa mediante omnes virtutes in finem[2] ultimum ordinantur.

1. Parm. : « supponit. »
2. Parm. : « ad ultimum, » omisso « fine ».

# DISTINCTIO XXVIII

*Prædicta repetit, ut alia addat, definitam assertionem ponens de gratia et libero arbitrio contra Pelagianos.*

Id vero inconcusse et incunctanter teneamus liberum arbitrium sine gratia præveniente et adjuvante non sufficere ad justitiam et salutem obtinendam, nec meritis præcedentibus gratiam Dei advocari, sicut pelagiana hæresis tradidit : « Nam, ut ait Augustinus in I libro *Retract.*, cap. IX, § 3, col. 595, t. I, novi hæretici pelagiani liberum sic asserunt voluntatis arbitrium, ut gratiæ Dei non relinquerent locum, quam secundum merita nostra dari asserunt. Pelagianorum enim hæresis[1] omnium recentissima, a Pelagio monacho est exorta. Hi Dei gratiæ, qua prædestinati sumus, et qua meruimus de potestate tenebrarum erui, intantum inimici sunt, ut sine hac credant hominem posse facere omnia divina mandata. Denique Pelagius a fratribus increpatus, quod nihil tribueret adjutorio gratiæ Dei, ad ejus mandata facienda, non eam libero arbitrio præponebat ; sed infideli calliditate supponebat, dicens ad hoc eam dari hominibus, ut quæ facere per liberum arbitrium jubentur, facilius possint implere per gratiam. Dicendo utique : « facilius possint implere per gratiam », voluit credi, etiamsi difficilius, tamen posse homines sine gratia facere jussa divina. Illam vero gratiam Dei sine qua nihil boni possumus facere, non esse dicunt nisi in libero arbitrio, quod nullis suis præcedentibus meritis ab illo accepit nostra natura ; ipso ad hoc tantum[2] juvante nos per suam legem atque doctrinam, ut discamus quæ facere et quæ sperare debeamus ; non autem ad hoc per donum Spiritus sancti, ut quæ didicerimus esse facienda, faciamus. Ac per hoc divinitus dari nobis scientiam confitentur, qua ignorantia pellitur ; charitatem autem negant divinitus dari, qua pie vivitur, ut scilicet sit donum Dei scientia, quæ sine charitate inflat, et non sit donum Dei ipsa charitas quæ ut scientia non inflet, ædificat. Destruunt etiam orationes quas facit Ecclesia, sive pro infidelibus et doctrinæ Dei resistentibus, ut convertantur ad Deum ; sive pro fidelibus, ut augeatur eis fides, et perseverent in ea. Hæc quippe non ab ipso accipere, sed a seipsis homines habere contendunt, gratiam Dei, qua liberamur ab impietate, dicentes secundum merita nostra dari. Parvulos etiam sine ullo peccati originalis vinculo asserunt nasci. »

1. Lib. *De hæresibus*, hæres. LXXXVIII, col. 47, t. 8.
2. Al. deest « tantum ».

### *Hic ponit ea quibus suum confirmant errorem, verbis Augustini contra ipsum utentes*

Quod vero dicunt, sine gratia hominem per liberum arbitrium omnia jussa implere, hujusmodi inductionibus muniunt : « Si, inquiunt, non potest ea facere homo quæ jubentur, non est ei imputandum ad mortem : sicut tu ipse Augustine in lib. III *De libero arbitrio*, cap. XVIII, col. 1295, t. I, asseris. Quis, inquis, peccat in eo quod nullo modo caveri potest ? Peccatur autem. Caveri igitur potest. » Hoc testimonio Augustini Pelagius usus est disputans adversus eum, immo adversus gratiam ; sicut Augustinus in libro I *Retractat.*, cap. IX, § 4, col. 596, t. I, et alia hujusmodi retractans commemorat, inquiens : « In his atque hujusmodi verbis meis, quia gratia Dei commemorata non est, de qua tunc non agebatur; putant Pelagiani suam nos tenuisse sententiam ; sed frustra hoc putant. Voluntas quippe est qua peccatur et recte vivitur, quod his verbis egimus ; sed ipsa nisi gratia Dei liberetur, et ut vitia superet adjuvetur, recte a mortalibus vivi non potest. » Ecce aperte determinat ex quo sensu illa dixerit, inimicos gratiæ refellens.

### *Aliud testimonium Augustini, quo Pelagius pro se utebatur*

Similiter et innitebatur Pelagius verbis Augustini contra gratiam, quæ in libro *De duab. anim.*, c. XII, § 17, col. 107, t. VIII, dicit : « Peccati, inquit, reum tenere quemquam, quia non fecit quod facere non potuit summæ iniquitatis et insaniæ est. » His auditis, exilit Pelagius, dicens : « Cur ergo parvuli et illi qui non habent gratiam, sine qua non possunt facere mandata divina, rei tenentur ? » Hoc autem qua occasione dixerit, in libro I *Retractat.*, cap. XV, col. 608, t. I, Pelagio respondens, aperit. Id enim contra Manichæos dixit, qui in homine duas naturas contendunt : unam bonam ex Deo, alteram malam ex gente tenebrarum, quæ nunquam bona fuit nec bonum velle potest. Quod si esset, non videretur ei imputandum esse, si non bonum faceret.

### *Aliud quod videtur contradicere gratiæ Dei addit*

Alibi etiam, *Retract.*, lib. I, cap. XXII, Augustinus dicit, quod huic gratiæ contradicere videtur qua justificamur. Ait enim in lib. *Contra Adamantum*[1] cap. XXVI, col. 158, t. VIII, Manichæi discipulum. « Nisi quisque voluntatem suam mutaverit, bonum operari non potest : quod in nostra potestate

1. Olim « Adamantium ».

esse positum Dominus docet, ubi ait, Matth., XII, 33 : *Aut facite arborem bonam, et fructum ejus bonum ; aut facite arborem malam, et fructum ejus malum.* » Quod Augustinus in *Retract.* lib. I, cap. XXII, § 4, col. 620, t. I, non esse contra gratiam Dei, quam prædicamus, ostendit. In potestate quippe hominis est mutare in melius voluntatem ; sed ea potestas nulla est, nisi a Deo detur ; de quo dictum est, Joann., I, 12: *Dedit eis potestatem filios Dei fieri.* Cum enim hoc sit in potestate nostra quod cum volumus facimus, nihil tam in potestate quam ipsa voluntas est ; sed præparatur a Domino voluntas : eo ergo modo dat potestatem.

*Aliud testimonium ejusdem quod videtur adversum*

Sic etiam intelligendum est quod in eodem ait, scilicet in nostra potestate esse ut vel inseri bonitate Dei vel excidi ejus severitate mereamur. Quia in potestate nostra non est nisi quod nostram sequitur voluntatem : quæ cum præparatur a Domino, facile fit opus pietatis, etiam quod impossibile et difficile fuit. In *Expositione* quoque quarumdam propositionum *Epistolæ ad Romanos*, propos. LX, col. 2079, t. III, quædam Augustinus interserit quæ videntur huic doctrinæ gratiæ adversari ; ait enim : « Quod credimus, nostrum est ; quod autem bonum operamur, illius est qui credentibus dat Spiritum sanctum ; » et paulo post : « Nostrum est credere et velle ; illius autem dare credentibus et volentibus facultatem bene operandi per Spiritum sanctum. » Quæ qualiter intelligi debeant, Augustinus in libro I *Retract.*, cap. XXIII, §§ 2 et 3, col. 621, t. I, aperit, dicens : « Verum est quidem a Deo esse quod operamur bonum ; sed eadem regula utriusque est, et volendi scilicet et faciendi : et utrumque ipsius est, quia ipse præparat voluntatem ; utrumque nostrum est, quia non fit nisi volentibus nobis. Illa itaque profecto non dixissem si non scirem etiam ipsam fidem inter Spiritus sancti munera reperiri. » Illud etiam diligenter est inspiciendum quod Augustinus[1] in lib. *Sentent.* Prosperi, sent. CCCXVI, col. 1887, t. X, ait, scilicet quod posse habere fidem, sicut posse habere charitatem, naturæ est hominum ; habere autem fidem, sicut habere charitatem, gratiæ est fidelium : quod non ita dictum est tanquam ex libero arbitrio valeat haberi fides vel charitas, sed quia aptitudinem naturalem habet mens hominis ad credendum vel diligendum quæ gratia præventa credit et diligit, quod sine gratia non valet.

1. Vel potius : Prosper in lib. *Sententiarum* Augustini, id est ex Augustino collectarum, ut citatam videre est in lib. *De prædestinatione sanctorum*, cap. v, col. 968, t. 10.

*Testimonio Hieronymi astruit quid tenendum sit de gratia et libero arbitrio ; ubi triplex hæresis inducitur, scilicet Joviniani Manichæi et Pelagii.*

Id ergo de gratia et libero arbitrio indubitanter teneamus, quod Hieronymus, in *Explanatione fidei catholicæ ad Damasum papam*, Joviniani et Manichæi ac Pelagii[1] errores collidens, docet : « Liberum, inquit, sic confitemur arbitrium, ut dicamus nos semper indigere Dei auxilio ; et tam illos errare qui cum Manichæo dicunt hominem peccatum vitare non posse, quam illos qui cum Joviniano asserunt hominem non posse peccare. Uterque tollit arbitrii libertatem. Nos vero dicimus hominem semper et peccare et non peccare posse, ut semper nos liberi confiteamur esse arbitrii. Hæc est fides quam in catholica Ecclesia dicimus, et quam semper tenuimus. »

## DIVISIO TEXTUS

Postquam determinavit de gratia secundum veritatem, hic excludit quosdam errores circa gratiam ; et dividitur in partes duas : in prima excludit errorem Pelagii, qui gratiæ derogabat ; in secunda excludit errorem Joviniani et Manichæi, qui negabant liberum arbitrium, ibi : « Id ergo de gratia et libero arbitrio indubitanter teneamus quod Hieronymus ... docet. » Prima dividitur in duas : in prima narrat positiones Pelagii ; in secunda inducit rationes ipsius, ibi : « Quod vero dicunt hominem sine gratia, per liberum arbitrium, omnia jussa implere, hujusmodi inductionibus muniunt. » Ponuntur ergo quatuor rationes : quarum prima est, quod sine gratia potest homo perfecte legem Dei implere ex solo libero arbitrio, quamvis gratia ad hoc detur ut facilius homo impleat, ad quod etiam nos Deus juvat instruendo per suam legem ; secunda positio consequens ex prima est, quod non oportebat orare neque pro fidelibus neque pro infidelibus, cum ex seipsis homines bene vel male operari habeant, et hoc ibi : « Destruunt et orationes quas facit Ecclesia ; » tertia est, quia dicunt quod homo ex propriis actibus gratiam Dei meretur, ibi : « Gratiam Dei qua liberamur ab impietate, dicentes secundum merita nostra dari ; » quarta est, quia hominem

1. Quomodo Pelagii, si nec per umbram Pelagii meminit ? immo ipsius Pelagii epistola illa est, quæ ad Innocentium I ab illo scripta, et ad Zozimum Innocentii successorem perlata, sic in verborum superficie, qua tegere se fraudulenter voluit ne damnaretur ejus error, visa est orthodoxum et catholicum sensum continere, ut Hieronymi putari potuerit, ex quo etiam citat S. Thomas ; etsi nescio quid in ea fraudulentum et erroneum Augustinus detexit. — Nicolaï.

sine peccato originali nasci dicunt, et hoc ibi : « Parvulos etiam sine ullo peccati originalis vinculo asserunt nasci. »

« Quod vero dicunt sine gratia hominem per liberum arbitrium omnia jussa implere, hujusmodi inductionibus muniunt. » Hic ponitur confirmatio prædictarum positionum[1] ; et dividitur in partes sex, secundum sex auctoritates Augustini quæ inducuntur, ex quibus error Pelagii confirmari videtur ; secunda incipit ibi : « Similiter[2] etiam innitebatur Pelagius verbis Augustini ; » tertia, ibi : « Alibi etiam Augustinus dicit ; » quarta, ibi : « Sic etiam intelligendum est quod in eodem ait ; » quinta, ibi : « In *Expositione* quoque quarumdam propositionum *Epistolæ ad Romanos*, quædam Augustinus inserit quæ videntur huic doctrinæ gratiæ adversa ; » sexta, ibi : « Illud etiam diligenter est inspiciendum. »

## QUÆSTIO PRIMA

Hic quinque quæruntur : 1° utrum sine gratia homo aliquod bonum facere possit ; 2° utrum sine gratia possit homo vitare peccatum ; 3° utrum homo sine gratia possit mandatum legis implere ; 4° utrum sine gratia, saltem gratis data, possit se homo ad gratiam præparare ; 5° utrum sine gratia possit homo scientiam veritatis habere.

### *ARTICULUS PRIMUS*

*Utrum homo possit facere aliquod bonum sine gratia*[3]

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod homo sine gratia nullum bonum facere possit. Quia, sicut Joan., xv, 5, dicitur a Christo discipulis : *Sine me nihil potestis facere.* Sed Deus non habitat in nobis nisi per gratiam. Ergo videtur quod sine gratia homo nihil boni facere possit.

2. Præterea, cogitatio boni præcedit operationem ejusdem. Sed dicitur II Corinth., III, 5 : *Non sumus sufficientes* aliquid cogitare a nobis quasi ex nobis.* Ergo videtur quod multo minus sine gratia bonum operari possumus.

3. Præterea, sicut dicit Augustinus *Ad Bonifacium papam*, lib. I, cap. III, § 7, col. 553, t. X, non potest homo aliquod bonum velle, nisi juvetur a Deo qui malum velle non potest.

* *Non quod sufficientes simus.*
1. Parm. : « rationum. »
2. Al. : « aliter. »
3. I II *Summæ theolog.*, q. CIX, art. 2.

Sed adjutorium ejus qui malum velle non potest, scilicet Dei, est gratia ipsius. Ergo homo sine gratia bonum nec velle nec facere potest.

4. Præterea, non potest homo esse justus et bonus sine gratia. Sed in hoc quod aliquis bona et justa operatur, justitia et bonitas hominis attenditur. Ergo homo sine gratia non potest aliquod bonum facere.

5. Præterea, nihil potest in effectum qui est ultra suam perfectionem. Sed boni actus excedunt bonitatem naturalium potentiarum : quia computantur inter magna bona, cum potentiæ inter media bona computentur. Ergo homo per potentias naturales sine additione gratiæ non potest in bonam operationem.

Sed contra, nulli fit admonitio vel præceptum de eo quod facere non potest. Sed quotidie homines admonentur ut bona faciant. Ergo bona facere est in eorum potestate, etiam sine gratia.

Præterea, secundum Damascenum, lib. II *De fide orth.*, cap. xxiii, col. 950, t. I, nulla res destituitur propria operatione. Sed bona operatio hominis est quæ est[1] propria ejus, id est secundum rationem ordinata, sicut et malum hominis est contra rationem esse, ut Dionysius, iv cap. *De divin. nom.*, § 32, col. 734, t. I, dicit. Ergo homo per se sine gratia adjuncta potest in bonam operationem.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod cum virtus essentiam consequatur, oportet quod secundum diversitatem naturarum sit diversa facultas ad operandum ; quod quidam non attendentes, pari modo operationem liberi arbitrii et rerum naturalium determinaverunt, credentes quod sicut lapis de necessitate suam operationem habet, ut eat deorsum nisi aliquid impediat, ita etiam homo necessario operationes suas exerceat secundum congruentiam alicujus naturæ in ipso existentis ; et quia in homine consideratur duplex natura : una scilicet intellectualis, ex qua inest homini inclinatio ad appetendum per se desiderabilia et honesta, et altera sensibilis, secundum quam pronus est ad appetendum et ad concupiscendum ea quæ sunt delectabilia secundum sensum, ideo ad hæc duo respicientes hæretici, contrarias hæreses ex eadem radice prodeuntes confecerunt : quorum quidam, scilicet Joviniani, attendentes ad intellectualem naturam hominem de necessitate bene operari, et nunquam posse peccare asserebant ; alii vero, scilicet Manichæi, respicientes

1. Parm. omittit : « quæ est, » et infra habet : « ordinatam ».

ad naturam sensibilem, quam secundum se malum esse dicebant et a malo deo originem habuisse, dixerunt quod homo de necessitate peccat, nec bonum facere potest, in hoc penitus liberum arbitrium utrique destruentes ; non enim esset homo liberi arbitrii, nisi ad eum determinatio sui operis pertineret, ut ex proprio judicio eligeret hoc aut illud, ut supra dictum est.

Et ideo alii naturam liberi arbitrii salvare volentes, in alium errorem prolapsi sunt, scilicet Pelagiani, facultatem liberi arbitrii ampliantes ; dicunt enim quod quia liberum arbitrium de se non est determinatum ad aliquod opus, sed ex ipso pendet determinatio cujuscumque operis, ideo homo per liberum arbitrium in quodlibet bonum opus potest sine aliqua gratia superaddita, etiam in opus meritorium, non attendentes quod opus meritorium non determinet genus actus, sed efficaciam. Genera enim actuum distinguuntur secundum diversitatem objectorum : et quia liberum arbitrium ad nullum objectum determinatum est, ideo in quodlibet genus actus ex se potest, ut videlicet facere fortia et justa, et hujusmodi. Sed actus meritorius habet efficaciam excedentem naturalem virtutem inquantum est efficax ad illud præmium consequendum quod facultatem naturæ excedit ; et ideo quod opus sit meritorium, non potest liberum arbitrium ex seipso, nisi sublevetur per habitum qui etiam naturæ facultatem excedat, qui gratia dicitur.

Et ideo, secundum fidem catholicam, in medio contrariarum hæresum incedendum est, ut scilicet dicamus hominem per liberum arbitrium et bona et mala facere posse ; non tamen in actum meritorium exire sine habitu gratiæ : sicut etiam non potest homo sine habitu virtutis acquisitæ talem actum facere qualem facit virtuosus quoad modum agendi, licet possit tale facere quantum ad genus operis : ut ly « per se » non excludat divinam causalitatem, secundum quod ipse Deus in omnibus operatur ut universalis causa boni, ut dicitur Isa., XXVI, 13 : *Omnia opera nostra operatus es in nobis Domine ;* sed excludit habitum aliquem creatum naturalibus superadditum.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dixit Magister, gratia dupliciter dicitur : uno modo donum gratuitum ; alio modo ipse Deus gratis dans. Dona autem gratuita proprie dicuntur quæ naturalibus superaddita sunt, sine quibus donis homo multa bona facere potest, quamvis non meritoria ; nihil tamen boni potest facere sine gratia Dei, secundum quod intelligitur gratia ipse Deus gratis dans, eo quod

ipse est principium omnis boni non tantum in hominibus, sed etiam in aliis creaturis ; et sic intelligendum est quod dicitur, loc. cit. : *Sine me nihil potestis facere ;* et sic etiam potest intelligi quod Apostolus dicit, quod *non sumus sufficientes* cogitare aliquid a nobis quasi ex nobis*. Vel intelligendum est de cogitatione illorum quæ ad fidem pertinent, quæ capacitatem naturalis rationis excedunt ; et ad hæc homo sufficiens non est sine gratia fidei.

Unde patet responsio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod Deus non tantum juvat nos ad bene agendum per habitum gratiæ, sed etiam interius operando in ipsa voluntate, sicut in qualibet re operatur, et exterius occasiones et auxilia præbendo ad bene agendum : et sine his omnibus nullus bene facere potest ; oportet enim quod sicut motus difformes regulantur a motu uniformi, ita voluntates nostræ, quæ in bonum et malum flecti possunt, dirigantur ab illa voluntate quæ non nisi recta esse potest. Vel dicendum quod intelligit de bono meritorio.

Ad quartum dicendum, quod aliquis potest dici justus dupliciter : vel justitia civili, vel justitia infusa. Justitia autem civili potest aliquis justus effici sine aliqua gratia naturalibus superaddita ; non autem justitia infusa. Neutra tamen justitia consistit in hoc quod est justa operari : non enim quicumque justa operatur justus est, sed qui hæc operatur sicut justus, ut II *Ethic.* dicitur. Unde non sequitur, si etiam justitia civilis sine gratia haberi non posset, quod homo per liberum arbitrium non posset justa operari.

Ad quintum dicendum, quod bonum opus dicitur dupliciter. Vel opus quod est a virtute procedens, ea informatum, et hoc opus bonum facultatem quæ est ratio[1] excedit, sive sit virtus acquisita, sive infusa ; unde talis actus non elicitur a potentia nisi sit per habitum virtutis perfecta. Est autem aliud bonum opus etiam virtutem antecedens, quod virtutem acquisitam causat, et ad infusam disponit, ut patet in eo qui justa operatur non sicut justus, quia indelectabiliter ; et talis operatio naturalem perfectionem rationis non excedit, quia tota rectitudo hujus operis est secundum regulam rationis in qua sunt principia juris, quibus opus bonum regulatur, nisi forte secundum quod quælibet operatio excedit potentiam, sicut complementum ejus.

* *Non quod sufficientes simus.*

1. Parm. : « naturalem perfectionem rationis. »

## *ARTICULUS II*

### *Utrum homo sine gratia possit vitare peccatum*[1]

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod homo sine gratia non possit peccatum vitare. Primo per hoc quod supra[2] Magister dixit, quod homo ante reparationem gratiæ, per liberum arbitrium non potest non peccare etiam mortaliter. Ergo sine gratia homo vitare non potest peccatum.

2. Præterea, per peccatum in aliquo libertas arbitrii immutata[3] est. Sed homo in primo statu hoc habuit quod bonum facere poterat, sed non meritorium in statu naturalium. Ergo saltem in hoc per peccatum etiam immutatum est liberum arbitrium, quod homo vitare peccatum non possit.

3. Præterea, Augustinus dicit in libro *De vera relig.*, cap. XIII col. 133, t. III, quod natura superba necesse habet alii invidere ; eadem autem ratione qui est in uno peccato, necesse habet in aliud peccatum cadere. Sed quantum ad præsentem statum, quilibet homo vel est in peccato, vel in statu gratiæ. Ergo videtur quod, si non est in gratia, peccatum vitare non possit.

4. Præterea, habens pedem claudum non potest ambulare nisi claudicando. Sed peccatum est sicut quædam curvitas voluntatis. Ergo homo in statu peccati existens non potest non peccare.

5. Præterea, mors ex peccato consecuta est, ut Rom., v, dicitur. Ergo ubi est necessitas moriendi, ibi est necessitas peccandi. Sed in statu isto inest nobis necessitas moriendi. Ergo et necessitas peccandi.

6. Quicumque tentationi resistit, tentantem vincit. Sed vincenti præmium æternum promittitur, Apocal., II et III. Cum ergo ad præmium æternum nullus sine gratia venire possit, videtur quod nec sine ea aliquis possit tentationi resistere, peccatum vitando.

Sed contra, Gregorius dicit, lib. V *Moral.*, cap. XXII, col. 702, t. I, quod debilis est hostis qui non potest vincere nisi volentem. Sed quod est per voluntatem non est per necessitatem. Ergo homo non necessario a peccato superatur, sed illud vincere potest.

Præterea, ubicumque est necessitas agendi, ibi est virtus

1. I II *Summæ theol.*, q. CXI, art. 8.
2. Dist. XXV.
3. Nicolaï : « imminuta » ; forte etiam infra « imminutum ».

activa determinata ad unum. Sed hoc est contra rationem liberi arbitrii. Ergo homo in peccato existens non habet necessitatem peccandi, sed peccatum vitare potest.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod, ut supra dictum est, quidam hæretici posuerunt in nobis naturam quamdam esse malam, quæ hominem necessario ad peccandum impellit. Hic autem error, ut dictum est, omnino liberum arbitrium excludit, et naturam rationis et voluntatis ; unde nec fidei nec philosophiæ consonat.

Alii vero, naturam liberi arbitrii servare volentes, dicunt quidem[1] quod homo secundum naturalem suam virtutem hoc modo conditus est ut peccatum vitare possit ; sed per peccatum virtus illa adeo immutata[2] est ut homo in peccato existens vitare peccatum non possit, sed in aliud peccatum præcipitetur, nisi per gratiam liberetur. Ne autem omnino peccatum necessarium ponere videantur, dicunt quidam[3] quod homo in peccato mortali existens potest quidem hoc vel illud peccatum vitare, non tamen omnia, sicut etiam de venialibus dicitur. Dicunt etiam quod potest homo in peccato mortali existens ad tempus stare, ne in peccatum cadat. sed non diu. Ista autem positio multipliciter apparet falsa, Primo, quia cum peccatum bona naturalia non tollat, sed diminuat, illud quod ad naturam potentiæ naturalis pertinet, homo per peccatum amittere non potest, etsi in illo infirmetur. Cum igitur libera electio vel fuga boni seu mali ad naturam liberi arbitrii pertineat, non potest esse ut per peccatum subtrahatur homini facultas fugiendi peccatum, sed solum quod minuatur, ita scilicet quod illud peccatum quod homo ante vitare de facili poterat, postmodum difficulter vitet. Similiter etiam quod inducunt de peccato veniali non est simile : quod enim non possumus omnia venialia peccata vitare, sed singula, præcipue propter primos motus dicitur, ad quos non requiritur deliberatio consensus, sed sunt quidam subiti motus ; unde dum homo uni obstare nititur, ex alia parte alius motus insurgit. Sed peccatum mortale requirit consensum determinatum ; unde si potest vitare hoc et illud, potest eadem ratione vitare omnia. Nec iterum potest dici quod ad tempus vitet, et non diu : quia liberum arbitrium resistens malo, non efficitur infirmum

1. Parm. : « quidam. »
2. Nicolaï : « imminuta. »
3. Parm. omittit : « quidam. »

ad malum vitandum, sed multo fortius ; unde multo magis postea potest vitare peccatum quam ante (*a*).

Et ideo cum aliis dicendum est quod vitare peccatum intelligi potest dupliciter : aut peccatum jam commissum, aut peccatum committendum. Si intelligatur de peccato jam commisso, sic homo in peccato mortali existens non potest peccatum vitare sine gratia : quia non potest se a peccato præterito absolvere, et a reatu culpæ, nisi per gratiam liberetur ; et in hoc errabat Pelagius, æstimans hominem propriis operibus[1] sine gratia posse se a peccatis præteritis absolvere satisfaciendo. Peccatum autem committendum potest homo vitare etiam sine gratia, quantumcumque in peccato mortali existat. Si tamen gratia intelligatur aliquis habitus infusus, et non ipsa divina voluntas, per quam omnia bona causantur et mala repelluntur.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut videre dicitur dupliciter, scilicet habere visum et uti visu, ita et peccare ; unde cum dicitur quod homo non potest non peccare ante reparationem, intelligitur non[2] habere peccatum ; sed non potest intelligi quod non possit non uti peccato.

Ad secundum dicendum, quod libertas arbitrii immutata[3] est per peccatum, sed non ablata. Quod autem dicitur, ut liberum arbitrium omnino non possit quod prius poterat, hoc ablationem facultatis designat, et non solum diminutionem ; sed hoc ad diminutionem pertinet ut quod prius facile poterat, postmodum non sine difficultate et pugna possit, quantum ad vitationem mortalium ; sed venialia omnia non potest vitare propter rebellionem carnis ad spiritum.

Ad tertium dicendum, quod verbum Augustini non est intelligendum de necessitate absoluta, sed conditionata, quæ est necessitas finis. Vir enim superbus si fini suo inhærere vult, ut scilicet propriam excellentiam quærat, necesse habet ut invideat excellentiæ aliorum, quæ propriæ excellentiæ derogat ; sed qui semel per superbiam peccavit mortaliter, non propter hoc necesse habet, ut semper in actum superbiæ exeat ; potest enim de uno peccato in contrarium peccatum transire, vel in bonum ex genere : et ideo non est necessarium quod invideat.

1. Parm. : « virtutibus. »
2. Parm. omittit : « non. »
3. Nicolaï : « imminuta. »

(*a*) Contrarium S. Thomas docet in *Summa theologiæ*, I II, q. CIX, art. 8.

Ad quartum dicendum, quod ratio illa tenet in illis quæ agunt propter necessitatem naturæ, in quibus de necessitate operatio sequitur secundum exigentiam perfectionis et defectum operantis : non autem tenet in voluntariis : quia homo habens virtutem potest non uti virtute, sed in contrarium usum exire : et similiter habens habitum vitiosum, potest non uti habitu illo.

Ad quintum dicendum, quod mors non respondet pro pœna cuilibet peccato, sed peccato primæ transgressionis, ex quo tota natura infecta est ; unde sicut a necessitate moriendi homo non liberatur nisi per gratiam, ita et a necessitate subjacendi illi peccato per originem a parentibus in posteros transfuso. Non tamen oportet quod homo necessario in peccatum mortale actuale labatur.

Ad sextum dicendum, quod aliud est resistere peccato et aliud victoriam de peccato habere. Quicumque enim vitat peccatum peccato resistit : unde hoc potest fieri etiam sine gratia ; nec oportet quod tunc homo resistendo peccato, mereatur præmium æternum. Sed ille proprie vincit peccatum qui potest pertingere ad hoc contra quod est pugna peccati. Hoc autem non potest esse nisi in eo qui opus meritorium operatur ; unde talis victoria vitam æternam meretur, et sine gratia non fit.

## *ARTICULUS III*

### *Utrum homo possit implere præcepta Dei sine gratia*[1]

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod homo sine gratia Dei præcepta implere non possit. Qui enim mandata Dei servat vitam æternam meretur, ut dicitur Luc., x, 28 : *Hoc fac, et vives*. Sed hoc non potest homo sine gratia. Ergo nec mandata legis implere.

2. Præterea, charitas non potest sine gratia haberi. Sed dilectio charitatis est in præcepto, Math., XXII. Ergo præcepta non possunt sine gratia impleri.

3. Præterea, ut supra Augustinus probavit, virtutes in nobis solus Deus operatur. Sed actus virtutum sunt in præcepto. Ergo præcepta ex nobis ipsis implere non possumus.

4. Præterea, expresse hoc videtur per illud Actuum, XV, 10 : Hoc est onus *quod neque patres nostri neque nos portare potuimus*. Sed onus illud sunt præcepta legis. Ergo præcepta legis homo per se implere non potest.

1. I II *Summæ theolog.*, q. CIX, art. 4.

5. Præterea, nullus damnatur nisi pro peccato omissionis vel transgressionis. Sed nullus omittit[1] qui præcepta legis implet. Si ergo homo potest sine gratia præcepta legis implere, cum etiam possit sine gratia, ut dictum est, peccatum mortale vitare, videtur quod homo possit sine gratia damnationem penitus vitare. Sed quicumque non damnatur est in gloria. Ergo homo sine gratia poterit ad gloriam pervenire : quod est omnino hæreticum.

Sed contra, Hieronymus[2], in *Expositione symbol. ad Damasum*, dicit : « Qui Deum dicit præcipere impossibilia, anathema sit. » Sed impossibile est homini illud quod implere non potest. Ergo mandata Dei homo per se implere potest.

Præterea, Deus non est magis crudelis quam homo. Sed homini imputaretur in crudelitatem, si obligaret aliquem per præceptum ad id quod implere non posset[3]. Ergo hoc de Deo, nullo modo est æstimandum ; et ita sine gratia homo per se legis præcepta implere potest.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod de præceptis legis dupliciter contingit loqui : aut quantum ad id quod directe cadit in præcepto, aut quantum ad intentionem legislatoris. Directe autem cadit in præcepto actus virtutis quantum ad substantiam operis, et non quantum ad modum agendi, quem circa ipsum virtus ponit ; hoc enim directe alicui præcipitur quod statim in ipso est ut faciat illud. Non autem est in homine ut faciat actum virtutis eo modo quo virtuosus facit, priusquam virtutem habeat vel acquisitam vel infusam. Sed intentio legislatoris est, ut in II *Ethicor.*, cap. I, dicitur, cives facere bonos, et per assuefactionem[5] operum quæ præcipiuntur, inducere ad virtutem : et huic consonat verbum Apostoli I Timoth., I, 5 : *Finis præcepti charitas est ;* ad hoc enim data sunt præcepta legis, ut homines in dilectionem Dei et proximi instituantur. Est ergo intentio legislatoris non tantum ut hæc opera fiant, sed ut ex charitate fiant. Dicendum est ergo quod præcepta legis, quantum ad id quod directe sub præcepto cadit, potest aliquis implere per liberum arbitrium sine gratia gratis data vel gratum faciente, si tamen gratia accipiatur pro aliquo habitu infuso (*a*) ; sed quantum ad intentionem legislatoris, sine gratia

1. Parm. : « damnatur. »
2. Non Hieronymus, ut sæpe dictum est, sed Pelagius hæreticus.
3. Parm. : « imputatur... obliget... possit. »
5. Parm. : « assuetudines. »

(*a*) Contrarium S. Thomas docere videtur quoad naturam corruptam in *Summa theolog.*, I II, q. CIX, art. 4.

impleri non possunt : quia donum charitatis non inest nobis ex nobis, sed a Deo infusum. Sed si gratia pro divina voluntate gratis in nobis omnia bona causante accipiatur, tunc dicendum quod neutro modo homo sine gratia præcepta implere potest ; et ideo Pelagius erravit, qui simpliciter impleri præcepta legis posse sine gratia posuit.

Ad primum ergo dicendum, quod præcepta legis non qualitercumque observata in vitam æternam inducunt ; sed solum secundum quod opera quæ præcipiuntur charitate informata sunt secundum quod cadunt sub intentione legislatoris ; et hoc modo planum est quod sine gratia servari non possunt.

Ad secundum dicendum, quod sicut aliarum virtutum actus dupliciter considerari possunt, vel secundum quod sunt a virtute, vel secundum quod antecedunt virtutem ; ita etiam est de charitate ; potest enim aliquis, etiam charitatem non habens, diligere proximum et Deum, etiam super omnia, ut quidam dicunt : et hoc diligere intelligitur actus charitatis sub præcepto directe cadere, et non solum secundum quod a charitate procedit.

Ad tertium dicendum, quod actus virtutum non sunt in præcepto, secundum quod a virtute procedunt, sed quantum ad substantiam operis, ut dictum est, secundum quod contingit aliquem facere justa, etiamsi non faciat ut justus facit.

Ad quartum dicendum, quod hoc dictum est propter multitudinem præceptorum veteris legis, præcipue quantum ad cæremonialia, quæ nunquam multitudo populi observaverat, et non nisi cum magna difficultate observari poterant.

Ad quintum dicendum, quod homo etsi nunquam transgrederetur vel omitteret, nihilominus tamen peccato originali subjectus esset, a quo non nisi per gratiam liberari potest : pro quo merito subiret damnationem, et etiam ad legitimam ætatem deveniens in hoc ipso peccaret quod se ad gratiam non præpararet ; unde etiam pro tali negligentia puniretur. Si autem præpararet se faciendo quod in se est, proculdubio gratiam consequeretur per quam vitam æternam mereri posset.

## *ARTICULUS IV*

### *Utrum homo possit se præparare ad gratiam sine aliqua gratia*[1]

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod homo non possit se præparare ad gratiam sine aliqua gratia. Primo per

1. I II *Summæ theol.*, q. CIX, art. 6.

id quod dicitur Hierem., x, 23 : *Non est in homine* via ejus, nec viri est ut dirigat gressus suos.* Sed nullus præparatur ad gratiam nisi gressus ejus dirigantur et viam salutis quærat. Ergo non est in potestate hominis ut se ad gratiam præparet.

2. Præterea, illud quod est in potestate hominis, non est necessarium ut homo ab alio petat. Sed quod homo præparetur ad gratiam, petendum est a Deo, ut patet in psal. LXXXV, 2 : *Deduc me, Domine, in via tua.* Ergo præparatio ad gratiam non est in potestate hominis.

3. Præterea, illud quod visibiliter factum est in quibusdam qui gratiam consecuti sunt, probabile est etiam in aliis, saltem invisibiliter, fieri ; cum eadem ratio sit de uno et de omnibus. Sed quidam, cum etiam gratiæ resisterent, per speciale munus gratiæ ad gratiam præparati sunt, ut patet in conversione Pauli. Ergo etiam alii sine gratia, saltem gratis data, ad gratiam præparari non possunt.

4. Præterea, Hebr., XI, 6 : *Credere oportet accedentem ad Deum quia est.* Sed fides non potest haberi nisi per gratiam : *Dei enim donum est, ut* ad Ephes., XI, 8, dicitur. Ergo cum nullus se ad gratiam præparet nisi accedendo ad Deum, videtur quod sine munere gratiæ homo se ad gratiam præparare non possit.

5. Præterea, Augustinus dicit, *Tract. IX super I epist. Joan.*, § 4, col. 2047, t. III, quod timor servilis inducit charitatem sicut seta linum. Sed timor servilis est donum Spiritus sancti. Ergo per gratiam gratis datam homo præparatur ad gratiam gratum facientem.

Sed contra, Zachar., I, 3, dicitur : *Convertimini ad me, ...et ego convertar ad vos.* Sed conversio quam nobis indicit, non videtur esse aliud quam præparatio ad receptionem gratiæ. Ergo hoc primo a nobis exigitur ut ad gratiam præparemur, quam quod Deus ad nos gratiam infundendo convertatur.

Præterea, Anselmus dicit, in lib. *De casu diaboli*, cap. III, col. 328, t. I : « Quod aliquis non habeat gratiam non est ex hoc quod Deus non velit eam dare, sed quia homo non vult accipere[1]. » Ergo si homo vult accipere, Deus eam dabit. Sed illud quod in voluntate hominis constitutum est, in potestate liberi arbitrii est. Ergo in potestate liberi arbitrii est ut homo ad gratiam se præparet.

* *Hominis.*

1. De diabolo loquitur, sed de hominibus intelligi posse ex his verbis initio dialogi præmissis patet : « Illud Apostoli : *Quid habes quod non accepisti*, dicitur hominibus tantum, an et angelis ? Nulla creatura habet aliquid a se. »

Solutio. — Respondeo dicendum, quod gratia dupliciter potest accipi : vel[1] ipsa divina providentia, quæ omnibus rebus gratis impendit ex sua bonitate ea quæ ipsis conveniunt ; vel aliquod donum habituale in anima receptum, quod gratis a Deo confertur. Si ergo primo modo accipitur gratia, nulli dubium est quod homo sine gratia Dei non potest se præparare ad habendum gratiam gratum facientem ; ut enim in VIII *Physic.*, text. 20, ostenditur, mutatio voluntatis effici non potest sine aliquo movente per modum excitantis : omne enim motum necesse est ab alio moveri. Nec differt quidquid sit illud quod hujusmodi variationis occasionem præbeat, quasi voluntatem excitando, sive sit admonitio hominis, vel ægritudo corporis, vel aliquid hujusmodi : quæ omnia constat divinæ providentiæ subjecta esse et in bonum electorum ordinata. Unde quidquid illud fuerit quod hominem excitaverit ad convertendum se, ut gratiam gratum facientem accipiat, gratia gratis data dici potest : et sic sine gratia gratis data homo se ad gratiam non præparat, etiamsi gratia gratis data dicatur ipse actus liberi arbitrii, quem Deus in nobis facit, quo ad gratiam gratum facientem præparamur. Si autem accipitur gratia pro aliquo munere habituali animæ infuso, sic duplex est opinio. Quidam enim dicunt quod nullus potest se ad gratiam gratum facientem præparare, nisi per aliquod lumen menti infusum, quod est donum gratiæ gratis datæ. Istud autem non videtur conveniens : quia præparatio quæ est ad gratiam, non est per actus qui sint ipsi gratiæ æquandi æqualitate proportionis, sicut meritum æquatur præmio ; et ideo non oportet ut actus quibus homo se ad gratiam habendam præparat sint naturam humanam excedentes ; sicut enim natura humana se habet in potentia materiali ad gratiam, ita actus virtutum naturalium se habent ut dispositiones materiales ad ipsam ; unde non exigitur ad hoc ut homo ad gratiam se præparet, aliquod aliud lumen gratiæ præcedens. Et præterea secundum hoc esset abire in infinitum : quia illud etiam lumen gratiæ gratis non datur alicui nisi qui ad illud recipiendum se præparat[2] ; alias omnibus daretur : quod non potest intelligi ; nisi forte gratia gratis data dicatur naturale lumen rationis, quod pertinet ad bona naturalia, et non ad gratuita, nisi large accepta. Si autem præparatione indiget

1. Parm. addit : « quodcumque excitativum voluntatis exhibitum homini ab. »

2. Parm. addit : « datæ, » et habet : « præparavit. »

talis gratia gratis data, tunc redibit quæstio de ista præparatione, utrum in eam possit homo ex se, vel non : et sic vel abiretur in infinitum, vel erit devenire ad aliquam gratiam ad quam homo per se præparare potest se ; et[1] non est ratio efficax quare hoc magis in una gratia sit quam in alia. Et ideo aliis consentiendo dicimus quod ad gratiam gratum facientem habendam ex solo libero arbitrio se homo potest præparare : faciendo enim quod in se est, gratiam a Deo consequitur. Hoc autem solum in nobis est quod in potestate liberi arbitrii constitutum est.

Ad primum ergo dicendum, quod directio gressus spiritualis non potest esse nisi a Deo, sine cujus providentia nullum bonum contingit. Nec tamen oportet quod hoc per aliquem habitum infusum fiat, si directio gressuum ad præparationem ad gratiam gratum facientem præcedentem referatur.

Ad secundum dicendum, quod homo non potest se ad gratiam præparare, nec aliquod bonum facere sine Dei auxilio ; et ideo rogandus est ut nos ad se convertat, et etiam alios. Nec tamen oportet quod illud auxilium semper sit per aliquem habitum infusum ; sed potest esse per multa quæ exterius sunt salutis occasio, et per ipsum actum interiorem quem Deus in nobis causat.

Ad tertium dicendum, quod claritas illa quæ circumfulsit Paulum, fuit claritas corporalis, quæ fuit quædam occasio quæ ipsum induxit ut se ad gratiam habendam præpararet, dejiciendo ipsum et conterendo : et cum se ad gratiam præparavit, gratiam consecutus est. Non tamen oportet quod antequam gratiam gratum facientem acceperit, sibi aliquod lumen gratiæ gratis datæ infusum fuerit ; unde non dicitur quod intus in ipso fulserit claritas, sed quia eum circumfulsit[2] exterius. Ita etiam et aliis qui ad Deum convertuntur occasiones salutis Deus præparat.

Ad quartum dicendum, quod etiam ad fidem habendam aliquis se præparare potest per id quod in naturali ratione est ; unde dicitur, quod si aliquis in barbaris natus nationibus, quod in se est faciat, Deus sibi revelabit illud quod est necessarium ad salutem, vel inspirando, vel doctorem mittendo. Unde non oportet quod habitus fidei præcedat præparationem ad gratiam gratum facientem ; sed simul homo se præparare potest ad fidem habendam, et ad alias virtutes et gratiam habendam.

1. Parm. : « Sed. »
2. Parm. addit : « quasi. »

Ad quintum dicendum, quod quamvis per timorem servilem charitas inducatur, tamen non est necessarium ut timor servilis charitatem præcedat; timor enim servilis semper cum peccato mortali habetur. Multi autem charitatem consecuti sunt qui nunquam mortaliter peccaverunt. Unde objectio nihil probat ad propositum.

## *ARTICULUS V*

### *Utrum homo possit scire aliquid verum sine gratia*[1]

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod sine gratia homo nihil verum scire possit. Primo per id quod dicitur I Corinth., XII, 3 : *Nemo potest dicere, Dominus Jesus, nisi Spiritu sancto;* ubi dicit Ambrosius (Ambrosiaster) quod omne verum, a quocumque dicatur, a Spiritu sancto est. Sed Spiritus sanctus non habitat in nobis nisi per gratiam. Ergo nullum verum dici aut sciri sine gratia potest.

2. Præterea, revelatio divina non fit nisi per infusionem alicujus luminis gratis dati. Sed Rom., I, dicitur quod illis, scilicet philosophis, revelavit ea quæ etiam naturali ratione cognoverunt. Ergo nulla cognitio veritatis potest esse sine aliquo lumine gratiæ infuso.

3. Præterea, facilior via est cognoscendi aliquid per doctrinam quam per inventionem. Sed, sicut Augustinus, in lib. *De magistro*, cap. XI et XII, col. 1215, t. I, dicit, nullus potest discere exterius, nisi interius Deus doceat; unde patet quod per doctrinam cognitionem veritatis homo habere non potest nisi per gratiæ auxilium interius operantis. Ergo multo minus per inventionem; et ita nullo modo : quia omne quod quis novit, discens vel inveniens novit, ut Philosophus dicit.

4. Præterea, sicut se habet lux corporalis ad visum, ita se habet lux spiritualis ad intellectum. Sed nihil potest videri corporaliter nisi per influxum lucis corporalis, et præcipue maxime lucentis, quod est sol. Ergo nihil potest intelligi nisi per influxum luminis spiritualis a Deo : et hoc est gratia; ergo nullum verum sine gratia sciri potest.

5. Præterea, quæcumque sunt in genere aliquo, reducuntur sicut in causam in unum primum, quod est maximum in genere illo. Sed primum in genere intellectivorum est ipse Deus. Ergo est maxime intelligens, et causa intelligendi

1. I II *Summæ theol.*, q. CIX, art. 1.

omnibus intelligentibus. Sed non causat aliquid in nobis nisi aliquid influendo. Ergo non possumus aliquod verum intelligere sine infusione alicujus gratiæ.

Sed contra, Damascenus dicit, *De orth. fid.*, lib. II, cap. XXIII, col. 950, t. I quod nulla res destituitur propria operatione. Sed intelligere verum est propria operatio intellectus. Ergo sine omni gratia superaddita veri cognitionem habere potest.

Præterea, non est impotentior intellectus in intelligendo quam sensus in sentiendo. Sed sensus sine gratia potest sentire sensibilia. Ergo et intellectus sine gratia potest intelligere intelligibilia.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod verorum quædam sunt naturali ratione proportionata, quædam naturalem rationem excedunt. Illa naturalem rationem excedunt quæ non possunt concludi ex primis principiis per se notis. Cum enim prima[1] principia sint sicut instrumenta intellectus agentis, ut Commentator dicit in III *De anima*, com. 5, 12, 20, 36, oportet ea esse proportionata virtuti ejus, sicut organa corporalia sunt proportionata virtuti motivæ ; unde quæ ex primis principiis concludi non possunt, naturale lumen intellectus excedunt. Hujusmodi autem sunt ea quæ fidei sunt, et futura contingentia, et hujusmodi : et ideo horum verorum cognitio sine lumine gratiæ gratis datæ haberi non potest, sicut lumen fidei, vel[2] prophetiæ, vel aliquid hujusmodi. Si autem loquamur de illis veris quæ naturali rationi proportionata sunt, sciendum est quod circa hoc est duplex opinio.

Quidam enim dicunt, ut supra dictum est in solutione primi articuli, dist. XVII[3], q. II, quod intellectus agens est unus omnium, intellectum agentem Deum esse dicentes ; et cum intellectus agens se habeat hoc modo ad intelligibilia sicut lucidum ad visibilia, volunt quod sicut non potest videri aliquid visibile nisi per emissionem radii corporalis, ita non possit intelligi aliquid intelligibile sine nova emissione radii spiritualis, qui est gratia gratis data. Sed hæc positio conveniens non est, ut supra dictum est[4] : non enim intellectus agens est aliqua substantia separata, vel Deus, ut quidam theologi dicunt ; vel intellectiva, ut plures philosophorum, ut supra dictum est ; sed naturalis virtus ipsius

1. Al. : « propria. »
2. Parm. : « et etiam. »
3. Parm. omittit : « in solutione primi articuli, dist. XVII. »
4. Dist. XVII, q. II, art. 1.

rationalis animæ. Nec tamen oportet, hac positione supposita, ut semper nova infusio gratiæ fieret in cujuslibet veri cognitione ; eo quod infusio et emanatio spiritualium donorum non est successiva per modum motus, sed est fixa et permanens ; unde secundum unam irradiationem spiritualem, intellectus possibilis ad omnia sibi proportionata cognoscenda perficeretur.

Aliorum vero opinio est quod intellectus agens sit quædam potentia animæ rationalis ; et hanc sustinendo, non potest rationabiliter poni quod oporteat ad cognitionem veri, talis de quo loquimur, aliquod aliud lumen superinfundi : quia ad hoc verum intelligendum sufficit recipiens speciem intelligendam et faciens speciem esse intelligibilem in actu : et utrumque est per virtutem naturalem ipsius animæ rationalis, nisi forte dicatur quod intellectus agens insufficiens est ad hoc ; et ita natura humana aliis imperfectior esset, quæ non sibi sufficeret in naturalibus operationibus. Et ideo dicendum est quod hæc vera, sine omni lumine gratiæ superaddito, per lumen naturale intellectus agentis cognosci possunt.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Deus operatur in natura et continet virtutem naturalem, ita etiam operatur in intellectu et continet virtutem intellectivam ; unde sicut nullum opus naturale est nisi in Deo sicut in continente, nec ambulatio, nec aliquid hujusmodi, ita etiam nec cognitio veritatis est nisi in Spiritu sancto, qui in intellectu operatur et ipsum conservat.

Ad secundum dicendum, quod, sicut ibidem in Glossa exponitur, pro tanto dicitur eis Deus revelasse, quia naturalem rationem eis dedit, et creaturas condidit, in quibus majestas Creatoris cognosci poterat, et non per aliquod lumen gratiæ naturali lumini superadditum.

Ad tertium dicendum, quod sicut dicit Augustinus, I *De doct. christ.*, in prologo, § 3, col. 16, t. III, ille qui docet, similis est ei qui movet digitum ad aliquid ostendendum : unde sicut homo potest exterius movere digitum ut aliquid ostendat, non autem potest conferre virtutem visivam, per quam ille qui docetur doctrinam visibilem advertat, ita etiam potest homo exterius verba proferre, quæ sunt signa veritatis, non tamen veri intelligendi virtutem præbere, quæ a solo Deo est. Pro tanto ergo dicitur ipse solus Deus docere, quia vim intelligendi in nobis continet et causat ; non ex hoc quod in qualibet cognitione veritatis novum lumen gratiæ superinfundat. Qualiter autem diversimode Deus,

angeli et homo docere dicuntur, dictum est supra, dist. IX.

Ad quartum dicendum, quod ipsum lumen intellectus agentis est quædam irradiatio primæ lucis ; secundum quod Dionysius, IV cap. *De div. nom.*, col. 694, t. I, dicit quod omnes bonitates in creaturis participatæ sunt quidam radii divinæ bonitatis ; et ideo non oportet quod huic irradiationi aliud lumen superaddatur in his quæ naturali rationi sunt subdita.

Ad quintum dicendum, quod ipse Deus est causa cujuslibet nostræ cognitionis. Non tamen oportet quod hoc fiat per influxum alicujus gratiæ, sed per influxum naturalis luminis, quod quidem lumen ab ipso est.

## EXPOSITIO TEXTUS

« Ut sine hac credant hominem posse facere omnia Dei mandata. » Intelligebant, ut simpliciter impleri possint, secundum quod sunt efficacia ad vitam æternam promerendam.

« Ad hoc tamen juvante nos per suam legem atque doctrinam, ut discamus quæ facere et quæ sperare debeamus. » Ex hoc patet quod Pelagius ponebat eorum quæ in lege sunt, aut quæ ad fidem pertinent, cognitionem a nobis haberi non posse per naturalem virtutem rationis, et in hoc recte sentiebat.

« Recte a mortalibus vivi non potest. » Ut intelligatur rectitudo quæ est necessaria ad opus meritorium. Nec tamen sequitur, si hoc non potest homo sine gratia, quod non possit cavere transgressionem futuram, sicut Pelagius videbatur arguere, ex uno aliud volens concludere.

« Id enim contra Manichæos dixit. » Videtur quod hæc responsio nihil valeat : quia dictum Augustini, etsi obviet positioni istorum, nihilominus potest confirmare positionem quam Pelagius astruere videbatur ; et videtur quod obviet per rationem eamdem. — Sed dicendum, quod non sequitur : quia opinio Manichæi erat quod voluntas erat determinata ad unum faciendum ; quod si esset, ab ea ratio culpæ et laudis et vituperii auferretur, sicut ab illis quæ agunt per necessitatem naturæ. Sed quod fides catholica ponit, hominem non posse se a peccato liberare, quod incurrit vel per actum proprium, vel per originem vitiatam, non est ex determinatione voluntatis ad unum, sed ex ejus insufficientia ad per se acquirendum illud sine quo a peccato liberari non potest, nec divina mandata implere perfecte, scilicet gratiam[1]. Unde non eodem modo auctoritas Augustini utrique obviat.

1. Al. : « perfecte sine gratia. »

« In potestate quippe hominis est mutare in melius voluntatem. » Sciendum quod immutatio voluntatis in melius dupliciter potest intelligi. Vel secundum bonitatem civilem, et sic homo, per potestatem naturalem quam a Deo accepit, potest voluntatem mutare in melius ; sicut in *Prædicamentis* dicitur, cap. « De contr., » quod pravus ad meliores exercitationes deductus, ut doctrinas, proficiet ut melior sit. Vel secundum bonitatem gratuitam, ut scilicet acquirat gratiam quam prius non habuit, et hoc non potestate gratiæ per quam meretur gratiæ augmentum et consummationem.

# DISTINCTIO XXIX

*Utrum homo ante peccatum eguerit gratia operante et cooperante, et quod operante et cooperante gratia eguerit ; sed operante non eguit secundum omnem modum quo ipsa operatur.*

Post hæc considerandum est, utrum homo ante peccatum eguerit gratia operante et cooperante. Ad quod breviter dicimus quod non cooperante tantum, sed etiam operante gratia indigebat ; non quidem secundum omnem operandi modum operantis gratiæ ; operatur enim liberando et præparando voluntatem hominis ad bonum. Egebat itaque homo ea, non ut liberaret voluntatem suam, quæ peccati serva non fuerat, sed ut præpararet ad volendum efficaciter bonum, quod per se non poterat ; non enim poterat bonum mereri sine gratia, ut Augustinus, in *Ench.*, cap. CVI, col. 281, t. VI, evidenter tradit : « Illam, inquit, immortalitatem in qua poterat non mori, natura humana perdidit per liberum arbitrium ; hanc vero in qua non poterat mori, acceptura est per gratiam, quam fuerat, si non peccasset, acceptura per meritum, quamvis sine gratia. Nec tunc ullum meritum esse potuisset : quia etsi peccatum in solo erat arbitrio constitutum, non tamen justitiæ habendæ vel retinendæ sufficiebat liberum arbitrium, nisi divinum præberetur adjutorium. » Ecce his verbis satis ostenditur quod ante peccatum homo indigebat gratia operante et cooperante. Non enim habebat quo pedem movere posset sine gratiæ operantis et cooperantis auxilio ; habuit tamen quo poterat stare.

*Quod homo ante lapsum virtutes habuerit*

Præterea quæri solet utrum homo ante lapsum virtutem habuerit. Quibusdam videtur quod non habuit, id ita probare conantibus. Justitiam, inquiunt, non habuit, quia præceptum Dei contempsit ; nec prudentiam, quia sibi non providit ; nec temperantiam, quia aliena appetiit ; nec fortitudinem, quia pravæ suggestioni cessit. Quibus respondentes dicimus eum quidem non tunc habuisse has virtutes quando peccavit, sed ante et tunc amisisse ; quod multis testimoniis sanctorum comprobatur. Ait enim Augustinus in quadam *Homilia*[1] :

1. Hæc habentur in *Sermone contra Judæos, Paganos et Arianos*, cap. II, col. 1117, t. 8, qui Augustino jam abnuitur.
Nicolaï : « Ait enim Augustinus in quadam *Homilia*, sive in *Con*-

« Adam, perdita charitate, malus inventus est. » Item : « Princeps vitiorum dum vicit Adam de limo terræ ad imaginem Dei factum, pudicitia armatum, temperantia compositum, charitate splendidum, primos parentes illis donis ac tantis bonis expoliavit, pariterque peremit. » De hoc eodem Ambrosius, ad Sabinum, *Epist.* XLIX, § 2, col. 1204, t. III, ait : « Quando Adam solus erat, non est prævaricatus, quia ejus mens Deo adhærebat. » *Super psalmum* CXVIII, serm. IV, § 3, col. 1307, t II, quoque dicit, quod « homo ante peccatum beatissimus, auram carpebat æthercam. Sed quomodo sine virtute beatissimus erat ? » Augustinus quoque, *Super Genes*, lib VI, cap. XXIV, col. 353, t. III, dicit Adam ante peccatum spirituali mente præditum fulsisse. Non est ergo dubitandum hominem ante peccatum virtutibus ornatum fuisse, sed illis per peccatum spoliatum fuisse.

### *De ejectione hominis de paradiso*

In illius quoque peccati pœnam ejectus est de paradiso in istum miseriarum locum, sicut in Genes., III, 22, legitur : *Nunc ergo, ne forte mittat manum suam, et sumat de ligno vitæ, et comedat, et vivat in æternum, emisit eum Deus de paradiso voluptatis.* His verbis insinuari videtur quod nunquam moreretur, si postea de illo sumpsisset ligno.

### *Quomodo intelligendum sit illud :*
### *« Et sumat de ligno vitæ, et comedat, et vivat in æternum. »*

Sed quia per peccatum jam mortuum corpus habebat, illa verba ex tali intellectu accipi possunt. Deus modo irati

*cione ad catechumenos contra Judæos, Paganos, Arianos,* cap. II : « Adversarius humani generis, radix malitiæ, scelerum caput, princeps omnium vitiorum, dum illum primum hominem a Deo factum, Adam scilicet patrem omnium nostrum, intueretur, videretque hominem ex limo terræ ad imaginem Dei factum, pudicitia ornatum, temperantia compositum, charitate circumdatum, immortalitate vestitum, hoc accepisse quod ipse cognoscitur per superbiam amisisse, invidit statim insatiabilis homicida ; eoque nostros primos parentes illis donis, ac tantis bonis expolliavit, insuper et peremit. » Et mox : « Cum tanta bona homini abstulisset, pudicitiam, continentiam, charitatem, eumque turpem ac nudum reddidisset, obsitum suis pannis deridens, cum suo dominio obstrinxit, ac ex illo vinculo omnem illius prolem sibimet obligavit. Turpes enim pannos suscepit Adam, quando a diabolo expoliatus pudicitia, accinctus est impudicitia, amissa temperantia intemperans effectus est, perdita charitate, malus inventus est. » De hoc eodem Ambrosius ad Sabinum, *Epist.* XXX : « Adam ante peccatum nudus erat ; sed nudum se nesciebat, quia erat indutus virtutibus. » Et ad eumdem, *Epistol.* XXXI : « Quando solus erat Adam, » etc.

loquens, de homine superbo ait : Videte ne forte mittat manum suam, etc., id est, cavete vos, angeli, ne comedat de ligno vitæ, quo indignus est, de quo si perstitisset, comederet, et viveret in æternum ; sed modo propter inobedientiam indignus est comedere. Et sicut verbo dixit, ita opere exhibuit. Emisit enim eum Deus de paradiso voluptatis in locum sibi congruum ; sicut plerumque malus, cum inter bonos vivere cœperit, si in melius mutari noluerit, de bonorum congregatione pellitur, pondere pravæ consuetudinis pressus.

*De flammeo gladio ante paradisum posito*

Ne vero posset ad illud accedere, collocavit Deus ante paradisum cherubin et flammeum gladium atque versatilem, ad custodiendam viam ligni vitæ : quod juxta litteram potest hoc modo accipi : quia per ministerium angelorum ignea custodia ibi constituta fuit. Hoc enim per cælestes potestates in paradiso visibili factum esse credendum est, ut per angelicum ministerium ibi esset quædam ignea custodia ; non tamen frustra, sed quia aliquid significat de paradiso spirituali. Cherubin enim interpretatur plenitudo scientiæ. Hæc est charitas, quia plenitudo legis est dilectio. Gladius autem flammeus pœnæ temporales sunt, quæ versatiles sunt, quoniam tempora volubilia sunt. Illa ergo ad custodiam ligni vitæ ideo posita sunt ante paradisum, quia ad vitam non reditur nisi per cherubin, scilicet plenitudinem scientiæ, id est charitatem ; et per gladium versatilem, id est tolerantiam passionum temporalium.

*An homo ante peccatum comederit de ligno vitæ*

Potest autem quæri utrum de ligno vitæ ante peccatum comederit homo. De hoc Augustinus in lib. II, c. XXI, col. 171, t. X, *De bapt. parvulorum*, sic ait : « Recte profecto intelliguntur primi homines ante malignam diaboli persuasionem abstinuisse a cibo vetito, atque usi fuisse concessis. » His verbis ostenditur quod de ligno vitæ ante peccatum sumpserint, quibus præceptum erat ut de omni ligno paradisi comederent, nisi de ligno scientiæ boni et mali.

*Quare non sunt facti immortales, si comederunt de ligno vitæ*

Quare ergo perpetua soliditate et beata immortalitate vestiti non sunt, ut nulla infirmitate vel ætate in deterius mutarentur ? Hanc enim virtutem naturaliter illud lignum habuisse dicitur. Sed forte hoc non conferebat, nisi sæpe de illo sumeretur. Potuit ergo fieri ut de illo sumeret semel, et non sæpius, qui per aliquam moram in paradiso fuisse intelligitur, cum Scrip-

tura dicat eum ibi soporatum fuisse, quando costa de latere ejus assumpta est, et inde formata mulier, et animalia ante eum ducta, quibus nomina imposuit.

## DIVISIO TEXTUS

Postquam determinavit de gratia absolute, hic determinat de ea per comparationem ad statum primi hominis in primo statu ; et dividitur in partes duas : in prima inquirit an homo in primo statu gratiam habuerit ; in secunda determinat quam pœnam pro peccato incurrerit, ibi : « In illius quoque peccati pœnam ejectus est de parádiso. » Circa primum duo facit : primo inquirit, an homo in primo statu gratia eguerit ; secundo an virtutes gratuitas habuerit, ibi : « Præterea[1] quæri solet utrum homo ante lapsum virtutes habuerit. »

« In illius quoque peccati pœnam ejectus est de paradiso. » Hic determinat pœnam quam homo incurrit pro peccato, quo gratiam et virtutem amisit ; et dividitur in duo : primo determinat pœnam ; secundo ostendit veritatem cujusdam quæstionis ex prædictis occasionatæ, ibi : « Potest etiam quæri utrum de ligno vitæ ante peccatum comederit homo. » Circa primum duo facit : primo ostendit quod Adam pro peccato et locum deliciarum et cibum saluberrimum amisit ; secundo quomodo impeditus est ab ejus recuperatione, ibi : « Ne vero posset ad illud accedere, collocavit Deus ante paradisum cherubin. » Circa primum duo facit : primo ostendit pœnam ex verbis Scripturæ ; secundo movet quamdam dubitationem[2] ex verbis illis ; quam primo movet, ibi : « His verbis insinuari videtur quod nunquam moreretur, si postea de illo ligno sumpsisset ; » secundo solvit , ibi : « Sed quia per peccatum jam mortuum corpus habebat, illa verba ex tali intellectu accipi possunt. »

« Potest autem quæri utrum de ligno vitæ ante peccatum comederit homo. » Hic movet quamdam dubitationem ex prædictis occasionatam, scilicet an homo ante peccatum de ligno vitæ comederit ; et primo determinat quod sic ; secundo movet iterum dubitationem contra hæc ortam, et determinat eam, ibi : « Quare ergo perpetua soliditate et beata immortalitate vestiti non sunt ? »

1. Al. : « primum. »
2. Al. : « quasdam dubitationes »

## QUÆSTIO PRIMA

Hic quinque quæruntur : 1° an homo in statu innocentiæ gratia indiguerit ; 2° an gratiam habuit ; 3° si habuit, utrum gratia humani generis, si in innocentia perstitisset, fuisset major quam sit ; 4° utrum actus humani fuissent efficaciores ad merendum ; 5° de pœna quæ in *Littera* ponitur hominem pro prima[1] transgressione consecuta.

### *ARTICULUS PRIMUS*

*Utrum natura in statu innocentiæ eguerit gratia*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod homo in statu innocentiæ gratia non eguerit. Ad hoc enim gratia datur hominibus, ut Deo sint accepti. Sed cum humana natura integra erat, sine aliqua corruptione peccati, homo ex bonitate naturali Deo acceptus erat ; omne enim bonum, et præcipue malo impermixtum, Deo acceptum est. Ergo gratia superaddita non indigebat.

2. Præterea, gratia dividitur in operantem et cooperantem. Sed non indigebat in statu illo gratia operante, quia impius non erat ; cum tamen effectus gratiæ operantis sit de impio facere pium ; nec iterum cooperante, quia nullam difficultatem ad bonum agendum patiebatur ; gratia vero cooperans ad hoc datur ut homo bonum perficere[2] possit. Ergo nulla gratia indigebat.

3. Præterea, ut dicitur Deuter., XXXII, 4, *Dei perfecta sunt opera*. Non autem esset in divinis operibus perfectio, si aliquis gradus nobilitatis possibilis esset in creaturis, qui institutus a Deo non esset. Ergo omnis gradus bonitatis possibilis in creaturis in rerum natura invenitur. Sed poterat Deus talem naturam condere quæ per propria naturalia vitam æternam mereretur ; alias non esset omnipotens. Cum igitur nulla alia creatura hoc magis habere videatur quam homo vel angelus, videtur quod hoc eis conveniat ; et ita si natura humana pura esset, sicut in primo statu erat, homo gratia non indigeret ad vitam æternam promerendam.

4. Præterea, pœna nunquam præcedit culpam, cum sit effectus ejus. Sed carentia visionis divinæ est pœna origi-

1. Al. : « propria transgressione consecuta ; » Parm. : « propter. »
2. Parm. : « facile facere. »

nalis culpæ. Ergo si in natura humana non fuisset culpa, nec etiam ibi fuisset carentia divinæ visionis. Sed poterat homo in statu innocentiæ omni culpa carere absque gratia. Ergo et gratia non indigebat ad hoc ut ad Dei visionem perveniret.

5. Præterea, ad hoc gratia datur homini, ut per eam Deo configuretur et assimiletur. Sed ex conditione naturæ suæ homo ad imaginem et similitudinem Dei factus est. Ergo si natura in eo integra maneret, alia gratia non indigeret.

Sed contra, Rom., VI, 23, dicitur : *Gratia autem Dei vita æterna.* Sed necesse erat homini ut ad vitam æternam perveniret. Ergo indigebat gratia per quam ad eam pervenitur.

Præterea, peccatum naturam humanam non mutavit, sed eadem manet ante et post. Sed meritum vitæ æternæ excedit virtutem naturæ post peccatum. Ergo etiam excedebat vires ejus ante peccatum ; ergo indigebat gratia per quam vitam æternam mereretur.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod triplex[1] est necessitas. Una absotuta, quæ est ex prioribus causis, ut ex materiali et formali, ex quibus componitur[2] res, ut[3] compositum ex contrariis necesse est corrumpi, et hujusmodi. Alia vero est conditionata ex suppositione finis, ut si serra debeat facere serræ opus, scilicet sectionem, necesse est eam dentes ferreos habere. Hæc autem necessitas est duplex : quædam scilicet sine qua non potest haberi finis intentus, sicut sine cibo non potest haberi conservatio vitæ ; quædam vero sine qua non potest aliquis ad finem de facili pertingere, sicut dicitur equus necessarius homini ad peragendum iter : et nomen utilitatis commune est utrique modorum necessitatis ultimo positorum ; sed nomen indigentiæ magis se habet ad primum modum eorum : illo enim proprie dicimur indigere sine quo finem consequi non possumus. Secundum hoc dico quod homo ante peccatum gratia indigebat, quia sine gratia finem vitæ æternæ nullo modo consequi potuisset ; ad finem enim non pervenitur nisi per opera proportionata fini : vita autem æterna est finis omnino naturæ humanæ facultatem excedens ; unde etiam intellectum et desiderium superat, I Corinth., II : *Oculus non vidit, et auris non audivit, et in cor hominis non ascendit quæ præparavit Deus iis qui diligunt illum.* Ideo oportet quod opera per quæ ad vitam æternam pervenitur,

1. Parm. : « duplex. »
2. Parm. : « componuntur. »
3. Parm. addit : « quod omne. »

vires naturæ humanæ excedant ; unde in ea homo non potest sine aliquo dono naturalibus addito : et ideo quantumcumque natura humana sit integra, nihilominus homo gratia indiget ad vitam æternam consequendam.

Ad primum ergo dicendum, quod unumquodque bonum Deus acceptat secundum mensuram suæ bonitatis ; sed illud simpliciter a Deo acceptari dicitur cui ab ipso præparatur illa gloria qua ipse gloriosus est, scilicet visio ejus per essentiam.

Ad secundum dicendum, quod homo ante peccatum etiam operante gratia egebat. Gratiæ enim operanti aliquid per se convenit, et aliquid per accidens : per se enim sibi convenit ut hominem justum formaliter faciat, et Deo gratum, sed hoc accidit sibi, scilicet[1] ut justum ex injusto faciat ex parte subjecti in quo justitia[2] invenitur ; hoc etiam per se est sibi inconveniens[3] ut ex non justo justum faciat, vel ex non grato gratum, sicut albedinis est ex non albo facere album ; sed hoc albedini accidit ut ex nigro album faciat. Similiter etiam gratiæ cooperantis non est ut solam facultatem[4] faciat in operando, hoc enim hæresis pelagiana ponebat, sed ut efficaciam et virtutem quamdam novam operibus hominum præbeat, scilicet merendi vitam æternam.

Ad tertium dicendum, quod non potest esse aliqua creatura quæ ex propriis naturalibus vitam æternam promereri possit, sicut non potest esse aliqua creatura quæ naturæ divinæ æquatur : nec hoc omnipotentiæ Dei derogat. Et hoc patet ex his quæ supra dicta sunt.

Ad quartum dicendum, quod carentia divinæ visionis potest intelligi dupliciter. Vel negative, et sic non est pœna, sed defectus naturam creatam consequens ; nulla enim natura creata ex se sufficiens est ad Dei visionem : et sic fuisset carentia divinæ visionis in homine ante peccatum, si gratiam non habuisset. Alio modo potest sumi privative, ut intelligatur aliqua obnoxietas ad carendum Dei visione : et sic est pœna peccati, et in primo statu non fuisset.

Ad quintum dicendum, quod similitudo Dei quæ convenit homini secundum sua naturalia est alia ab illa qua homo

1. Parm. omittit : « scilicet. »
2. Parm. : « injustitia. »
3. Sic omnes cod. ; Parm. : « conveniens. » Sed Parm. errat ; si enim hoc esset per se conveniens gratiæ operanti, S. Thomas non dixisset supra quod hoc gratiæ operanti accidit.
4. Parm. : « facilitatem. »

assimilatur Deo per gratiam. Nec est inconveniens ut homo in pluribus Deo assimiletur, eo quod secundum quemlibet gradum bonitatis superadditum nova similitudo in creaturis ad Deum consurgit.

## *ARTICULUS II*

### *Utrum homo ante peccatum habuerit gratiam*[1]

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod homo ante peccatum gratiam non habuerit. Quicumque enim habet gratiam potest proficere ad meritum vitæ, eo quod per gratiam meretur quis augmentum gratiæ et ejus consummationem. Sed, ut supra Magister dixit[2], homo in primo statu non habuit unde ad meritum vitæ proficere posset. Ergo gratiam non habuit.

2. Præterea, major est potestas gratiæ quam naturæ. Sed quanto peccans est majoris potestatis, tanto gravius est peccatum ejus. Si ergo homo a statu gratiæ cecidisset, cum angelus ante lapsum gratiam non habuerit, ut multi dicunt, videtur quod peccatum hominis gravius quam peccatum dæmonis fuisset, quod supra negatum est.

3. Præterea, gratia magis convenit cum gloria quam cum natura. Sed gratia tempore in homine gloriam præcedit. Ergo multo fortius natura gratiam, et sic in primo statu gratiam non habuit.

4. Præterea, gratia, quantum in se est, hominem in Deum promovet, Cum igitur in homine ante statum peccati nihil esset trahens ipsum inferius, videtur quod si gratiam habuisset, nunquam peccavisset. Peccavit autem : igitur gratiam non habuit.

5. Præterea, ea quæ homo per primum peccatum amisit, sibi restituta non sunt, sicut impassibilitas, et hujusmodi. Si ergo gratiam in statu innocentiæ habuisset, eam per peccatum amissam per pœnitentiam non recuperasset. Hoc autem falsum est, quia sic totum humanum genus periret. Ergo gratiam in primo statu non habuit.

Sed contra, nullus spoliatur illis quæ non habet. Sed homo per peccatum fuit vulneratus in naturalibus, et spoliatus gratuitis, ut dicitur in Glossa Luc., x. Ergo gratiam habuit.

Præterea, charitas nunquam est informis. In *Littera* autem

1. I p. *Summæ theol.*, q. xcv, art. 1.
2. Dist. xxiv.

probatur quod Adam in primo statu charitatem habuit. Ergo et gratiam, sine qua non est charitas.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod circa hoc est triplex opinio.

Quidam enim dicunt quod homo in primo statu gratiam non habuit, nec virtutes gratuitas. Omnes autem auctoritates sanctorum quas Magister in *Littera* inducit ad probandum homini virtutes infuisse, exponunt de virtutibus naturalibus, quæ in ipso propter integritatem humanæ naturæ excellentissime erant. Sed hoc non videtur auctoritatibus convenire in quibus ponitur quod Adam charitatem habuit, quæ sine gratia non habetur ; et plura alia dicuntur quæ non nisi extorte ad virtutes naturales referri possunt.

Alii vero distinguunt statum innocentiæ in duos status : dicunt enim quod homo in principio creationis suæ sine gratia creatus est in naturalibus tantum ; postmodum vero ante peccatum gratiam consecutus est, et secundum hanc distinctionem varia dicta sanctorum et doctorum concordare nituntur. Sed istud non videtur convenire dictis sanctorum et doctorum, qui de statu innocentiæ quasi de uno statu non distincto loquuntur ; et ideo hæc positio non magnæ auctoritatis est.

Ideo alii dicunt quod homo in principio creationis suæ in gratia creatus est ; et hæc quidem positio satis congruere videtur opinioni Augustini, qui ponit res simul tempore perfectas fuisse et creatas in materia et in forma. Prima vero opinio magis congruere videtur opinioni aliorum sanctorum, qui dicunt per successionem temporis res creatas perfectas fuisse. Quæ tamen harum opinionum verior sit, multum efficaci ratione probari non potest, sicut nec aliquid eorum quæ ex voluntate Dei sola dependent. Hoc tamen probabilius est, ut cum homo creatus fuerit in naturalibus integris, quæ otiosa esse non poterant, quod in primo instanti creationis ad Deum conversus, gratiam consecutus sit ; et ideo hanc opinionem sustinendo dicendum est :

Ad primum[1], quod, sicut secundum Augustinum, lib. IV[2] *Super Genes. ad lit.*, cap. xxxiii, etc., col. 317, t. III, distinctio primorum dierum attenditur secundum ordinem naturæ, et non secundum successionem temporis ; ita etiam secundum ordinem naturæ status in naturalibus puris ad statum ejus in gratia comparatur, et non secundum ordinem temporis :

1. Al. : « Ad primum ergo dicendum. »
2. Parm. : « lib. I, cap. i et ii. »

et sic intelligendum est, quod homo in statu naturalium, intellectum non habuit unde proficere posset : quia etiam[1] dum gratiam habet, non habet hoc ex naturalibus, sed ex gratuitis. Vel dicendum, quod hoc intelligendum est, quod homo non potuit proficere per se, etiam habita gratia, ut beatitudinem consequeretur ; et hoc supra Magister dixit proficere ad meritum vitæ.

Ad secundum dicendum, quod secundum tertiam opinionem tam homines quam angeli in gratuitis creati sunt ; et ideo contra eam non est hujusmodi objectio, sed contra secundam : quam sustinentes dicimus quod potentia naturalis hoc modo se habet ad gratiam, quod ipsa subministrat substantiam actus, et gratia præbet efficaciam merendi, informando actum ; et sicut majoris perfectionis est forma actus quam ipsa substantia ejus, ita e contrario major defectus est deficere in ipsa substantia actus quam deficere in forma ipsius. Quamvis autem ponatur homo gratiam habuisse, et in hoc angelo superiorem fuisse, tamen debilior fuit in potentia naturali ; et ideo defectus potentiæ naturalis magis excusat peccatum hominis quam defectus gratiæ peccatum angeli ; unde simpliciter peccatum hominis minus quam peccatum angeli invenitur.

Ad tertium dicendum, quod per gratiam aliquis meretur gloriam, et ideo convenienter gratia tempore gloriam præcedit. Sed per naturam non meretur gratiam ; unde nihil impedit ut simul cum natura gratia infundatur.

Ad quartum dicendum, quod in illis quæ agunt per necessitatem naturæ, oportet quod agens de necessitate agat secundum exigentiam formæ quæ in ipso est, ut per calidum calefaciat. Hoc autem in voluntariis non tenet : unde etiamsi homo gratiam habuerit, nihilominus potest in contrarium actum transire.

Ad quintum dicendum, quod actus personales non attingunt naturam, sed personam ; et ideo Adam, per pœnitentiam quam de peccato egit, potuit recuperare illa bona quæ sibi ad actus personales data erant, sicut gratiam et virtutes ; non autem illa quæ toti naturæ collata erant, ut immortalitas corporis et obedientia inferiorum virium ad rationem, et hujusmodi.

1. Parm. omittit : « etiam. »

## *ARTICULUS III*

### *Utrum homo in statu primo habuisset tantum de gratia quantum habuit post peccatum*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod in primo statu homo non tantum de gratia habuisset quantum post peccatum. Ut enim Philosophus dicit in X *Ethic.*, cap. XII, ridiculum est temperantiam et fortitudinem in diis ponere, cum in eis passiones innatæ et illatæ non sint, circa quas fortitudo et temperantia medium communicant. Sed in primo statu Adam hujusmodi passionibus caruisset. Ergo et per consequens his virtutibus, quas tamen homo post peccatum habuit gratuitas. Non ergo tot gratias homo ante peccatum habuisset, sicut post habuit.

2. Præterea, perseverantia quædam virtus est, quam multi post peccati statum habent. Hæc autem Adæ defuit, ut ejus casus ostendit. Non igitur tot virtutes habuit quot homines in peccato nati habent ; et sic idem quod prius.

3. Præterea, plus indigenti Deus plus tribuit : quia « misericordia miseriam intuetur », ut dicit Bernardus in *Epist.*, XII, col. 49, t. I. Sed homo plus indiget gratiæ auxilio post peccatum quam ante, cum magis in naturalibus infirmetur. Ergo plus de gratia post peccatum homini confertur[1] quam ante contulisset.

4. Præterea, Deus cum sit summe bonus, ut Augustinus dicit, *Enchir.*, c. XI, col. 236, et lib. *De continentia*, cap. VI, col. 359, t. VI, mala esse non permitteret, nisi esset adeo potens ut ex malis bonum eliceret. Sed non ostenderetur perfecte divina bonitas, nisi bonum quod ex malo Deus elicit, excederet illud bonum quod per malum privatur. Ergo bonum hominis, quod ex peccato ejus Deus elicit, excedit illud bonum quod ante peccatum erat, et est postmodum per peccatum privatum ; et sic major est gratia post peccatum quam ante.

5. Præterea, tota plenitudo gratiæ humani generis ex virtute incarnationis et passionis Christi procedit ; unde dicitur Joan., I, 16 : *De plenitudine ejus omnes accepimus.* Sed si Adam non peccasset, Christus non fuisset incarnatus, ut quidam dicunt, vel saltem non fuisset passus, ut omnes dicunt. Ergo non tanta plenitudo gratiæ fuisset in humano genere ante peccatum, sicut post.

Sed contra, Matth., XXV, 15 : *Dedit... unicuique secundum*

1. Nicolaï : « Deus confert. »

*propriam virtutem ;* et exponitur in Glossa de collatione gratiarum. Virtus autem hominum naturalis, major erat ante peccatum quam post. Ergo et plus de gratia consecuti fuissent ante peccatum quam post.

Præterea, nullus ex peccato reportat commodum. Sed si homo post peccatum majorem gratiam haberet quam ante, commodum ex malo reportaret. Ergo, etc.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod donorum gratuitorum quædam ordinantur absolute in perfectionem ejus cui conferuntur, quædam autem ad utilitatem aliorum, ut dicitur I Corinth., xii, 7 : *Unicuique datur manifestatio spiritus ad utilitatem.* Utilitas autem quædam est, ut defectibus proximorum subveniatur, sicut per operationem signorum infidelitati succurritur : quia signa data *sunt non fidelibus, sed infidelibus*, I Corinth., xiv, 22 ; et similiter est etiam de generibus linguarum et de aliis hujusmodi donis. Et quia hujusmodi defectus in primo statu non fuissent, ideo etiam nec talia dona homini collata forent, quæ contra hos defectus ordinantur. Dona vero absolute in perfectionem recipientis ordinata sunt ea quibus homo in actibus propriis perficitur vel secundum animam, vel secundum corpus, sicut est gratia gratum faciens, virtutes, donum scientiæ et sapientiæ, et hujusmodi, et impassibilitas corporis ; et in his homo in primo statu, simpliciter loquendo, magis abundasset quam in secundo statu post peccatum. Sed iste excessus potest considerari dupliciter : vel intensive, vel extensive. Extensive quidem ; quia plura de hujusmodi homo in primo statu quam in secundo habuisset ; habuit enim impassibilitatem corporis, et perfectam obedientiam inferiorum virium ad rationem, et hujusmodi, quæ in hominibus post peccatum non fuerunt[1]. Sed verum est quod etiam quædam dona post peccatum sunt quæ imperfectionem annexam habent, quæ aut in primo statu non fuissent omnino ; aut si fuissent, secundum alium modum et alios actus fuissent ; ut tamen hoc intelligatur de imperfectione, non quæ naturam consequitur, sed quæ ex peccato consecuta est. Fides enim imperfectionem[2] habet consequentem naturam, cujus est divina quasi in speculo intueri ; et hoc etiam homini in primo statu congruisset, licet vidisset clarius divina, ut supra dictum est. Et ideo fides in primo statu fuisset etiam secundum ejusdem generis actum, quamvis perfectiorem quam modo sit. Con-

1. Parm. : « perfectior. »
2. Al. : « perfectionem. »

tinentia vero, quæ importat imperfectionem in repugnantia passionum ex peccato causata, secundum quod Philosophus continentiam accipit in VII *Ethicor.*, cap. III, in primo statu non fuisset ; et similiter pœnitentia, si specialis virtus ponatur, ad minus secundum eosdem actus quos nunc habet ; et similis ratio est de aliis similibus. Si autem excessus intensive consideretur, et præcipue quantum ad dona gratum facientia, sic considerando statum ad statum, universaliter homo ante peccatum ampliori gratia præditus fuisset quam post. Sed tantum non est inconveniens quod aliquis post statum peccati multo majorem gratiam habeat quam aliqui habuissent etiam in primo statu, eo quod gratiæ non tantum dantur secundum mensuram naturalis virtutis, seu capacitatis, sed secundum conatum, quem contingit esse majorem in eo qui minoris virtutis est, sicut etiam dicitur de comparatione hominum Novi et Veteris Testamenti.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis angeli, quos Philosophus, X *Ethic.*, c. x, deos vocat, sicut et Dionysius, *De div. nom.*, cap. XII[1], § 3, col. 294, t. I, hujusmodi virtutes cardinales non habeant secundum eosdem actus quibus in nobis sunt, habent tamen eas secundum quosdam eminentiores actus, et præcipue secundum quod consistunt[2] eorum actus circa finem : et hoc modo in homine etiam ante statum peccati fortitudo et temperantia esse potuisset. Tamen sciendum est quod alia ratio est de homine ante peccatum, et de angelo, et de homine glorificato. Homo enim in primo statu quamvis hujusmodi passionibus actu non subjaceret, tamen naturam habebat quæ, quantum in se est, his passionibus subjicibilis erat ; et possibile erat eis subjici, si peccaret, nondum homine confirmato. Sed homo glorificatus, etsi naturam habeat cui, secundum se consideratæ, natæ sunt hujusmodi passiones inesse, tamen per habitum gloriæ omnino aditus his passionibus tollitur. Angelus vero nec naturam nec passibilitatem respectu harum passionum habet. Unde patet quod hujusmodi virtutes, quantum ad actus qui sunt viæ, nunc in nobis magis remotæ sunt ab angelis quam ab hominibus glorificatis, et ab hominibus glorificatis magis quam ab eis in primo statu existentibus.

Ad secundum dicendum, quod perseverantia dupliciter dicitur. Uno enim modo est specialis virtus, cujus actus est habere propositum semper in bono permanendi ; et talem

1. Parm. : « c. XIII. »
2. Parm. : « constituuntur. »

virtutem Adam habuit et multi qui post corruerunt. Alio modo est quædam circumstantia consequens virtutes alias, et sic non ponit specialem virtutem, sed continuationem quamdam virtutis usque ad mortem ; et sic Adam in primo statu perseverantiam non habuit.

Ad tertium dicendum, quod plus indigenti Deus plus tribuit, dummodo sit magis ad recipiendum dispositus ; alias non est verum. Tamen sciendum est quod cum indigentia dicatur respectu finis, ut dictum est, non est dicendum quod homo post peccatum magis eguerit gratia quam ante. Illud enim ad quod per se gratia est ordinata, scilicet gloria, supra vires hominis est, sive ante peccatum sive post peccatum. Unde quantum ad hoc non magis indiget post quam ante ; sed quantum ad hoc ad quod per accidens gratia ordinatur, quod est remotio mali, magis homo post peccatum indiget, et per respectum ad gloriam attenditur mensura gratiæ : quia per gratiam majorem majorem quis gloriam meretur ; non autem per respectum ad remotionem peccati vel infirmitatis : quia minima gratia sufficit ad delendum omnia peccata. Unde non majori gratia indiget homo post peccatum quam ante ; sed verum est quod ad plura gratia indiget, quæ tamen plura, quantalibet gratia facere potest.

Ad quartum dicendum, quod Deus ex malo semper majus bonum elicit ; non tamen[1] illi de necessitate in quo malum esse permittit, sed in comparatione ad universum, cujus pulchritudo consistit ex hoc quod mala esse sinuntur. Bonum autem universi præponderat bono particularis rei, sicut bonum gentis est divinius quam bonum hominis, ut in I *Ethic.*, cap. I, Philosophus dicit.

Ad quintum dicendum, quod Christus ad hoc fuit passus ut hominis naturam repararet. Unde per passionem Christi non apparet quod majorem gratiam homo consecutus sit post peccatum quam ante fuisset sine ea, loquendo de gratia in ordine ad præmium essentiale : quia aliquod præmium accidentale homo per passionem Christi consequitur quod ante peccatum non habuisset, scilicet gaudium de victoria Christi.

1. Supple « bonum ».

## ARTICULUS IV

### *Utrum opera hominis sint magis efficacia ad merendum gratiam post peccatum quam ante peccatum*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod post peccatum opera hominis fuissent magis efficacia ad merendum quam ante peccatum. In primo enim statu homo sicut nec ad malum impellens aliquid habebat, ita nec a bono retrahens. Sed supra, distinct. XXIV, Magister dixit quod primus homo resistendo tentationi non meruisset, quia nihil erat quod ad malum impelleret. Ergo similiter faciendo bonum, vel nihil vel minus meruisset : quia nihil erat quod a bono impediret.

2. Præterea, dicit Apostolus, II Tim., II, 5 : *Non coronabitur* nisi* qui *legitime certaverit.* Sed homo in primo statu non ita impugnabatur sicut post peccatum. Ergo nec ita coronam efficaciter merebatur.

3. Præterea, ut Philosophus dicit in II *Ethic.*, cap. III, virtus est circa difficilia. Sed difficilius est homini post peccatum bonum operari quam ante. Cum ergo ex virtute procedat efficacia meriti, videtur quod ante peccatum actus hominis fuerint minus efficaces ad merendum quam post.

4. Præterea, homo in primo statu fuit quasi medius inter statum angelorum et statum nostrum, ut ex his quæ dist. XXII dicta sunt patet. Sed operationes angeli non sunt ita efficaces ad merendum sicut operationes hominis, quod patet ex hoc quod inferior angelus mereri gradum superioris non potest ; sed homo potest mereri ut ascendat ad supremum ordinem angelorum, ut ex dictis Gregorii patet in *Homil. de centum ovibus*, § 11, col. 1252, r. II. Ergo et homo in primo statu habuit opera minus efficacia ad merendum quam post peccatum.

5. Præterea, in dist. I, lib. II, Magister dixit, homo factus est ad reparationem ruinæ angelicæ. Sed de quolibet ordine angelorum aliqui ceciderunt, ut supra, dist. VI, dictum est. Ergo oportet quod qualitercumque vadat humana natura, sive in statu innocentiæ, sive in statu peccati, ad singulos ordines angelorum aliqui homines transferantur. Cum ergo hoc non fiat nisi ex virtute meriti, videtur quod saltem non majoris efficaciæ ad merendum fuerint opera hominis in statu innocentiæ quam post peccatum.

* *Coronatur.*

Sed contra, quanto aliquid est magis purum in genere aliquo, tanto magis habet virtutem illius generis, sicut ignis purus quam ignis commixtus. Sed merita nostra sunt admixta alicui demerito : quod patet ex hoc quod dicitur Isa., LXIV, 6 : *Quasi pannus menstruatæ omnes* justitiæ nostræ*. Cum igitur in primo statu absque omni permixtione demeriti fuissent, videtur quod tunc fuissent efficaciora ad merendum.

Præterea, quanto voluntas promptior est ad operandum, tanto homo magis meretur ; II Corinth., VIII, 12 : *Si voluntas prompta est, secundum id quod habet accepta est, non secundum id quod non habet.* Sed in primo statu voluntas promptior erat ad bene agendum, quia minus impediebatur. Ergo opera hominis magis erant efficacia ad merendum.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod cum meritum non consistat in habitu, sed in actu, nec in actu quolibet, sed in eo qui per habitum gratiæ informatur, actus autem omnis meritorius ex voluntate procedat ; oportet quod meritum aliquid habeat a gratia, et aliquid a voluntate, et aliquid etiam ab objecto actus, unde species actus trahitur : et ideo ex his tribus efficacia merendi mensurari potest ex gratia, voluntate et objecto. Quanto enim majori charitate et gratia actus informatur, tanto magis est meritorius ; similiter etiam quanto magis est voluntarium, plus habet de ratione meriti et laudabilis ; similiter etiam quanto magis objectum est arduum, tanto magis est actus meritorius, cum semper intelligatur comparatio de uno cæteris paribus. Quod autem aliquod arduum augmentet rationem meriti, non habet ex difficultate laboris, sed ex bonitate ; quia quanto aliquid melius est, tanto supra vires hominis operantis est magis elevatum. Quia igitur[1] homo in primo statu, ut dictum est, majorem gratiam communiter habuisset quam post peccatum, et promptior fuisset voluntas ad operandum, quæ resistentiam non habebat ; sequitur quod opera hominis in primo statu simpliciter magis erant efficacia ad merendum quam post, dummodo circa idem objectum operatio consideretur utrobique ; quamvis majori difficultate circa illud operetur homo post peccatum quam ante. Non enim arduum opus auget rationem meriti nisi ratione bonitatis, et non ratione difficultatis, nisi per accidens, inquantum videlicet in id quod difficile est, majori attentione aliquis consurgit, et cum majori conatu voluntatis.

* *Universæ.*
1. Al. deest « igitur ».

Ad primum ergo dicendum, quod non consentire tentationi in primo statu, si homo in naturalibus tantum consideretur, ut Magister hic loquitur, non fuisset homini meritorium. Sed hoc contingit ex hoc quod gratiam non habebat sicut ex causa per se, et non ex hoc quod nihil ad malum impellebat nisi per accidens, inquantum videlicet ex hoc quod homo non habebat impellens ad malum, magis poterat conservari a casu in peccatum sine gratia quam post. Vel dicendum, quod non consentire tentationi, dicitur dupliciter : vel ita quod importetur negatio tantum ; et ita cum non relinquatur aliquis actus, non remanebit ratio meriti : et hoc potuisset contingere in primo statu propter hoc quod homo non cogebatur tentationem exteriorem discutere, cum interiori tentatione non ageretur[1] ; vel ita quod importet actum voluntatis tentationi contrariantis[2], et sic resistere peccato semper est meritorium in eo qui gratiam habet.

Ad secundum dicendum, quod quamvis homo in primo statu non habuerit certamen interius, habuit tamen certamen exterius ; unde et victoriam habere potuit quæ coronam mereretur. Nec tamen est de necessitate meriti certamen contra aliquem impugnantem, quia sic in angelis meritum non invenimus[3] ; sed de necessitate meriti est certamen quo quis contendit apprehendere aliquid quod supra se est, secundum quod aliquis quasi viribus suis luctatur ; nec oportet ut ubi est majus certamen, ibi sit majus meritum ; sed ubi est magis legitimum. Contingit autem in minori impugnatione magis legitimum certamen esse.

Ad tertium dicendum, quod aliquid potest dici difficile dupliciter : vel ex arduitate operis, et sic virtus intelligitur circa difficile esse, quod scilicet in se difficile est et arduum ; vel ex imperfectione operantis, et sic virtus circa difficile non est, sed talem difficultatem virtus tollit ; quanto enim aliquis virtuosior est, tanto facilius opera virtutis exercet. Nec tamen dicendum est quod quanto virtuosior sit, minus mereatur. Et per hunc modum est difficultas major in operibus hominis post peccatum ex imperfectione operantis.

Ad quartum dicendum, quod hoc quod opera alicujus angeli sint minus meritoria quam alicujus hominis, non contingit ex imperfectione angelorum, sed ex conditione gratiæ ; quare quamvis in angelis sit major secundum statum, quia

1. Parm. : « urgeretur. »
2. Parm. : « repugnantem. »
3. Parm. : « inveniretur. »

propinquior fini, cum sit minor via angelo data quam homini, ut supra dictum est, tamen gratia hominis potest esse major in virtute merendi. Angelis enim data est gratia ad determinatum gradum, secundum determinatum ordinem promerendum ; et ideo ulterius præmium per gratiam illam mereri non possunt. Homo autem cum ex conditione naturæ ad nullum ordinem determinetur, sed indifferenter ad omnes se habeat, accipit gratiam etiam indifferenter ordinatam ad promerendum gradum cujuslibet ordinis secundum genus suum : et ideo non oportet quod ratione ista homo in primo statu minus mereri potuisset quam post peccatum.

Ad quintum dicendum, quod quamvis homo nunc ad eumdem terminum perveniat ad quem pervenisset ante peccatum, non oportet tamen ut æqualem efficaciam in merendo habeant actus ejus : quia quod tunc ex paucis actibus mereri potuit, nunc oportet quod ex multis actibus mereatur ; ita quod per exercitium actuum in quamdam perfectionem crescat, secundum quam sibi competat meritum tanti præmii, quantum prius habuisset.

## *ARTICULUS V*

### *Utrum expulsio de paradiso, et privatio justitiæ originalis, sit conveniens pœna primæ transgressionis*

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod pœna hominis inconvenienter in *Littera* determinetur pro peccato primæ transgressionis. Illud enim quod propter hominem factum est, in aliquo homine[1] servire debet. Sed paradisus terrestris propter hominem factus est, sicut aliæ creaturæ. Cum igitur homine inde ejecto in nullo serviat, videtur quod inde expelli non debuerit.

2. Præterea, propter peccatum hominis, tota natura deteriorata est, quæ propter hominem facta est, ut dicit Glossa ord[2]., Rom., VIII, col. 497, t. II. Multo ergo magis locus ille in quo peccatum commissum est, scilicet paradisus terrestris, infici debuit. Sed homini infecto debetur locus infectus. Ergo post peccatum de paradiso terrestri expelli non debuit.

3. Præterea, ut supra Magister dixit[3], paradisus terrestris de se locus inaccessibilis est. Ergo frustra apponuntur custo-

1. Parm. : « homini. » Idem infra.
2. Implicite scilicet ad v. 22 et ex Ambrosiastri Commentario, col. 131, t. 4 *Op.* Ambrosii.
3. Dist. XVII.

diæ, ne homo ad illum accedere possit, ad quem etiam sine illis pervenire non valeret.

4. Præterea, homo post peccatum statim necessitati mortis addictus fuit. Sed ex quo necessitatem moriendi habuit, non poterat non mori. Ergo frustra Dominus dixit, Gen., III, 22 : Videte *ne forte sumat de ligno vitæ, et comedat, et vivat in æternum.*

5. Præterea, lignum vitæ non habuisset majorem effectum in homine post peccatum quam ante. Sed homo ante peccatum de ligno vitæ edidit, ut in *Littera* dicitur, nec tamen in æternum vixit. Ergo etiam licet post peccatum de eo comedisset, non in æternum vixisset.

6. Si dicatur, quod liguum vitæ hunc effectum non habebat, nisi frequenter sumptum ; contra. Causa multiplicata non variat effectum secundum speciem. Si ergo semel sumptum immortalitatis causa non erat, videtur quod nec etiam si frequenter sumeretur.

Sed contra, id quod innocentiæ debebatur, non debuit remanere, innocentia amissa. Sed locus ille et cibus innocentiæ debebatur. Ergo post peccatum homo utroque privari debuit.

Præterea, magis erat proprius locus angeli cælum empyreum in quo creatus est, quam hominis paradisus terrestris, in quo positus est homo extra ipsum creatus. Sed angelus post peccatum de cælo empyreo dejectus est. Ergo et homo post peccatum de paradiso terrestri expelli debuit.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod ad felicitatem seu ad beatitudinem aliquid pertinet quod est de substantia ejus, sicut visio Dei, gaudium, et hujusmodi ; aliquid autem correspondet sibi per modum congruentiæ, sicut beatitudini sanctorum respondet locus excellentissimus, qui est cælum empyreum. Ita etiam ad statum innocentiæ, in qua quodammodo homo beatus erat, ut dicit Augustinus, XXII *De civitate Dei*, cap. XXI, col. 783, t. VII, quædam pertinebant quasi essentialiter, sicut immortalitas et obedientia virium inferiorum ad rationem, et hujusmodi ; sed quædam alia pertinebant per modum cujusdam congruentiæ. Immortali enim vitæ et ab omni inquietudine segregatæ debebatur locus temperatissimus et deliciis plenus, qualis est paradisus terrestris. Unde sicut post peccatum dejectus est a statu illo innocentiæ in quem elevatus erat supra conditionem naturæ suæ absolute consideratæ, ita etiam et locum amisit qui illi excellentiæ debebatur ; et in locum ubi formatus fuerat, dejectus est.

Ad primum ergo dicendum, quod paradisus terrestris quamvis non serviat homini quasi in usum ejus veniens, servit tamen sibi ad instructionem ejus proficiens ; sicut homo ex hoc ipso quod in Scriptura cognoscit se tali loco per peccatum privatum, ad peccatum vitandum incitatur et ad miseriam suam cognoscendam.

Ad secundum dicendum, quod sicut peccati infectio non venit ad creaturas alias nisi per creaturam rationalem peccantem, ita etiam illa infectio sive corruptio nonnisi in rationalis[1] creaturæ pœnam ordinatur ; unde non oportet quod locus ille per peccatum inficiatur in quo homo et angelus peccavit, scilicet paradisus terrestris, et cælum empyreum, sed illa loca quæ peccantibus deputata sunt post peccatum.

Ad tertium dcendum, quod illa impedimenta ratione quorum inaccessibilis dicitur paradisus terrestris, forte hic gladius flammeus vocantur : quia præcipue locus ille inaccessibilis videtur propter intemperatum calorem in locis intermediis ; et ideo non sequitur quod hujusmodi impedimenta superflua sint.

Ad quartum dicendum, quod quamvis homo post peccatum lignum vitæ sumpsisset, mortem evadere non potuisset, potuisset tamen mortem differre ; ita ut vita ejus auxilio ligni vitæ prolongaretur, sicut de Enoch et Elia creditur, et hoc homini non expediebat, ut tamdiu in hac misera vita permaneret. Et verba illa Domini sunt magis accipienda per modum compassionis quam insultationis. Vel potest dici sicut dicit Magister in *Littera.*

Ad quintum dicendum, quod etsi homo ante peccatum de ligno vitæ sumpsisset, non tamen immortalitatem consecutus fuisset, quam lignum vitæ conferre non potuit, nisi frequenter sumptum. Et ideo

Ad sextum dicendum, quod lignum vitæ non erat causa per se immortalitatis, ut ex prædictis patet, sed potius erat ut dispositio quædam. Dispositio autem non perducit ad effectum nisi multiplicata, sicut patet in qualitatibus activis et passivis, quæ sunt dispositiones ad formam elementi ; non enim inducitur forma elementi nisi quando perducitur materia ad intensionem qualitatum illarum.

1. Parm. : « non in irrationalis. »

## EXPOSITIO TEXTUS

« Operatur liberando et præparando », ut liberatio referatur ad expulsionem peccati, et præparatio ad informationem animæ.

« Non tamen justitiæ habendæ vel retinendæ ; » contra. Supra dictum est quod quamvis homo non haberet unde proficere posset, habuit tamen unde posset stare. Ergo liberum arbitrium sufficiebat ad justitiam retinendam. — Et dicendum quod ab eadem causa est esse rei et conservatio ejus ; unde sicut esse justitiæ gratuitæ non est nisi a Deo, ita etiam et conservatio ejus. Sed verum est quod homo habens gratiam non indiget alia gratia ad ejus conservationem, et propter hoc dicitur, quod homo potest per se stare.

« Quibus respondentes, dicimus, eum quidem non tunc has virtutes quando peccavit, sed ante, et tunc amissise. » Videtur hoc falsum : quia si quando peccavit non habuit, non prius amisit quam peccaret, quod videtur falsum. — Sed dicendum quod ante inceptionem[1] peccati habuit virtutes : sed simul ista duo fuerunt commissio peccati et amissio virtutis, sicut unum est instans in quo impellitur nigredo et inducitur albedo.

« Homo ante peccatum beatissimus auram carpebat ætheream. » Non est intelligendum de patriæ beatitudine, sed secundum quod beatitudo includit talem perfectionem qualis statui congruebat ; et « carpebat[2] auram æthereàm », inquantum fixus in divinorum contemplatione manebat.

« Atque usi fuisse concessis. » Ex hoc non sufficienter probatur, quod[3] homo in statu illo de ligno vitæ comedebat. Præceptum enim affirmativum non obligat ad semper ; unde etsi præceptum sibi fuerit quod lignis omnibus concessis uteretur, potuit tamen esum alicujus eorum differre usque ad terminum sibi a Deo præfinitum ; et ideo a quibusdam non conceditur quod Magister hic determinat. Sed quid verius sit determinari non potest, cum Scriptura non determinet, nec ratione probari possit.

---

1. Parm. : « intentionem. »
2. Parm. : « capiebat. »
3. Al. : « quamvis. »

# DISTINCTIO XXX

*Quod per Adam peccatum et pœna transivit in posteros*

In superioribus insinuatum est, licet ex parte, non enim perfecte sufficimus exponere[1], qualiter primus homo deliquerit, et quam pro peccato pœnam subierit; quibus adjiciendum est peccatum simul ac pœnam per eum transisse in posteros, sicut Apostolus ostendit, inquiens, Rom., v, 12 : *Sicut per unum hominem in hunc mundum peccatum intravit, ita et in omnes homines mors pertransiit.*

*Utrum illud peccatum fuerit originale, an actuale*

Hic primo videndum est quod fuerit illud peccatum, originale scilicet, an actuale ; et si de originali intelligatur, consequenter quid sit originale peccatum, et quare dicatur originale, et quomodo pertransierit vel pertranseat in omnes, diligenter investigandum est. Quibusdam placuit de peccato actuali Adæ illud accipere, asserentibus hoc Apostolum sensisse, cum inferius, ibid., 19, ait : *Sicut per inobedientiam unius hominis peccatores constituti sunt multi, ita et per unius obeditionem justi constituentur multi.* Evidenter, inquiunt, etiam ipso nomine exprimit Apostolus peccatum, quod per unum hominem intravit in mundum, scilicet inobedientiam. Inobedientia vero peccatum actuale est. Hoc autem dicunt intrasse in mundum, non traductione originis, sed similitudine prævaricationis. Omnesque in[2] illo uno peccato peccasse dicuntur, quia omnibus ille unus peccandi exemplum extitit. Hoc male senserunt quidam hæretici, qui dicti sunt Pelagiani, de quibus Augustinus, in I libro *De baptismo parvulorum*, cap. IX, col. 114, t. X, commemorat, dicens : « Sciendum est hæreticos quosdam, qui nominati sunt Pelagiani. dixisse peccatum primæ transgressionis in alios homines non propagatione, sed imitatione transisse. Unde etiam in parvulis nolunt credere per baptismum solvi originale peccatum, quod in nascentibus nullum esse omnino contendunt. Sed eis dicitur, quia si Apostolus peccatum imitationis, non propagationis, intelligi voluisset, ejus principem non Adam, sed diabolum diceret, de quo in libro Sapientiæ, cap. II, 24, dicitur : *Invidia diaboli mors intravit in orbem terrarum* ; et quia non vult

1. Al. deest « exponere. »
2. Al. deest « in » ; deest item al. « peccato ».

intelligi hoc esse factum propagatione, sed imitatione, continuo subjunxit Scriptura : *Imitantur autem eum qui sunt ex parte ipsius.* Imitantur quidem Adam quotquot per inobedientiam transgrediuntur mandatum Dei. Sed aliud est quod exemplum est voluntate peccantibus, aliud quod origo est cum peccato nascentibus. » Non est igitur accipiendum peccatum Adæ transisse in omnes imitationis tantum exemplo, sed propagationis et originis vitio.

*Hic aperit illud esse peccatum originale quod transiit in posteros*

Et est illud peccatum originale, ut aperte Augustinus testatur *De Trinit.*, lib. XIII, cap. XVI[1], col. 1031, t. VIII, quod per Adam transivit in omnes, per ejus carnem vitiatam concupiscentialiter generatos[2].

*Quid sit originale peccatum inquiritur*

Quod diligenter investigandum est quid sit. De hoc enim sancti doctores sub obscuritate locuti sunt, atque scholastici lectores varia senserunt. Quidam enim putant originale peccatum esse reatum pœnæ pro peccato primi hominis, id est debitum vel obnoxietatem, qua obnoxii et addicti sumus pœnæ temporali et æternæ pro primi hominis actuali peccato : quia pro illo, ut aiunt, omnibus debetur pœna nisi per gratiam liberentur. Juxta horum sententiam oportet dici originale peccatum nec pœnam nec culpam esse. Culpam non esse ipsi

1. Parm. : « lib. XII. »

2. Addit Nicolaï : « in libris enim *De Trinitate*, lib. XIII, cap. XVI, sic loquitur : « Quoniam propter unum hominem tenebat diabolus omnes per ejus vitiatam carnalem concupiscentiam generatos, justum est ut propter unum dimittat omnes per ipsius immaculatam gratiam spiritualem regeneratos. » Et *Epist.* LXXXIX : « Dicunt infantem morte præventum non baptizatum perire non posse, quoniam sine peccato nascitur. Non hoc dicit Apostolus ; et arbitror esse melius ut Apostolo potius quam illis credamus. Dicit enim ille Doctor gentium in quo Christus loquebatur : *Per unum hominem peccatum intravit in mundum, et per peccatum mors, et ita mors in omnes pertransiit, in quo omnes peccaverunt* ; et paulo post dicit : *Nam judicium quidem ex uno delicto in condemnationem.* Proinde isti quem forte invenerint infantem non ex illius unius hominis concupiscentia procreatum, ipsum dicam illi damnationi non esse obnoxium, nec per Christi gratiam ab illa damnatione liberandum. Quid est enim : *Ex uno delicto in condemnationem*, nisi illo delicto quo deliquit Adam ? » Et *De baptismo parvulorum*, ut supra, lib. I, c. XII : « Diligentius intuere quod ait Apostolus : *Judicium ex uno in condemnationem.* Quo uno nisi delicto ? Quia sufficeret ad condemnationem etiamsi non esset in hominibus nisi originale peccatum. »

fatentur : pœna quoque secundum eos esse non potest : quia si debitum pœnæ originale peccatum est, cum debitum pœnæ non sit pœna, nec originale peccatum est pœna. Quod etiam quidam eorum admittunt, dicentes in Scriptura originale peccatum sæpe nominari reatum, et reatum illi intelligunt, ut dictum est, obnoxietatem pœnæ. Et ea ratione asserunt peccatum originale dici esse in parvulis, quia parvuli pro ipso primo peccato rei sunt pœnæ, sicut pro peccato iniqui parentis aliquando exulant filii secundum justitiam fori.

*Quod originale peccatum culpa sit, auctoritatibus probat*

Sed quod originale peccatum culpa sit, pluribus sanctorum testimoniis edocetur. *Super Exodum*, c. XIII, ubi dicitur : *Primogenitum asini mutabis ove*, Paterius[1], col. 731, t. V *Op.* Gregorii Magni, ait : « Omnes qui in peccato nati sumus, et ex carnis delectatione concepti, culpam originalem nobis contraximus : unde et voluntate nostra peccatis implicamur. » Ecce culpam originalem dicit nos trahere ; unde constat originale peccatum culpam esse. Augustinus quoque, in lib. *De natura et gratia*, cap. IV, col. 249, t. X, de hoc eodem sic ait : « Omnes, ut ait Apostolus, peccaverunt, utique vel in seipsis, vel in Adam : quia sine peccato non sunt, vel quod originaliter attraxerunt, vel quod malis moribus addiderunt. Peccatum enim primi hominis non solum ipsum, sed omne nocuit[2] genus humanum : quia ex eo damnationem simul et culpam suscepimus[3]. » Idem, *Super psal.* L, § 10, col. 591, t. IV : « Quod de corpore mortuo seminatur, cum vinculo peccati originalis nascitur, et mortis. Ideo igitur se in iniquitatibus conceptum dicit David, quia in omnibus trahitur iniquitas ex Adam, et vinculum mortis ; nemo enim nascitur nisi trahens pœnam et meritum pœnæ. » Meritum autem pœnæ peccatum est. Omnis ergo qui nascitur per carnis concupiscentiam peccatum trahit. Peccatum itaque originale culpa est, quam omnes concupiscentialiter concepti trahunt. Unde in lib. *De fide ad Petrum*[4], c. XXVI, col. 701 *Op.* Fulgentii, scriptum est : « Firmissime tene[5] et nullatenus dubites, omnem hominem, qui

1. Cod. : « Gregorius, » ex errore, cum istud S. Paterii opus diu S. Gregorio adscriptum fuerit, et nunc inter hujus spuria edatur.
2. Al. : « necavit. »
3. Lib. II *Hypognost.*, c. IV, col. 1619, t. 10 *Op.* Aug.
4. Cod. : « in *Eccles. dogmatibus.* »
5. Nicolaï : « Firmissime credendum est in prævaricatione Adæ omnes homines naturalem innocentiam perdidisse, et neminem de profundo illius ruinæ per liberum arbitrium posse consurgere, nisi eum gratia Dei miserantis erexerit. » Et *De fide ad Petrum*, cap. XXVI : « Firmissime tene et nullatenus dubites, etc. » In notis vero : Illud porro quod ex *Ecclesiasticis dogmatibus* ac *De fide ad Petrum* subjun-

per concubitum viri et mulieris concipitur, cum originali peccato nasci, impietati subditum, mortique subjectum ; et ob hoc naturæ iræ nasci filium, a qua nullus liberatur nisi per fidem Mediatoris Dei et hominum. » His auctoritatibus aliisque evidenter ostenditur peccatum originale culpam esse, et in omnibus concupiscentialiter genitis trahi a parentibus.

*Quid sit quod dicitur originale peccatum, scilicet fomes peccati, id est concupiscentia*

Nunc superest videre quid sit ipsum originale peccatum : quod cum non sit actuale, non est actus sive motus animæ vel corporis. Si enim actus est animæ vel corporis, actuale utique peccatum est. Sed actuale non est. Non est igitur actus vel motus. Quid igitur ? Originale peccatum dicitur fomes peccati, scilicet concupiscentia, vel concupiscibilis, quæ dicitur lex membrorum, sive languor naturæ, sive tyrannus qui est in membris nostris, sive lex carnis[1]. Unde Augustinus, in libro

gitur, et prius unum pro altero positum erat, quamvis inter opera Augustini recenseatur, ejus non est, sed Gennadii Massiliensis, quoad primum, et Fulgentii quoad secundum.

1. Nicolaï. Unde Augustinus in lib. *De verbis Domini*, serm. XLIII : « Vultis ut non sint omnino concupiscentiæ malæ ? Non potestis. Exercete bellum, et sperate triumphum. Facite quod potestis, nempe quod Apostolus ait ad Rom., VI : *Non regnet peccatum in mortali corpore vestro ad obediendum desideriis ejus.* Ecce, quod nolo, mala desideria surgunt, sed noli obedire. Arma te, sume instrumenta bellorum. Præcepta Dei arma tua sunt. *Non regnet*, inquit, *peccatum.* Quid est : *Non regnet* ? id est *ad obediendum desideriis ejus.* Si cœperitis obedire, regnat. Et quid est obedire, nisi ut exhibeatis membra vestra arma iniquitatis peccato ? » Et *De continentia*, cap. III : « Est in nobis concupiscentia quæ non est permittenda regnare, scilicet concupiscientia peccati. Sunt et ejus desideria, quibus non est obediendum, ne in obedientibus regnet. Propter quod membra nostra non sibi usurpet concupiscentia, sed sibi vindicet continentia ; ut sint arma justitiæ Deo, ne sint arma iniquitatis peccato. » Et cap. VII : « Nunc bellum est, quoniam salus nondum est. Languor sanetur, pax est. Languorem istum culpa meruit, natura non habuit ; quam sane culpam per lavacrum regenerationis Dei gratia fidelibus jam remisit, sed sub ejusdem medici manibus adhuc natura cum suo languore confligi. » Et cap. XVIII : « Sunt ergo in nobis desideria mala, quibus non consentiendo non vivimus male ; sunt in nobis concupiscentiæ peccatorum, quibus non obediendo non perficimus malum. » Et *De baptismo parvul.*, lib. II, cap. IV : « Concupiscentia tanquam lex peccati manens in membris corporis mortis hujus, cum parvulis nascitur, in baptizatis a reatu solvitur ; sed ad agonem relinquitur, non sibi ad illicita consentientibus nihil omnino nocitura. » Et inferius : « Manet malum in carne nostra ; non natura in qua divinitus creatus est homo, sed vitio quo voluntate prolapsus est ; cui malo nos non obedire præcipit Apostolus cum dicit : *Non ergo regnet* »,

*De verbis Domini*[1], sermo XII, t. V : « Est in nobis concupiscentia, quæ non est permittenda regnare. Sunt et ejus desideria, quæ sunt actuales concupiscentiæ, quæ sunt arma diaboli, quæ veniunt ex languore naturæ. Languor autem iste tyrannus est, qui movet mala desideria. Si ergo vis esse victor tyranni, atque inermem inimicum invenire, non obedias concupiscentiæ malæ. » His verbis satis ostenditur fomitem peccati esse concupiscentiam.

*Quid nomine concupiscentiæ intelligitur, quæ dicitur fomes peccati*

Nomine autem concupiscentiæ non actum concupiscendi, sed vitium primum significavit, cum eam dixit legem carnis. Unde idem, in *Tract. de verbis Apostoli*[2], sic ait : « Semper pugna est in corpore mortis hujus : quia ipsa concupiscentia, cum qua nati sumus, finiri non potest quamdiu vivimus ; quotidie minui potest, finiri non potest. Quæ autem est concupiscentia, cum qua nati sumus ? Vitium utique est quod parvulum habilem concupiscere facit, adultum etiam concupiscentem reddit ; sicut enim in oculo cæci in nocte vitium cæcitatis est, sed non apparet, nec discernitur inter videntem et cæcum nisi luce veniente, sic in puero vitium esse non apparet, donec ætatis provectioris tempus occurrat. » Ex his datur intelligi quid sit originale peccatum, scilicet vitium concupiscentiæ, quod in omnes concupiscentialiter natos per Adam intravit, eosque commaculavit. Unde Augustinus, in lib. I, cap. IX, col. 115, t. X *De baptismo parvulorum* : « Adam præter

etc. Et cap. XXVIII : « Hæc autem lex peccati, quod etiam peccatum appellat Apostolus, manet in vetustate carnis tanquam superatum et peremptum, si non illicitis consentionibus quodammodo reviviscat et in regnum proprium dominationemque revocetur. » Et *Epist.* XXIX : « Quis ergo sine aliquo vitio, id est fomite quodam vel radice peccati. » Ut et *Serm* XII *de verbis Apostoli*, c. V : « Quid est : *Non regnet* ? *Ad obediendum desideriis.* Non dixit : *Noli habere desideria mala ;* sed : *Non eis obediatur, ne iniquitas dominetur.* Cum enim non fiunt membra tua arma iniquitatis, est quidem iniquitas in membris tuis in desideriis illicitis, sed non regnat. Concupiscentia carnis tuæ languore rebellat adversus te ; languor iste tyrannus est. Si vis te tyranni esse victorem, Christum invoca imperatorem. » Et cap. III : « Vide ne forte carni mens tua consentiat. » His verbis, etc. Ad marginem vero hæc notat : Pro his omnibus quæ supplemus, pauca tantum editiones aliæ dabant vel ex *Serm.* XII *de verbis Domini* indistincte, vel ex lib. *De peccat. mer. et remiss.* seu *De baptis, parv.*, sine ullo indice speciali... Sed nullibi occurrunt sub his verbis, et ex locis duntaxat hic additis colligi possunt.

1. Vide, quoad primas propositiones, lib. *De continentia,* c. III, § 8, col. 354, t. 6.

2. Similia quædam leguntur in *Serm.* CLI, olim XLV, *de tempore,* cui titulus hujusmodi est : « *De verbis Apostoli : Non enim quod volo, facio bonum,* » etc., cap. V, col. 817, t. 5.

imitationis exemplum, occulta etiam tabe carnalis concupiscentiæ suæ tabificavit in se omnes de sua stirpe venturos. Unde Apostolus recte ait, Roman., v, 12 : *In quo omnes peccaverunt.* Circumspecte[1], et sine ambiguitate dicit hoc Apostolus. Sive enim intelligatur, in quo homine, sive in quo peccato sanum est. In Adam enim omnes peccaverunt ut in materia, non solum ejus exemplo, ut dicunt Pelagiani. Omnes enim ille unus homo fuerant, id est in eo materialiter erant. Manifestum est itaque omnes in Adam peccasse quasi in massa. Ipse enim per peccatum est corruptus ; quos genuit, omnes nati sunt sub peccato. Ex eo igitur sicut cuncti constituti sunt peccatores, ita et in illo uno peccato quod intravit in mundum recte omnes dicuntur peccasse, quia sicut ab illo uno homine, sic ab eodem uno peccato immunes esse non possunt, nisi ab ejus reatu per Christi baptismum absolvantur. Alia ergo propria sunt peccata, in quibus tantum peccant quorum peccata sunt ; aliud hoc unum, in quo omnes peccaverunt, id est ex quo omnes peccatores constituti sunt..

*Quod sit peccatum in quo omnes peccaverunt, scilicet originale, quod ex inobedientia processit*

Hoc est originale peccatum, quo peccatores nascuntur omnes concupiscentialiter geniti, quod ex Adam, sive ex ejus inobedientia, emanavit et in posteros demigravit. Unde Apostolus consequenter per inobedientiam unius hominis multos dicit esse constitutos peccatores, quæ est actuale peccatum[2] ; cum ante dixerit, per unum hominem peccatum intrasse in mundum et in eo omnes peccasse, quod de originali dictum esse oportet accipi[3].

*Ex quo sensu dictum est, per inobedientiam unius multos constitui peccatores*

Quod ergo ait : *Per inobedientiam unius multi constituti sunt peccatores*, eo sensu dictum esse intelligendum est, quia ex inobedientia Adæ, scilicet ex peccato actuali Adæ, processit originale peccatum, quo omnes peccatores nascuntur, ut et in illo esset, et in omnes transiret.

*Quod peccatum originale in Adam fuit et in nobis est*

Unde Augustinus, lib. II, *De nuptiis et concup.*, cap. XXVIII, col. 464, t. X, Juliano hæretico nullum peccatum in parvulis

1. Ibidem, cap. x.
2. Al. : « Cum autem, » præmisso puncto affirmationis, et deinde omisso « quod ».
3. Al. : « dictum est, oportere accipi. »

esse contendenti respondens, aperte asserit peccatum originale ex voluntate Adæ processisse, ac per ejus inobedientiam in mundum intrasse ; quærit enim Julianus per quid peccatum invenitur in parvulo, ita inquiens : « Non peccat iste qui nascitur ; non peccat ille qui genuit, non peccat ille qui condidit. Per quas igitur rimas inter tot præsidia innocentiæ, peccatum fingis ingressum ? Et respondet ei sancta pagina, Rom., v, 12 : *Per unum hominem peccatum intravit in mundum. Per unius inobedientiam*, ait Apostolus, ibid., 19. Quid quærit amplius ? quid quærit apertius ? Item inquit Julianus : Si per hominem unum peccatum in mundum intravit, peccatum vel ex voluntate, vel ex natura est. Si ex voluntate est, mala est voluntas quæ peccatum facit, si ex natura est, mala est natura. Cui respondeo : Ex voluntate peccatum est. Quærit forte utrum originale peccatum ex voluntate sit, respondeo prorsus et originale peccatum ex voluntate esse : quia hoc ex voluntate primi hominis seminatum est, ut et in illo esset et in omnes transiret. »

*Objectio quorumdam contra id quod supra dictum est, omnes homines in Adam fuisse*

Ad hoc autem quod diximus, in Adam fuisse omnes homines, quidam verborum sectatores sic objiciunt, dicentes : Non omnis caro quæ ab Adam traducta est, in eo simul existere potuit, quia multo majoris quantitatis est[1] quam fuerit corpus Adæ ; in quo nec tot etiam atomi fuerunt, quot ab eo homines descenderunt. Quocirca verum non esse asserunt, substantiam uniuscujusque in primo fuisse parente.

*Responsio, ubi aperitur qualiter fuerunt in Adam secundum rationem seminalem, et quomodo ex eo descenderint, scilicet propagationis lege.*

Quibus responderi potest, quia materialiter atque causaliter, non formaliter, dicitur fuisse in primo homine omne quod in humanis corporibus naturaliter est ; descenditque a primo parente lege propagationis, et in se auctum et multiplicatum est, nulla exteriori substantia in id transeunte, et ipsum in futuro resurget. Fomentum quidem habet a cibis, sed non convertuntur cibi in humanam substantiam, quæ secundum propagationem descendit ab Adam. Transmisit enim Adam modicum quid de substantia sua in corpora filiorum quando eos procreavit, id est aliquid modicum de massa substantiæ ejus divisum est, et inde formatum est corpus filii, suique multiplicatione sine rei extrinsecæ adjectione

1. Al. : « multo fortius quantitatis est. »

auctum est, et de illo ita augmentato aliquid inde[1] separatur, unde formantur posteriorum corpora ; et ita progreditur procreationis ordo lege propagationis usque ad finem humani generis. Itaque diligenter ac perspicue intelligentibus patet omnes secundum corpora in Adam fuisse per seminalem rationem et ex eo descendisse propagationis lege.

*Auctoritate et ratione probatur nihil extrinsecum converti in humanam substantiam quæ ab Adam est*

Quod vero nihil extrinsecum in humani corporis naturam transeat, Veritas in Evangelio Matth., xv, 17, significat, dicens : *Omne quod intrat in os, in ventrem vadit, et in secessum emittitur*. Quod etiam ratione ostendi potest hoc modo. Puer qui statim post ortum moritur, in illa statura resurget quam habiturus erat, si viveret usque ad ætatem triginta annorum, nullo vitio corporis impeditus. Unde ergo illa substantia quæ adeo parva fuit in ortu, in resurrectione tam magna erit, nisi sua multiplicatione in se ? Unde apparet quod etiam si viveret, non aliunde, sed in se augmentaretur illa substantia, sicut costa de qua facta est mulier, et sicut panes evangelici. Non inficiamur tamen quin cibi et humores in carnem et sanguinem transeant, sed non in veritatem humanæ naturæ, quæ a primis descendit parentibus, quæ sola in resurrectione erit ; reliqua vero caro in quam cibi transeunt, tanquam superflua in resurrectione deponetur, quæ tamen ciborum aliarumque rerum fomentis coalescit.

## DIVISIO TEXTUS

Postquam determinavit lapsum humanæ naturæ quantum ad peccatum primorum parentum ; in parte ista incipit determinare quomodo natura humana vitiata est in posteris, et dividitur in partes duas : in prima determinat de peccato quod a primis parentibus in posteros eorum transivit per carnis originem, scilicet de peccato originali ; in secunda determinat de peccato quod transivit in posteros per imitationem operis, scilicet de peccato actuali[2] : « Post prædicta, de peccato actuali diligenti indagine quædam consideranda sunt. » Prima dividitur in duas : in prima determinat de peccato originali, ostendendo an sit et quid sit : in secunda determinat quasdam conditiones ejus, XXXI distinct : « Nunc superest investigare qualiter peccatum a patribus traducatur in filios. » Prima dividitur in duas : in prima determinat

1. Al. : « itidem. »
2. Dist. XXXIV.

de peccato originali secundum veritatem ; in secunda excludit quasdam objectiones, quibus peccati originalis traductio impugnatur, ibi : « Quod ergo ait : per inobedientiam unius multi constituti sunt peccatores, eo sensu dictum esse intelligendum est, quia ex inobedientia Adæ ... processit originale peccatum. » Prima dividitur in duas : in prima ostendit aliquod peccatum a primis parentibus in posteros transire ; in secunda inquirit quid sit illud, ibi : « Hic primo videndum est quod fuit illud peccatum. » Et dividitur in partes duas : in prima inquirit an sit peccatum actuale, vel non, quod dicit Apostolus per unum hominem in mundum intravisse, ostendens quod est peccatum originale, et non actuale ; in secunda iterato inquirit quod sit illud originale peccatum, ibi : « Quod diligenter investigandum est quid sit » Circa primum tria facit : primo movet quæstionem ; secundo excludit falsam opinionem quorumdam, hoc exponentium de peccato actuali tantum, ibi : « Quibusdam placuit de peccato actuali Adæ illud accipere ; » tertio ostendit hoc intelligi de originali peccato, ibi : « Et est illud peccatum originale. »

« Quod diligenter investigandum est quid sit. » Hic inquirit quid sit peccatum originale, et dividitur in partes duas : in prima inquirit quid sit secundum genus moris ; in secunda quid sit secundum genus naturæ, ibi : « Nunc superest videre quid sit ipsum originale peccatum. » Circa primum duo facit : primo ponit quorumdam opinionem, qui peccatum originale reatum tantum esse dicebant, et non culpam ; secundo ostendit peccatum originale culpam esse, ibi : « Sed quod originale peccatum culpa sit, pluribus sanctorum testimoniis edocetur. »

« Quod ergo ait : per inobediantiam unius multi constituti sunt peccatores, eo sensu dictum esse intelligendum est, quia ex inobedientia Adæ processit originale peccatum. » Hic cludit objectiones peccatum originale impugnantes, et dividitur in duas : in prima excludit objectiones quæ impugnant directe peccatum originale ; in secunda excludit objectionem quæ impugnat peccatum originale quantum ad causam ejus, quæ est carnis traductio, ibi : « Ad hoc autem quod diximus, in Adam fuisse omnes homines, quidam verborum sectatores sic objiciunt. » Circa primum duo facit : primo excludit objectionem Pelagii ex auctoritate procedentem ; secundo excludit objectiones duas Juliani, qui ratiocinando originale peccatum impugnabat, quarum prima incipit ibi : « Unde Augustinus, Juliano hæretico... respondens, aperte asserit peccatum originale ex voluntate Adæ processisse. »

« Ad hoc autem quod diximus, in Adam fuisse omnes homines, quidam verborum sectatores sic objiciunt. » Hic excludit objectiones eorum qui peccatum originale impugnant ex parte causæ ejus, quæ est carnis traductio ex uno, in quo omnes materialiter fuerunt ; et circa hoc tria facit,

primo movet objectionem ; secundo ponit responsionem, ibi : « Quibus responderi potest ; » tertio ponit responsionis confirmationem, ibi : « Quod vero nihil extrinsecum in humani corporis naturam transeat, Veritas in Evangelio significat. »

## QUESTIO PRIMA

Hic est duplex quæstio : prima de peccato originali ; secunda de traductione carnis.

Circa primum quæruntur tria : 1° an pro peccato primorum parentum, in nos isti defectus devenerunt quos sentimus, sicut necessitas moriendi, et hujusmodi, per modum quo pœna consequitur culpam ; 2° utrum defectus aliquis ex primis parentibus in nos devenire potuerit qui rationem culpæ habeat ; 3° supposito quod sic, quæritur quid sit originalis culpa quæ a parentibus contrahitur.

### *ARTICULUS PRIMUS*

*Utrum defectus quos sentimus sint nobis quasi pœna pro peccato primi hominis*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod defectus quos sentimus non sint nobis quasi pœna pro peccato primi hominis inflicta. Sicut enim dicit Seneca[1], *Ad Lucil.*, c. IX, « mors est hominis natura, non pœna. » Inter omnes autem defectus mors major est ; unde et finis terribilium a Philosopho, in III *Ethic.*, dicitur. Ergo nec etiam alii defectus pœnæ deberent dici, qui naturam humanam consequuntur.

2. Præterea, quæcumque inveniuntur in aliquibus ex eisdem principiis creata, secundum rationem unam in illis inveniuntur, cum ex unitate principiorum pendeat unitas rei. Sed mors, fames, sitis et hujusmodi inveniuntur ex eisdem principiis in homine ex quibus in aliis animalibus, scilicet ex pugna contrariorum, ex quibus corpus componitur. Cum igitur in aliis animalibus non sint sub ratione pœnæ, nec in homine tanquam pœnæ erunt.

3. Præterea, non magis peccavit homo quam angelus,

1. In excerptis quibusdam inter ejus opera recensitis, quæ tamen ejus non sunt, nempe in illis quæ incipiunt : « Licet cunctorum. » Sic autem vere ipse dissimili sensu *Epist.* CXXII : « Mors malum non est, sola jus æquum est generis humani ; » et lib. VI *Natur. quæst.*, in ipso fine lib. : « Mors naturæ lex. » Nicolaï.

immo minus, ut supra dictum est distinct. XXI. Sed angelus per peccatum nihil amisit de bonis naturalibus sibi collatis, ut Dionysius, IV *De divin. nomin.* § 23, col. 726, t. I, dicit. Ergo nec homo. Si igitur de natura hominis esset ut corpus suum esset incorruptibile et impassibile, hoc per peccatum non amissiset. Cum igitur amiserit, videtur quod non fuerit naturæ, sed gratiæ. Ergo et privatio horum non sicut pœna naturam consequitur, sed sicut naturalis defectus.

4. Præterea, omnis virtus naturaliter tendit in suum objectum. Sed virtutis concupiscibilis objectum est delectabile secundum sensum. Ergo quod concupiscibilis moveatur in illud, hoc non est pœna, sed hominis natura, et similiter de irascibili, et de aliis viribus. Sed ex hoc causatur pugna virium inferiorum ad superiores quod unaquæque virtus in suum objectum movetur. Videtur ergo quod hujusmodi pugna sit naturalis homini, et non pœna ejus, sicut dicitur.

5. Præterea, nulli dicitur esse pœna, si non attingat ad illud quod vires naturæ suæ excedit ; sicut quod homo non potest volare, non est sibi pœna. Sed pertingere ad videndum Deum in sua essentia, omnes vires humanæ naturæ excedit, alias homo ex naturalibus in illud venire posset. Ergo nec carentia visionis divinæ pœna hominis dici debet ; et ita nihil eorum quæ pœna esse dicuntur primi peccati, rationem pœnæ habere videntur.

6. Sed contra, omnis passio involuntaria pœna est. Sed mors est passio maxime involuntaria, adeo quod nec senectus voluntatem non moriendi Petro abstulerit, ut Joan., ult., in Glossa[1] dicitur. Ergo mors et alia hujusmodi sunt pœnæ.

7. Præterea, ut Philosophus dicit in II *Physic.* et in I[2] *De anima*, text. 26, actus proprius fit in propria materia ; unde oportet perfectionem perfectibili proportionatam esse. Sed anima rationalis, quæ est perfectio corporis humani, secundum suam naturam incorruptibilis est. Ergo et corpus humanum naturaliter incorruptibile est. Si ergo corrumpitur, hoc erit per defectum naturæ : et ita erit pœna.

8. Præterea, potentius non vincitur a minus potenti : quia agens est nobilius patiente, ut Philosophus in III *De anima*, text. 19, dicit. Sed corpus humanum est nobilius aliis inanimatis corporibus. Si ergo ab eis patiatur, hoc erit per infirmitatem naturæ ejus. Infirmitas autem et defectus

1. Ex Aug. desumpta, *Tract.* CXXII *in Joan.*, § 5, col. 1969, t. 3.
2. Parm. omittit : « in II *Phys.*, » et habet : « in II *De anima.* »

ejus quod secundum naturam in homine est pœna est. Ergo passibilitas a talibus corporibus est in homine quasi pœna.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod ea quæ sunt ad finem disponuntur secundum necessitatem finis, ut ex II *Physicor.*, text. 78, patet. Finis autem ad quem homo ordinatus est, est ultra facultatem naturæ creatæ, scilicet beatitudo, quæ in visione Dei consistit ; soli enim Deo hoc connaturale est, ut ex dictis, dist. XXIII, patet. Unde oportuit naturam humanam taliter institui ut non solum haberet illud quod sibi ex principiis naturalibus debebatur, sed etiam aliquid ultra, per quod facile in finem perveniret. Et quia ultimo fini amore inhærere non poterat, nec ad ipsum tenendum pervenire nisi per supremam partem suam, quæ est mens et intellectus, seu ratio, in qua imago Dei insignita est ; ideo, ut illa pars libere[1] in Deum tenderet, subjectæ sunt sibi vires inferiores, ut nihil in eis accidere posset quod mentem retineret et impediret ab itinere in Deum ; pari ratione corpus hoc modo dispositum est ut nulla passio in eo accidere posset per quam mentis contemplatio impediretur. Et quia hæc omnia ex ordine ad finem, ut dictum est, homini inerant ; ideo facta deordinatione a fine per peccatum hæc omnia in natura humana esse desiere, et relictus est homo in illis tantum bonis quæ eum ex naturalibus principiis consequuntur. Et hoc expresse Dionysius dicit, III cap. *Eccles. hier*[2]., § 11, col. 439, t. I, sic inquiens : « Proprium autem principium habens homo in generationibus corruptibilibus, merito ad principii consequentem ductus est finem ; » id est, hoc ex peccato meruit ut cum ex principiis suis, ex quibus compositus est, sibi corruptio deberetur, reduceretur per peccatum ad talem finem qui suis principiis congrueret : et hoc accipitur ex hoc quod dictum est Genes., III, 19 : *Terra es, et in terram ibis**.

Secundum hoc ergo dico quod isti defectus possunt ad naturam humanam dupliciter comparari : vel ad eam, secundum quod in principiis naturalibus suis tantum consideratur, et sic proculdubio non sunt pœnæ ejus, sed naturales defectus, sicut etiam esse ex nihilo, vel indigere conservatione, est defectus quidam naturalis omnem creaturam consequens et nulli est pœna ; vel ad eam, prout instituta est, et sic proculdubio pœna sunt sibi : quia etiam ex privatione ejus quod

* *Pulvis es, et in pulverem reverteris.*
1. Parm. omittit : « libere. »
2. Sic cod. ; Parm. : « *Cælest. hier.* »

gratis alicui conceditur postquam concessum est, puniri dicitur aliquis.

Ad primum ergo dicendum, quod Seneca et alii philosophi consideraverunt naturam humanam secundum ea quæ ex principiis suis naturalibus ipsam consequuntur ; statum enim illum primæ conditionis scire non potuerunt, quem non nisi fides tenet ; et ideo de morte non nisi sicut de naturali defectu locuti sunt, quamvis etiam naturalis defectus aliquo modo pœna dici possit.

Ad secundum dicendum, quod alia animalia non sunt ordinata in finem qui facultatem naturalem ipsorum excedat ; et ideo in illis tantum bonis creata sunt quæ eis ex principiis naturalibus debentur ; unde non est similis ratio de homine et de aliis animalibus.

Ad tertium dicendum, quod bona naturalia dicuntur[1] dupliciter. Vel prout sunt in se considerata, secundum quod naturæ debentur ex propriis principiis, et sic nec homo nec angelus per peccatum aliquid naturalium amisit ; vel in aliquo diminutus est : quia Dionysius etiam integra data naturalia in angelis peccantibus permanere dicit, IV cap. *De div. nom.*, § 23, col. 726, t. I. Vel secundum quod ordinantur in finem ultimum, et hoc modo in utroque bona naturalia diminuta sunt quidem, non penitus amissa, inquantum uterque factus est minus habilis et magis distans a finis consecutione : et propter hoc etiam homo gratuitis spoliatus dicitur et in naturalibus vulneratus, Luc., x, in Glossa.

Ad quartum dicendum, quod quandocumque multa conveniunt ad constitutionem alicujus, alicui eorum potest aliquid secundum se convenire naturaliter secundum naturam propriam, et aliquid convenit sibi secundum naturam totius, sicut patet de elementis in mixtionem corporis venientibus. Secundum hoc ergo dico, quod vis concupiscibilis naturale habet hoc ut in delectabile secundum sensum tendat ; sed secundum quod est vis concupiscibilis humana habet ulterius ut tendat in suum objectum secundum regimen rationis ; et ideo quod in suum objectum tendat irrefrenate, hoc non est naturale sibi inquantum est humana, sed magis contra naturam ejus inquantum hujusmodi ; et secundum hoc rationem pœnæ habere potest, maxime considerata natura humana, secundum quod tota est sub regimine rationis, ut in prima conditione fuit.

Ad quintum dicendum, quod quamvis natura humana

1. Parm. : « debentur. »

per se non possit in visionem Dei pertingere, potest tamen ad eam pervenire cum adjutorio gratiæ, et ex se habet habilitatem ut in illam perveniat ; et similiter etiam ex his quæ sibi gratis in prima conditione collata fuere, majorem habilitatem habebat, cujus habilitatis diminutio pœna est hominis, si ad institutionem jus referatur : et sic carentia divinæ visionis pœna dicitur, secundum quod non nominat negationem tantum, sed etiam privationem quamdam cum quadam obnoxietate, ut supra dictum est.

Et quia aliæ rationes videntur concludere, quod etiam humanæ naturæ in suis principiis consideratæ isti defectus sint pœna, ideo ad eas etiam respondendum est.

Dicendum ergo ad sextum, quod involuntariorum illa tantum rationem pœnæ habent quæ sunt voluntati subjicibilia ; voluntas enim non tantum est possibilium, sed etiam impossibilium ; et ideo si alicui sit involuntarium illud quod potestati voluntatis non subjacet, non propter hoc rationem pœnæ habet, sicut quod aliquis est brevis nimis in statura, vel aliquid hujusmodi : et hoc modo mors et alia hujusmodi involuntaria sunt.

Ad septimum dicendum, quod inter animam et corpus oportet esse proportionem, sicut potentiæ ad actum, non autem sicut convenientium in eadem natura seu proprietate ; non enim oportet quod si anima est[1] incorruptibilis naturaliter, corpus etiam hujusmodi sit.

Ad octavum dicendum, quod quamvis corpus hominis simpliciter nobilius sit corpore ignis urentis vel ferri secantis, inquantum est nobiliori forma perfectum, nihil tamen prohibet illa corpora nobiliora esse secundum quid, inquantum scilicet hoc habent in actu quod corpus humanum habet in potentia, ut caliditatem, vel aliquid hujusmodi.

## *ARTICULUS II*

### *Utrum aliquis defectus veniens in nos per originem habeat rationem culpæ*[2]

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod nullus defectus in nos per originem veniens, rationem culpæ haberi possit. Ex hoc enim aliquid culpabile vituperabile est, si malum sit, quod est in potestate ejus qui de hoc culpatur ;

1. Parm. addit :« sine quantitate, etiam corpus sit hujusmodi : similiter non oportet quod si anima est. »

2. I II *Summæ theol.*, q. LXXXI, art. 1.

non enim vituperamur nisi ex his quæ in nobis sunt, ut Philosophus in III *Ethic.*, cap. XII, dicit. Sed illud quod per originem trahitur non potest esse in potestate ejus qui illud originaliter trahit. Ergo impossibile est quod aliquid per originem tractum rationem culpæ habeat.

2. Præterea, secundum Augustinum, c. XIV *De vera relig.*, col. 134, t. III, omne peccatum est voluntarium, adeo quod si non est voluntarium, non est peccatum. Sed illud quod per originem trahitur, non potest esse voluntarium : quia actus voluntatis originem volentis non præcedit. Ergo impossibile est aliquid[1] tractum esse peccatum vel culpam.

3. Præterea, nullum accidens potest traduci, nisi subjectum suum traducatur. Sed subjectum culpæ ést anima rationalis, quæ cum non sit ex traduce, ut supra probatum est[2], videtur quod nec aliquid per originem tractum rationem culpæ habere possit.

4. Si dicatur, quod traducitur peccatum per traductionem seminis ; contra. Nihil dat alteri vel efficit in altero quod ipsum non habet. Sed semen non potest esse subjectum infectionis culpæ. Ergo nec ex eo culpa in animam devenire potest.

5. Præterea, nobilius non patitur a minus nobili. Sed anima est nobilior corpore. Ergo corpus non potest agere in animam, inficiendo ipsam.

6. Præterea, injustum est ut culpa patris in filium redundet, et quod filius pro patre puniatur. Sed si ex hoc quod Adam peccavit, in omnes culpa redundaret originaliter, sequeretur filium pro transgressione patris puniri. Ergo hoc divinæ justitiæ non competit.

Sed contra, ad Ephes., II, 3, dicit Apostolus : *Eramus natura filii iræ.* Sed nullus est filius iræ nisi per hoc quod culpam habet. Ergo homo ex ipsa nativitate culpam contrahit.

Præterea, sicut dicit Anselmus, *De conc. Virg. et peccato origin.*, cap. II, col. 434, t. 1, homo, si perstitisset, justitiam originalem in qua creatus est, in filios profudisset. Sed sicut se habet justus ad justos, ita et peccator ad peccatores. Ergo etiam quia peccavit, culpam suam in alios generando transfudit.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod circa hanc materiam duplex error tangitur in *Littera.* Unus est eorum qui simpliciter peccatum originale negabant, sicut error Juliani

1. Parm. addit : « per originem. »
2. Dist. XVIII, q. II, art. 1.

et Pelagii ; et hic error veritati fidei non consonat, quia sacramentorum necessitatem et redemptionis tollit, quæ contra servitutem peccati, in qua nascimur, ordinata sunt. Alius est error eorum qui peccatum originale nomine tenus[1] concedentes, secundum rem negabant, dicentes in puero nato nullam culpam esse, sed solum obligationem ad pœnam ; et hoc manifeste justitiæ divinæ repugnat, ut scilicet aliquis obligetur ad pœnam qui culpam non habet, cum pœna juste non nisi culpæ debeatur. Et ideo, his evitatis, simpliciter concedendum est etiam culpam per originem trahi ex parentibus vitiatis in pueris natis : quod qualiter sit, investigandum est.

Sciendum est igitur, quod hæc tria, defectus, malum et culpa, ex superadditione se habent. Defectus enim simplicem negationem alicujus boni importat. Sed malum nomen privationis est ; unde carentia alicujus, etiam si non sit natum haberi, defectus potest dici ; sed non potest dici malum, nisi sit defectus ejus boni quod natum est haberi ; unde carentia vitæ in lapide potest dici defectus, sed non malum ; homini vero mors est et defectus et malum[2]. Culpa autem super hoc addit rationem voluntarii : ex hoc enim aliquis culpatur quod deficit in eo quod per suam voluntatem habere potuit. Unde oportet quod secundum hoc quod aliquid rationem culpæ habet, secundum hoc ratio voluntarii in ipso reperiatur. Sicut autem est quoddam bonum quod respicit naturam, et quoddam quod respicit personam, ita etiam est quædam culpa naturæ et quædam personæ. Unde ad culpam personæ requiritur voluntas personæ, sicut patet in culpa actuali, quæ per actum personæ committitur ; ad culpam vero naturæ non requiritur nisi voluntas in natura illa. Sic ergo dicendum est quod defectus illius originalis justitiæ quæ homini in sua creatione collata est, ex voluntate hominis accidit ; et sicut illud naturæ donum fuit et fuisset in totam naturam propagatum, homine in justitia persistente, ita etiam et privatio illius boni in totam naturam perducitur, quasi privatio et vitium naturæ ; ad idem enim genus privatio et habitus referuntur, et in quolibet homine rationem culpæ habet ex hoc quod per voluntatem principii naturæ, id est primi hominis, inductus est talis defectus.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum originale,

1. Parm. omittit : « tenus. »
2. Additur in editione Nicolaï : « quia est carentia ejus quod natum est haberi ab homine. »

cum non sit vitium personæ ut persona est, sed quasi per accidens, inquantum persona habet talem naturam, ideo non oportet quod sit in potestate hujusmodi personæ hunc defectum habere vel non habere, sed sufficit quod sit in potestate alicujus qui est natura illa : quia ex hoc quod habens aliquam naturam peccavit, natura infecta est ; et per consequens inficitur in omnibus illis qui ab illo naturam trahunt. Et ideo potest dici culpa naturæ, cum aliquis in natura illa subsisstens, per voluntatem defectum istum in totam naturam causaverit[1].

Et per hoc etiam patet responsio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod peccatum originale non traducitur per traductionem sui subjecti, quod est anima rationalis, sed per traductionem seminis : quia ex quo anima patris per peccatum infecta fuit, sequitur etiam inordinatio in corpore, subtracto illo ordine quem natura instituta prius acceperat : et ita etiam ex semine illo generatur corpus tali ordine destitutum ; unde et anima quæ tali corpori infunditur, deordinationem culpæ contrahit ex hoc ipso quod hujusmodi corporis forma efficitur ; cum oporteat perfectionem perfectibili proportionatam esse : sicut propter aliquam corruptionem seminis contingit non tantum defectus in corpore prolis ex illo semine generatæ, ut lepra, podagra vel aliqua hujusmodi infirmitas ; sed etiam defectus in anima, ut patet in his qui a nativitate naturaliter sunt stolidi.

Ad quartum dicendum, quod licet semen non habeat in se infectionem culpæ in actu, habet tamen in virtute ; sicut etiam patet quod ex semine leprosi generatur filius leprosus, quamvis in ipso semine non sit lepra in actu : est enim in semine virtus aliqua deficiens, per cujus defectum contingit defectus lepræ in prole. Similiter etiam ex hoc ipso quod in semine est talis dispositio, quæ privatur illa impassibilitate et ordinabilitate ad animam, quam in primo statu corpus humanum habebat, sequitur quod in prole, quæ est susceptiva originalis peccati, efficiatur originale peccatum in actu.

Ad quintum dicendum, quod anima non inficitur per infectionem corporis, quasi corpore agente in animam ; sed per quamdam collimitationem unius ad alterum : quia forma recipitur in materia secundum conditionem ipsius materiæ, cum omne quod est in altero sit in eo per modum recipientis ; et ideo ex hoc ipso quod corpus illa virtute privatur qua perfecte erat subjicibile animæ, sequitur etiam quod anima

1. Al. : « creaverit. »

illa virtute careat qua perfecte corpus subditum regat : et talis defectus originalis justitiæ culpa est naturæ, prout consideratur consequens ex voluntate alicujus habentis naturam, ex quo natura tracta[1] est.

Ad sextum dicendum, quod injustum esset quod filius pro peccato patris pœnam sentiret, nisi etiam peccatum patris in filium transiret, ut jam filius non pro peccato patris, sed pro peccato proprio, quod originaliter trahit, puniatur.

## *ARTICULUS III*

### *Utrum originale peccatum sit concupiscentia*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod originale peccatum non sit concupiscentia, ut in *Littera* dicitur. Nihil enim est causa suiipsius. Sed peccatum originale est causa concupiscentiæ, ut patet ex verbis Apostoli, Rom., VII, 8 : *Occasione accepta, peccatum per mandatum operatum est in me omnem concupiscentiam.* Ergo peccatum originale non est concupiscentia.

2. Præterea, nihil naturalium potest dici peccatum vel malum. Sed concupiscibilis vis in homine est virtus naturalis. Ergo ipsa non potest dici peccatum originale. Sed ipsa est per quam homo habilis est ad concupiscendum. Ergo concupiscentia qua sumus habiles ad concupiscendum, non est peccatum originale, ut in *Littera* dicitur.

3. Præterea, sicut per motum concupiscibilis perturbatur judicium rationis, ita et per motum irascibilis. Sed peccatum originale consistit in deordinatione ipsius animæ, secundum quod inferiora superioribus non obediunt. Ergo non solum concupiscentia, sed simili ratione iracundia peccatum dici debet originale.

4. Præterea, defectus qui ex origine trahitur rationem culpæ non habet, ut dictum est, nisi secundum quod ex voluntate habentis naturam consequitur. Sed multi defectus corporales ex voluntate illa consequuntur, ut necessitas moriendi, et hujusmodi. Ergo non solum concupiscentia, sed quodlibet istorum debet dici peccatum originale.

5. Præterea, inter alia quæ homo per peccatum amisit, etiam scientia illa privatus est qua in primo statu pollebat. Sed defectus scientiæ ignorantia dicitur. Ergo ignorantia originale peccatum dici debet, et non solum concupiscentia.

1. Parm. : « traducta. »

Sed contra est quod dicitur in Gloss Rom., VI : *Non regnet peccatum in vestro mortali corpore, id est fomes peccati.* Fomes autem peccati concupiscentia est. Ergo peccatum videtur ipsa concupiscentia esse.

Præterea, sicut se habet concupiscentia actualis ad ipsum actuale peccatum, ita se habet concupiscentia originalis ad originale peccatum. Sed concupiscentia actualis est ipsum actuale peccatum. Ergo et concupiscentia quæ per originem trahitur est originale peccatum.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod in quolibet peccato est invenire aliquid quasi formale et aliquid quasi materiale[1]. Si enim consideremus peccatum actuale, ipsa substantia actus deordinati materialiter in peccato se habet ; sed deordinatio a fine, formale in peccato est, quia ex hoc rationem mali præcipue habet ; unde dicitur quod conversio ad bonum commutabile est ibi sicut materiale, et aversio a bono incommutabili, est sicut formale : et hoc contingit ex hoc quod etiam in actu perfectio virtutis ex ordine ad finem est[2] actus. Sicut autem peccatum actuale consistit in deordinatione actus, ita etiam peccatum originale consistit in deordinatione naturæ. Unde oportet quod ipsæ vires deordinatæ, vel deordinatio virium sint[3] sicut materiale in peccato originali, et ipsa deordinatio a fine sit ibi sicut formale. Illa autem pars quæ per se nata est conjungi fini est ipsa voluntas, quæ habet ordinem finis omnibus aliis partibus imponere ; et ideo[4] destitutio ipsius voluntatis ab illa rectitudine ad finem quam habuit in institutione naturæ, in peccato originali formale est : et hoc est privatio originalis justitiæ. Vires autem appetitus sensibilis sunt natæ recipere ordinem ad finem ab ipsa voluntate, secundum quod sibi subjectæ sunt ; et ideo substractio illius vinculi quo quodammodo sub potestate voluntatis rectæ detinebantur, materiale in peccato est. Ex hac autem subtractione sequitur quod unaquæque vis in suum objectum inordinate tendat, concupiscendo illud ; et ideo concupiscentia qua habiles sumus ad male concupiscendum peccatum originale dicitur, quasi materiale in peccato originali existens. Est enim considerare materiale et formale in actibus moralibus sicut in rebus artificialibus, in quibus materia de toto prædicatur, ut possit dici : cultel-

1. Al. : « quasi formam, et aliquid materiale. »
2. Parm. addit : « forma. »
3. Al. : « vires deordinatio virium sint. »
4. Al. : « et tunc. »

lus est ferrum ; et similiter de peccato prædicari potest illud quod est materiale in ipso ; et per hunc modum peccatum originale concupiscentia dicitur.

Ad primum ergo dicendum, quod concupiscentia dicitur dupliciter : scilicet ipse actus concupiscendi et ipsa habilitas ad concupiscendum, et actus ex habilitate causatus ; unde non est inconveniens, si peccatum originale, quod concupiscentiam actualem causat, habitualis concupiscentia esse dicatur.

Ad secundum dicendum, quod differt dicere potentem et habilem : quod enim aliquis sit potens concupiscere, est ex potentia concupiscibili ; sed quod sit habilis ad concupiscendum, est ex aliquo habitu, vel ex eo quod per modum habitus se habet. Contingit enim ut etiam privatio aliqua habilitatem quamdam relinquat, inquantum privatur aliquid quod impedimentum præstare posset ; et ita dicitur concupiscentia habitualis esse peccatum originale, non quidem vis concupiscibilis, neque iterum aliquis habitus qui aliquid positive dicat ; sed ipsa habilitas quæ relinquitur in inferioribus viribus ad inordinate concupiscendum, ex hoc quod ab appetitu subtrahitur retinaculum rationis, quo detinebatur ne effrenate posset in sua objecta tendere.

Ad tertium dicendum, quod concupiscentia non dicitur esse materiale in peccato, secundum quod denominatur a vi concupiscibili, quæ contra irascibilem dividitur ; sed secundum quod sumitur ab appetitu sensualitatis, qui in utramque vim dividitur, scilicet irascibilem et concupiscibilem.

Ad quartum dicendum, quod, ut in II *Physic.*, text. 82, dicitur, peccatum contingit in his quæ ad finem ordinata sunt, secundum quod a suo fine deficiunt ; et ideo in partibus animæ in illis præcipue est peccatum hominis secundum quas homo ordinatur in finem ; et quia appetitus est tendens in finem, ideo in appetitu præcipue peccatum consistit. Ad finem autem hominis ordinatur appetitus rationis, qui est voluntas, immediate ; appetitus autem sensibiles mediate, inquantum scilicet ordinem finis ex voluntate rationis recipiunt, propter quod dicuntur aliqualiter rationi abaudibiles[1], ut Philosophus dicit in fine I *Ethic.*, cap. XVIII ; et ideo defectus ordinis in appetitu voluntatis est formale et completivum originalis peccati, quod est privatio rectitudinis voluntatis, quæ inerat secundum originalem justitiam ; defectus autem ordinis in appetitu inferiori est mate-

1. Parm. : « obaudibiles. »

rialiter in peccato se habens : et hoc est concupiscentia, ut dictum est ; et ideo nullus alius defectus naturæ ex parte rationis nec ex parte sensibilis partis originale peccatum dicitur, nisi concupiscentia sicut materiale, et privatio originalis justitiæ sicut formale.

Ex quo patet responsio ad quintum : quia ignorantia non per se respicit voluntatem ; unde etiam defectus ille sicut et alii retinent rationem pœnæ, sed non culpæ ; et si inveniatur ignorantiam originale peccatum dici, intelligendum est de ignorantia privante illam scientiam quæ includitur in originali justitia : nullus enim est justus vel temperatus qui non sit prudens, ut in VI *Ethic.*, cap. XVII, dicitur ; et ad hoc attendens Socrates dixit omnem virtutem esse scientiam, et omne vitium esse ignorantiam, ut ibidem narratur.

## QUÆSTIO II

Deinde quæritur de traductione carnis a parentibus, per quam originale peccatum trahitur ; et circa hoc quæruntur duo : 1° utrum alimentum in veritatem humanæ naturæ convertatur ; 2° utrum ex alimento semen decidatur.

### *ARTICULUS PRIMUS*

*Utrum alimentum transeat in veritatem humanæ naturæ*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod alimentum in veritatem humanæ naturæ non transeat. Quidquid enim sumptum emittitur, ad veritatem humanæ naturæ non pertinet, quæ semper eadem manet. Sed omne quod per os sumitur in ventrem vadit, et in secessum emittitur, ut dicitur Matth., XV, Ergo nutrimentum quod per os sumitur in veritatem humanæ naturæ non transit.

2. Præterea, veritas uniuscujusque rei est in eo quod secundum speciem est. Illud autem quod per modum nutrimenti advenit, per modum materiæ se habet, ut in II *De gener.*, text. 50, dicitur. Sed caro secundum materiam non fit caro secundum speciem, ut ex L *De gener.*, text. 83, patet. Ergo nutrimentum in veritatem humanæ naturæ non transit.

3. Præterea, illud ad veritatem humanæ naturæ pertinet in quo calor convertens[1] radicatur. Sed tale humidum, ut

1. Parm. : « conveniens. »

medici dicunt, consumptum non restauratur, ut patet in his qui tertia specie hecticæ laborant, quæ incurabilis est ex eo quod tale humidum non restauratur. Cum igitur omne illud in quod alimentum convertitur, post consumptionem restaurari possit, videtur quod nutrimentum in id quod proprie ad veritatem humanæ naturæ pertinet, non mutetur.

4. Præterea, omne id in quod cibus convertitur, etiam per calorem continuo agentem dissolvitur, ut fluens et refluens[1] judicetur. Sed non potest esse quod totum quod est in corpore sit fluens et refluens, ut probabitur. Ergo oportet aliquid in corpore esse manens, in quod alimentum non convertatur. Hoc autem præcipue ad veritatem humanæ naturæ pertinet. Ergo alimentum in id quod per se est de veritate humanæ naturæ non mutatur. Probatio mediæ. Si non esset aliquid permanens fixum in corpore humano. tunc contingeret quod quælibet pars ejus posset evanescere, aliquo alio in ejus locum substituto ; et per eamdem rationem sic contingeret in toto sicut in qualibet ejus parte. Contingeret ergo quod de illa materia quæ primo fuit in corpore alicujus hominis, nihil in fine remaneret. Sed varietas individui est ex varietate materiæ. Ergo non esset unus numero homo in fine vitæ et in principio, quod est absurdum.

5. Præterea, nulla virtus naturalis debilitatur multiplicata materia sibi convenienti, sed solum per admixtionem alicujus extranei. Sed virtus conversiva in homine debilitatur in fine vitæ, alias homo in infinitum posset augeri et vivere. Ergo hoc contingit per admixtionem extranei. Sed nihil admiscetur ad materiam illam in qua virtus conversiva prius fundabatur nisi quod est ex alimento generatum. Ergo hoc quod est ex nutrimento generatum est extraneum ei in quo veritas naturæ fundatur, et sic idem quod prius.

6. Præterea, natura facit unumquodque faciliori modo quo fieri potest. Deus autem multo ordinatius quam natura operatur. Cum igitur facilior modus augmentandi aliquid sit per multiplicationem materiæ quam per conversionem alterius in id quod augetur, videtur quod iste modus divinæ providentiæ competat, ut scilicet corpus humanum augeatur nullo exteriori in illud transeunte, sed sola ejus materia multiplicata ; et sic idem quod prius.

7. Præterea, ea quæ sunt unius speciei, per eamdem rationem suum complementum consequuntur. Sed quidam parvuli defuncti in resurrectione perducentur in completam

1. Parm. addit : « idem. »

quantitatem, non per multiplicationem nutrimenti, sed per multiplicationem materiæ. Ergo etiam hoc modo alii homines in quantitatem completam perducentur ; et sic idem quod prius.

Sed contra est, quia, secundum Philosophum, L *De generat.*, text. 41, nihil nutrit carnem nisi quod est potentia caro. Sed omne quod est in potentia ad aliquid, mutatur in id per actionem ejus quod est in actu. Ergo nutrimentum in illam carnem quæ ad veritatem naturæ pertinet transmutatur.

Præterea, nutrimentum in principio est dissimile, sed in fine est simile : cum nihil nisi suo simili nutriatur et foveatur. Sed illa sunt similia quæ eamdem formam communicant. Cum igitur veritas naturæ a forma sit, videtur quod illud quod nutrit in fine ad veritatem naturæ ipsius nutriti perducatur.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod circa hoc sunt multæ opiniones.

Quidam posuerunt, ut in *Littera* Magister sentire videtur, quod illud quod ex parentibus decisum est, est illud in quo veritas hujus nati[1] consistit. Hoc autem in majorem quantitatem excrescit omnino salvatum, ita quod nihil sibi additur, ut majorem quantitatem recipiat ; sed tota quantitas hominis completi per multiplicationem illius materiæ efficitur : et hoc tantum esse dicunt quod in resurrectione resurget ; reliquum autem quasi superfluum deponetur. Ponunt etiam alimenti sumptionem necessariam esse, non quidem ad augmentum ut nutritiva augmentativæ deserviat, neque iterum ad restaurationem deperditi, sed solum in fomentum caloris naturalis, sicut quando liquefit aurum admiscetur sibi plumbum, ne aurum consumatur, sed solum plumbum. Hæc autem positio irrationalis videtur ex duobus : scilicet ex parte ejus quod augetur et ex parte alimenti quod advenit. Non enim potest fieri augmentum, nisi secundum hoc quod materia quæ primo est terminata sub parvis dimensionibus, postmodum ad majores dimensiones perducitur. Hoc autem non potest fieri nisi dupliciter. Vel ita quod de materia sit tantum sub magnis dimensionibus quantum sub parvis : et talis mutatio de parvo in magnum necessario fit per rarefactionem ; densum enim et rarum in hoc differunt quod in raro est parum de materia sub magnis dimensionibus, et in denso multum sub parvis, ut ex IV *Physicorum*, text. 84, patet. Vel ita quod plus de materia sit sub magnis quam sub

1. Parm. : « illud solum... hominis nati. »

parvis. Hoc autem non potest contingere, nisi vel quia est materia de novo creata, vel per hoc quod illud quod erat materia alterius corporis, efficitur materia hujus, in hoc illo corpore transmutato. Unde etiam Augustinus, *Super Genesim ad litteram*, lib. X, cap. XXVI, col. 428, t. III, dicit, quod « nihil est absurdius quam putare ullum esse corpus quod, manente naturæ suæ quantitate, undique crescat, nisi rarescat[1]. » Augmentum autem corporis humani constat quod per rarefactionem non fit, nec iterum per additionem materiæ de novo creatæ, quia materiam omnium simul creavit Deus, ut sancti dicunt. Restat ergo ut fiat augmentum humani corporis per hoc quod additur materia quæ suberat formæ alterius corporis, illo corpore in corpus humanum secundum veritatem converso : et hoc est nutrimentum. Nec potest exponi dictum Augustini, ut quidam dicunt, quod Augustinus loquatur secundum communem modum quo res crescunt : quia secundum hoc probatio sua contra Tertullianum nihil valeret, qui ponebat animam crescere, sed nullo modo diminui. Magis autem communis est modus augmenti quo corpus humanum crescit, quam quo anima cresceret ; simul enim, etiam[2] secundum Tertullianum, crescente corpore, crescit et anima. Nec iterum potest dici, sicut dicunt, quod facienda est vis in hoc quod dicit « manente sua quantitate, » ut sit sensus : Corpus manens in sua quantitate, ita quod quantitas ejus non sit augmentata neque per additionem neque per multiplicationem, non crescit nisi per rarefactionem. Cum igitur augmentum proprie sit quantitatis, non potest intelligi quod corpus crescat, et maneat ejus quantitas secundum eamdem dimensionem ; sed oportet intelligi quod dicit « manente quantitate naturæ suæ, » ut nulla quantitas adjiciatur, vel quæ ejusdem naturæ sit, sicut aurum adjungitur auro, vel quæ eamdem naturam in ipsa conjunctione accipiat, sicut cibus advenit carni. Unde per hoc quod dicitur « manente naturæ suæ quantitate, » non removetur nisi additio similis in natura. Si enim intenderet removere multiplicationem, tunc probatio sua nihil valeret : quia multo probabilius posset dici, si anima esset corpus, quod per multiplicationem quam ponunt cresceret, quam dicatur de corpore hominis : quia spiritualior est. Ex parte autem ejus quod additur, apparet etiam falsitas : quia si[3] sumptio alimenti

1. **Parm. addit : « cum nullum fiat augmentum corporis nisi per additionem vel rarefactionem. »**
2. **Nicolaï omittit « etiam ».**
3. **Al. : « sicut. »**

non esset per se intenta a natura, sed per accidens tantum ut scilicet alicui nocivo occurreret, scilicet calori naturali digerenti, et si transmutatio cibi non esset per se necessaria ad corpus humanum, tunc calor convertens esset superfluus : et sic in operibus naturæ a Deo institutæ[1] multa superflua invenirentur.

Sustinentes tamen hanc positionem tres modos adinveniunt in ejus assertionem, quorum quemlibet facile est confutare. Quidam namque dicunt quod hæc talis multiplicatio fit miraculose operatione divina, sicut etiam panes evangelici multiplicati sunt, Joan., IV. Sed istud expressam continet falsitatem, dum opus naturæ in miraculum convertitur. Et præterea etiam in illorum panum multiplicatione non est remotum, immo forte est necessarium, factam fuisse additionem materiæ per conversionem aliorum corporum in panes virtute divina. Istam autem conversionem cibi in carnem veram, natura facere potest, quæ transmutat id quod est in potentia in id quod est in actu, quamvis[2] successive compleat quod Deus subito facit. Quod autem naturæ possibile est, operationi naturæ a Deo committitur, qui unicuique dat perfectionem secundum quod capax est ; unde non oportet ad miraculum confugere.

Alii dicunt quod cum in corpore humano sit multum de quinta essentia, multiplicatio corporis humani est secundum quod multiplicatur quinta essentia ; unde sicut lux solis multiplicatur in seipsa diffusa per aerem, ita etiam corpus humanum sine additione alicujus extrinseci. Sed hæc adinventio continet duas falsitates. Prima est, quia corpus quintæ essentiæ non venit in compositionem humani corporis nisi secundum virtutem tantum : cum neque sit commiscibile, neque divisibile, neque extra locum proprium possit esse. Secunda est, quia diffusio lucis non est per multiplicationem alicujus materiæ, cum lumen non sit corpus, sed est multiplicatio formalis tantum ; sicut est etiam in qualibet alteratione et generatione, quod agens multiplicat formam suam in materia.

Alii vero alium modum adinveniunt ; dicunt enim quod materia prima, quantum in se est, caret omni quantitate et forma ; ergo æqualiter se habet ad recipiendum omnes quantitates, sicut ad recipiendum omnes formas. Unde quantumcumque parum sit de materia prima in quovis

1. Al. : « justitiæ. »
2. Al. : « in actu, quamvis, » etc.

parvo corpore, potest recipere quantamlibet quantitatem ; adeo quod ex grano milii totus mundus fieri potest. Nec mirum, cum ex materia punctali totus mundus sit factus, cum enim materia quantitate careat, indivisibilis est et ad modum puncti se habens. Iste autem modus multipliciter deficit. Primo, quia imaginatur indivisibilitatem materiæ ad modum puncti, ut sic ex materia mundus sit factus per quamdam quasi extensionem, sicut si res parva in magnam extendatur. Hoc autem non est verum. Materia enim dicitur indivisibilis per negationem totius generis quantitatis. Punctus autem est indivisibilis sicut quantitatis principium, situm determinatum habens. Unde ex materia res quanta efficitur, non per extensionem, loquendo de materia prima, cum extensio non sit nisi ejus quod alicujus quantitatis erat, sed per quantitatis susceptionem. Secundo, quia[1] etsi prima materia, prout in se consideratur, nullam quantitatem habeat, non tamen sequitur quod sit in potentia respectu cujuslibet quantitatis imaginabilis. Cum enim quantitates determinatæ et omnia alia accidentia secundum exigentiam formæ materiam recipiant, eo quod subjecta materia cum forma est causa eorum quæ insunt, ut in I *Physic.*, text. 80, dicitur, oportet quod materia prima ad nullam quantitatem sit in potentia, nisi quæ competat formæ naturali, quæ in materia esse potest. Materia vero prima non est in potentia ad alias formas, nisi ad illas quæ sunt in rerum natura, vel per principia naturalia educi possunt. Si enim esset aliqua potentia passiva in materia cui non responderet aliqua potentia activa in rerum natura, illa potentia passiva esset superflua, ut Commentator dicit, comm. 81 ; et ideo materia prima non est receptibilis majoris quantitatis quam quantitatis mundi : propter quod in III *Physic.*, a text. 60 ad 69, dicitur quod non est possibile magnitudinem augeri in infinitum, loquendo naturaliter. Tertio, quia si materia eadem quæ primo sub parvis dimensionibus erat, sub majoribus dimensionibus fiat, non potest hoc accidere nisi per rarefactionem, ut dictum est : et iste modus non competit in augmentatione corporis humani, ut per se patet. Quarto, quia quando loquimur de materia existente in hac re, jam dimittimus considerationem materiæ absolute ; non enim potest accipi illud materiæ quod est in hac re, nisi secundum quod est divisum ab illa parte materiæ quæ est in re alia. Divisio autem non accidit materiæ, nisi secundum quod consideratur sub dimensionibus saltem intermi-

1. Parm. omittit : « quia. »

natis : quia, remota quantitate, ut in I *Physic.*, text. 15, dicitur, substantia erit indivisibile. Unde consideratio materiæ hujus rei est consideratio non materiæ absolute, sed materiæ sub dimensione existentis. Unde non oportet ut quod convenit materiæ inquantum est absoluta et prima, conveniat materiæ existenti in hac re, prout accipitur ut in hac re existens : quia ex hoc ipso receditur a consideratione materiæ primæ. Unde materia quæ est in hac re existens, non est in potentia ad totam quantitatem mundi, sed usque ad determinatum quid, quantum per rarefactionem potest consequi ; et hoc non excedit raritatem ignis ; quia nulla raritas potest esse major, ut Commentator in IV *Physic.*, comm. 84, dicit. Et sic patet quod hæc positio tam in se falsitatem continet quam etiam in modis adinventis ad ejus expositionem.

Et ideo aliorum positio est, concedentium quidem cum primis quod aliquid est in humano corpore, et similiter in aliis corporibus quæ nutriuntur, quod quidem semper manet fixum toto tempore vitæ, secundum determinatam partem materiæ, in quo principaliter veritatem humanæ naturæ consistere dicunt ; aliquid autem est aliud quod superfluit et refluit, id est advenit et consumitur : hoc autem est quod ex cibo generatum est. Differunt tamen a primis in hoc quod dicunt sumptionem alimenti non solum in fomentum caloris naturalis necessariam esse, sed etiam in augmentum quantitatis ; non enim posset illud quod primo a generantibus decisum est, quod quidem permanens esse dicunt, in tantam quantitatem extendi, quanta est quantitas humani corporis, nisi adderetur aliqua materia quæ simul cum materia præexistente quantitatem totam reciperet sine aliqua rarefactione[1]. Et hoc quidem quod est permanens dicitur diffundi per totum, et similiter illud quod est adveniens et recedens ad modum qui contingit in mixtione vini et aquæ ; vinum enim non excrescit in majorem quantitatem nisi per additionem aquæ, quæ quidem in vinum convertitur ; ita tamen quod virtus vini semper in illa parte materiæ manet magis quæ prius sub forma vini erat. Et secundum hoc ponunt isti quod illud quod est ex alimento generatum non est omnino

**1. Nicolaï : « in tantam quantitatem extendi, sine aliqua rarefactione, quanta est quantitas humani corporis, nisi adderetur aliqua materia, quæ simul cum materia præexistente quantitatem istam reciperet, » et alioquin sensum legitimum esse inficiatur. Parm. : « totum, reciperet. »**

alienum a veritate humanæ naturæ, sicut primi dicebant: sed est secundario ad ipsam pertinens, secundum quod est necessarium ad debitæ quantitatis complementum; unde non totum hoc in resurrectione deponitur quod ex alimento conversum est, sed reservabitur tantum quantum expedit ad perfectionem quantitatis. Et hujusmodi positionis primus auctor invenitur Alexander commentator, ut Averroes, in libro *De gener.*, comm. 39, dicit. Sed istud non videtur veritatem habere ; cum enim de natura caloris sit ut humorem consumat, caloris dico ignei, oportet quod calor ignis, qui est instrumentum animæ vegetabilis, ut in II *De anima*, text. 40, dicitur, indifferenter quantum in se est omne humidum consumat ; unde non potest efficax ratio inveniri quare aliquod humidum signatum permaneat in tota vita. Et præterea secundum hoc sumptio alimenti non esset primo et per se necessaria ad restaurationem deperditi, sed solum ad augmentum. Constat tamen quod actus augmenti præsupponit opus nutrimenti, et illud tantum nutritur in quo deperditio facta est[1] quod per nutrimentum restauratur ; unde si non esset consumptio nisi ejus quod propter augmentum principaliter assumitur, nutrimentum non esset nisi propter[2] augmentum. Et præterea, concedi potest quod illud quod in carnem convertitur per virtutem formativam in principio generationis, ad majorem perfectionem speciei perducitur quam illud quod postmodum per actum nutritivæ convertitur ; cum semper inveniatur generatio alicujus quod per se generatur, esse perfectior quam illa qua aliquid accipit speciem alicujus per immixtionem in illud : quia quod immiscetur, aliquo modo alterat naturam ejus cui admiscetur, ut patet in vino quod in vite generatur et quod ex admixtione aquæ ad vinum accrescit. Et sic etiam videmus quod ex humido nutrimentali adveniente immutatur corpus nutritum, ut assequatur in aliquo conditiones ciborum ex quibus nutritur. Oportet tamen ad hoc quod fiat nutritio vel augmentum, quod hoc carnis quod ex cibis generatum est, cum carne præxistente misceatur. Quandocumque autem fit mixtio aliquorum differentium vel secundum contrariam qualitatem vel secundum puritatem et impuritatem ejusdem, mixtione completa non retinet unumquodque qualitatem propriam ; alias admixtio esset ex rebus salvatis, et esset compositio tantum : sed oportet ut totum

1. Parm. addit : « ejus. »
2. Parm. : « per. »

simul unam formam accipiat, quæ est medium, ut patet in mixtione vini et aquæ : quia post mixtionem non remanet ibi aliqua pars signata habens completam virtutem vini et aliquid habens eam debiliter, sed totum est habens eam mediocriter ; unde nec est possibile ut completo actu nutritivæ et augmentativæ remaneat aliquid signatum, complete participans naturam speciei, et aliquid incomplete, sed totum uniformiter. Assumunt[1] etiam in assertionem suæ opinionis distinctionem Philosophi, L *De generat.*, text. 35, de carne secundum speciem et secundum materiam, et medicorum de humido nutrimentali et radicali. Sed quod neutra earum pro eis faciat, in responsione ad argumenta patebit.

Tertia positio est quam ponit Averroes, in I *De gener.*, comment. 35, dicens quod nihil materiæ potest accipi in corpore signatum, quod sit fixum et permanens ; sed totum quidquid est in corpore potest dupliciter considerari : vel ex parte materiæ, et sic non est permanens ; vel ex parte formæ et speciei, et sic est permanens. Comparat enim Aristoteles, in I *De gener.*, text. 35, transmutationem cibi in carnem adustioni lignorum. Videmus enim quod si ignis accendatur, et continue ligna addantur, secundum quod alia consumuntur, forma ignis semper manebit in lignis, sed tamen materia quælibet consumitur, alia materia sibi succedente, in qua species ignis salvabitur ; et secundum hoc, etiam illud quod pertinet ad speciem et formam carnis semper manebit, quamvis illud quod recipit hanc formam, continue consumatur et restauretur. Hæc autem positio differt a duabus primis in hoc quod non ponit aliquid materiæ posse signari quod semper maneat ; sed quælibet pars signata, ex hoc quod est materiæ in ipsa, habet quod fluat et refluat ; ita tamen quod illud quod est formæ, semper maneat. Primæ vero opiniones ponebant aliquid materiæ signatum semper esse permanens, in quo primo et principaliter veritas humana consistebat. Et etiam in hoc differt, quia prima opinio ponebat alimentum nullo modo in veritatem naturæ converti ; secunda autem ponebat converti quidem in id quod est secundo de veritate humanæ naturæ, sed non primo ; hæc autem tertia ponit converti in illud quod simpliciter et primo est de veritate humanæ naturæ ; quamvis enim illud quod primo in carnem conversum est, perfectius sit speciem carnis assecutum quam illud quod ex cibis aggeneratur, tamen, adveniente cibo, in fine digestionis fit admixtio, ut totum unifor-

1. Al. : « assumit. »

miter veritatem speciei suscipiat sine aliqua distinctione · et secundum hoc etiam patet quod oportet in resurrectione tantum de eo quod ex alimento aggeneratum est, resurgere, quantum pertinet ad complementum debitæ quantitatis. Et huic positioni inter omnes magis consentio sine præjudicio aliarum.

Ad primum ergo dicendum, quod ex illa auctoritate non potest haberi quod de eo quod per os assumitur, nihil remaneat quod in veritatem carnis transeat : quia hæc dictio « omnis » non designat totum integrale, sed totum in quantitate ; unde non oportet quod totum per secessum emittatur, sed quod de quolibet aliquid secedat : et hoc est necessarium, quia oportet puri ab impuro separationem fieri ; nullus autem cibus assumitur in quo non oporteat aliquid impuritatis esse ex hoc quod in principio est dissimilis ; unde si ad similitudinem reduci debeat, oportet quod tollantur illæ partes secundum quas dissimilitudo erat. Verbi gratia, si in cibo dominentur partes terrestres magis quam in eo quod nutritur, oportet id quod terrestre est removeri, et quod subtilius est assumi : et similiter etiam quæcumque partes magis dominentur.

Ad secundum dicendum, quod secundum tertiam opinionem non est diversa caro secundum materiam distincta, quæ dicitur caro secundum materiam, et caro secundum speciem ; sed eadem secundum numerum caro dicitur secundum speciem inquantum participat formam et proprietates consequentes speciem ; sed secundum materiam dicitur inquantum ex materia consistit. Et quod hic sit intellectus Aristotelis, patet ex verbis Commentatoris exponentis hoc modo ; et iterum ex verbis Philosophi in *Littera* positis : dicit enim quod hoc modo est distinguere quod est secundum speciem et secundum materiam in carne et osse, sicut et in unoquoque alio quod habet formam in materia. Constat autem quod talis distinctio non potest fieri in lapide et aqua, ut dicatur pars secundum speciem quæ ex primis generantibus tracta est, et pars secundum materiam quæ ex nutrimento advenit. Et ita patet quod nec in carne et osse hoc intelligendum est, sed modo prædicto ; unde objectio procedit ex malo intellectu verborum Philosophi.

Ad tertium dicendum, quod, secundum medicos, humidum quod ex primis generantibus trahitur, non oportet ut dicatur radicale, quia semper remanet distinctum secundum materiam et proprietatem ab humido ex alimento aggenerato ; sed quia calor naturalis in illo humido prius extitit, et illud

quod permiscetur, non participat speciem nisi ex virtute illius humidi cui permiscetur : unde est[1] radix totius illius quod postmodum ex alimento convertitur ; non autem ita quod utrumque humidum post finem digestionis ultimæ distinctum remaneat, sed totum permixtum accipit unam proprietatem ; et utraque materia, scilicet quæ prius suberat primo humido, et secundo advenienti, æqualiter se habet ad hoc quod transeat et ad hoc quod virtutem speciei participet. Nec dicitur consumi humidum radícale propter discessum talis materiæ, sed propter hoc quod non permanet proprietas quam totum mixtum habebat ex virtute primi humidi ; tunc enim non potest fieri restauratio, quia virtus speciei non manet ; sicut etiam si tota manus amputetur, non restauratur per nutrimentum, quia non manet virtus speciei determinata huic organo : et propter hanc etiam causam dicuntur quædam membra ex humido radicali composita, non quod nihil nutrimenti in substantiam illorum membrorum transeat, cum quodlibet membrum corporis proportionabiliter augeatur ; sed quia in illis membris principaliter virtus speciei consistit, quæ est ex humido radicali ; nec potest aliqua abscissio ab eis fieri quin auferatur virtus speciei quantum ad aliquam partem determinata[2] : et propter hoc etiam talia membra decisa non sanantur.

Ad quartum dicendum, quod cum illud quod advenit ex alimento aggeneratum sit permixtum ei quod prius erat, et similiter unum effectum ex ambobus sit, semper fit deperditio in utroque proportionaliter ; unde oportet quod et de utroque remaneat proportionaliter ; et ideo nunquam contingit quod totum illud quod prius erat abscedat, ita quod nihil prioris materiæ remaneat ; sed semper manet aliquid ; et illud quod advenit est unum cum eo quod præerat effectum ; et ideo est materia una et individuum unum per totam vitam, sicut patet etiam in igne qui nutritur lignis ; semper enim manet unus numero ignis, quamvis aliquibus lignis appositis alia consumantur : quia illud quod advenit, semper efficitur unum cum eo quod præerat, et magis esset simile, si fieret commixtio secundum totum, sicut est in nutrimento. Secus autem esset, si ex materia adveniente generaretur ignis vel caro seorsum : tunc enim propter omnimodam diversitatem materiæ esset etiam diversitas secundum numerum.

Ad quintum dicendum, quod illud quod ex nutrimento

1. Parm. addit : « quasi. »
2. Parm. : « determinatam. »

aggeneratur, non ita perfecte consequitur naturam speciei sicut illud quod primo per virtutem formativam in carnem vel os conversum est : tum quia prima generatio erat carnis secundum se, secunda autem est carnis in alio quasi per commixtionem ; tum etiam quia quanto virtus animæ magis diffunditur et spargitur, debilior redditur, ut patet in corde, quod quanto majus est, tanto minus calidum est ; unde animalia habentia magnum cor sunt timida naturaliter, ut Philosophus, in lib. XIII *De animalibus*, lib. III *De part. animal.*, cap. IV, dicit ; et ideo aliquo modo est extraneum, et propter hoc permixtum ei quod prius erat, est causa debilitatis virtutis, sicut aqua admixta vino, ut ponit exemplum Philosophus in I *De gener.*, ubi supra ; et ideo ad ultimum oportet quod sequatur diminutio et corruptio.

Ad sextum dicendum, quod modus ille, scilicet per multiplicationem materiæ, non est possibilis ad minus naturæ ; quæ quoniam non secundum se totam agit, sed secundum formam tantum, ideo multiplicat tantum formam, et non materiam : et propter hoc, ut opus naturæ servaretur, oportuit modum illum in augmento esse qui virtuti naturæ competat.

Ad septimum dicendum, quod omnia quæ sunt ejusdem speciei operatione naturali uno modo suam perfectionem consequuntur. Si tamen unus naturaliter id consequatur, et alius per miraculum, non erit idem modus : sicut in cæco nato qui per miraculum illuminatur, qui alio modo habet visum ab eo qui videns nascitur. Ita etiam illi qui pueri moriuntur per miraculum ad debitam quantitatem pervenient. Nec tamen oportet quod illud miraculum fiat per multiplicationem materiæ, sed per additionem exterioris materiæ. Qui autem usque ad perfectam ætatem vivunt naturali operatione ad perfectam quantitatem perveniunt. Unde non oportet quod sit utrobique idem modus ; et si esset idem, non sequeretur quod hoc esset per multiplicationem materiæ.

## ARTICULUS II

### *Utrum semen decidatur ex eo quod generatur ex alimento*[1]

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod semen non sit ex eo decisum quod ex alimento aggeneratum est. Augustinus enim dicit, lib. X *Super Genes. ad litter.*, cap. XX,

1. I p. *Summæ theol.*, q. CXIX, art. 2.

col. 423, t. III, quod secundum corpulentam substantiam omnes fuimus in Adam, et etiam secundum seminalem rationem, præter Christum, qui in eo tantum secundum corpulentam substantiam fuit. Sed corpulenta substantia nostra non venit a parentibus nisi mediante semine. Ergo oportet quod semen quod ex primo parente traducitur, non sit ex eo decisum quod ex alimento conversum est, sed ex eo quod ipse a suo parente acceperat, ut sic corpulenta substantia nostri corporis a primo parente decisa inveniatur.

2. Præterea, secundum Damascenum, lib. I *De orth. fid.*, cap. VIII, col. 811 et 814, t. I, generatio est opus naturæ, ex substantia generantis producens id quod generatur. Sed illud quod est superfluum alimenti non est de substantia generantis. Ergo si ex hoc tantum generatio fieret in hominibus, non esset vera generatio.

3. Præterea, ex subtractione alicujus superflui non sequitur alicujus debilitatio, sed magis alleviatio. Ex seminis autem emissione debilitatur generans. Ergo semen non est ex superfluo alimenti, sed ex ipso humido radicali decisum.

4. Præterea, filius pro tanto assimilatur patri magis quam alii homini, quia generatur ex semine quod ab eo traducitur. Sed natus quandoque non solum patri, sed etiam avo assimilatur, vel proavo, etiam usque ad multas generationes, ut Philosophus in XV *De animalibus*[1] dicit. Ergo oportet quod semen exeat non solum a patre, sed etiam ab avo et proavo. Sed humidum nutrimentale nunquam fuit nisi in patre Ergo non est ex hoc[2] humido semen decisum, sed magis ex illo radicali quod pater ab avo traxit, et avus a proavo.

5. Præterea, id quod est de substantia alicujus magis est proximum sibi quam hoc quod est ab ejus substantia alienum. Sed id quod est ex alimento conversum non fuit radicaliter de substantia ipsius generantis ; fuit autem de substantia radicali alicujus animalis, cujus carnes comestæ sunt, ut bovis et porci. Ergo major erit cognatio et similitudo ad bovem et porcum quam ad patrem suum. Hoc autem est inconveniens. Ergo semen non est ex humido nutrimentali decisum.

6. Præterea, sit ita quod aliquis tantum ex carnibus humanis vescatur, et ut quæstio sit gravior, ponatur etiam quod ex ipsis embryis etiam generet aliquem, qui etiam simili modo nutriatur. Inde sic arguo. Humidum radicale cujus-

1. Sive, ut supra novam distinctionem, lib. I *De gener. anim.*, c. XVIII, cui etiam simile quidam lib. IV, c. III, indicatur. Nicolaï.

2. Parm. omittit : « hoc. »

cumque hominis est illud quod ex parentibus traxit. Si ergo semen ex quo conceptus est iste natus ex humido nutrimentali sit humidum radicale ejus, oportet quod sit de substantia aliorum quorum carnes comestæ sunt. Si ergo, secundum Augustinum, lib. XXII *De civ. Dei*, cap. xx, col. 782, t. VII, resurget caro comesta ab aliquo, in eo in quo primo fuit, tunc totum humidum radicale resurget in illis quorum carnes a patre ejus comestæ sunt : et similiter humidum nutrimentale quorum carnes ipse comedit. Ergo nihil istius resurgeret, et sic non omnium esset resurrectio, quod est contra fidem nostram. Ergo impossibile est quod semen ex humido nutrimentali sit decisum ; et ita non videtur esse superfluum alimenti.

Sed contrarium hujus ostendit Philosophus in XV *De animalibus*, ut supra, duabus rationibus et tribus signis.

Prima ratio est per divisionem sic. Quidquid est in corpore animalis, vel est naturaliter vel occasionaliter sive per accidens in eo. Sed semen non est occasionaliter, sicut sunt putredines et sanies vulnerum : quia illud quod est per accidens non consequitur totam speciem, sicut semen in omnibus invenitur. Ergo est ibi naturaliter. Sed omne quod est naturaliter in corpore, vel est pars, sicut caro et nervus, vel est superfluum, sicut lac et urina, et hujusmodi. Sed semen non est pars, cum non sit nec pars organica, quia semen est simile in toto et in parte, quod partibus organicis non convenit ; nec iterum est de partibus consimilibus, cum in constitutionem membri non veniat, sicut partes consimiles in constitutionem membrorum organicorum. Restat ergo quod sit superfluum alimenti.

Secunda ratio est, quia si semen non est superfluum, oportet quod sit dissolutum a membris. Omne autem resolutum vel decisum ex animali corrumpitur, et amittit naturam suam. Ergo semen amitteret naturam membrorum ex quibus decideretur, et virtutem ; et ita virtute seminis non posset generari aliquid simile illis membris : quia oportet quod forma generati sit in generante, ad minus virtualiter.

Item ponit tria signa ad hoc ibidem : quorum unum est quod nullum dissolutum a corpore, habet locum determinatum in corpore sed vagatur per corpus. Semen autem habet determinatum locum in corpore, sicut aliæ superfluitates, scilicet vias seminales, et quasi in eadem parte corporis in qua sunt loca aliarum superfluitatum. Ergo semen est superfluum et non decisum de substantia membrorum.

Secundum signum est, quia natura alleviatur per emis-

sionem superflui, nunquam autem per dissolutionem ejus qui est de substantia membri. Sed quandoque alleviatur natura per emissionem seminis. Ergo semen non est quid dissolutum a membris, sed superfluum.

Tertium signum est, quod ubi invenitur minus de superfluo alimenti, ibi invenitur minus de semine : et propter hanc causam in pueris non est semen, quia superfluum nutrimenti in augmentum convertitur ; propter hanc etiam[1] causam etiam pingues homines sunt pauci seminis et paucæ generationis, quia superfluum alimenti convertitur in pinguedinem ; propter hoc etiam animalia majoris quantitatis habent minus de semine secundum proportionem corporis sui, et sunt paucæ generationis, quia indigent multo nutrimento ; et ideo parum potest in eis esse superfluum, ut patet in elephante. Si autem esset semen dissolutum, deberet esse e contrario : quia ex majori corpore potest fieri major dissolutio. Ergo semen non est quid dissolutum, sed superfluum alimenti.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod circa hoc sunt tres opiniones. Una opinio est quod semen est quædam pars decisa ab eo quod est de substantia membri, ita quod tota substantia seminis est ex humido radicali, ex quo primo et principaliter substantiam membrorum componi dicunt, quod ex substantia generantis tractum est ; et quia supra substantiam seminis nihil in generato additur quod sit ad veritatem naturæ ipsius pertinens, ideo secundum eos tantum id quod est de veritate naturæ in filio fuit in patre de veritate naturæ ejus existens ; et sic ascendendo, sequitur quod quidquid est de veritate naturæ in hominibius omnibus, totum fuerit actualiter in Adam. Hæc autem positio a quibusdam philosophis antiquitus posita est, et etiam a quibusdam theologis, ut de Magistro in *Littera* patet ; alia tamen et alia ratione ad hoc inclinati. Quidam enim antiquorum philosophorum, sicut præcipue Anaxagoras, ut ex I *Physic.*, text. 33, ponebant generationem alicujus non fieri nisi per congregationem similium partium, quæ prius inerant in eo ex quo fit generatio ; ita quod nihil in naturam carnis transiret quod prius caro non fuerit ; unde oportebat ad hoc quod generaretur caro et os in nato, quod aliquid ex patris carne et ossibus resolveretur ; et sic de aliis partibus et membris. Quidam etiam qui totam virtutem agendi materiæ attribue-

1. Al. : « ergo. »

bant[1] quam solam naturam rerum esse dicebant, ut in II *Physic.*, text. 7, patet, non poterant invenire causam assimilationis filii ad patrem in singulis membris, nisi per hoc quod materialiter aliquid de singulis membris resolveretur, ex quibus corpus pueri constituitur. Sed harum rationum radices a philosophis sequentibus sufficienter improbatæ sunt, scilicet quod non solum ex extractione et congregatione sit generatio, sed etiam per hoc quod materia transmutatur de forma in formam ; ut sic quod prius naturam carnis non habebat, postmodum caro fiat. Similiter etiam virtus activa non est ex parte materiæ, sed magis ex parte formalis principii. Unde causa assimilationis filii ad patrem non est convenientia in materia, ut oporteat membrum fieri de materia quæ ex membris patris resolvitur ; cum etiam sit similitudo filii ad patrem in illis ex quibus nullo modo semen deciditur, sicut in unguibus et capillis ; sed causa similitudinis est virtus formativa, quæ in semine relinquitur ex operatione virtutis formalis ipsius patris agentis in semen. Magister vero, et alii theologi hoc ponentes, ad hanc positionem inducuntur propter traductionem originalis peccati, quasi in similem errorem cum prioribus declinantes, ut non possit esse traductio originalis peccati in filios a parentibus nisi secundum hoc quod materia ipsius corporis filiorum fuit in ipsis parentibus primis, quando peccaverunt, ut sic assimilatio in corruptione peccati sit secundum convenientiam in materia, et non secundum rationem virtutis activæ : cujus contrarium expresse Augustinus asserit, *Super Genes. ad litteram*, lib. X cap. XX, col. 423, t. III, dicens quod non propter hoc in nobis originale peccatum est, quia ex Adam secundum corpulentam substantiam propagati sumus, quia sic etiam in Christo originale peccatum fuisset ; sed quia secundum seminalem rationem concupiscentialiter ex eis descendimus. Unde patet quod rationes quibus hæc opinio asseritur falsum fundamentum habent. Ipsa etiam positio in se falsa est. Quod enim illa substantia humani corporis quæ in primis parentibus fuit, in tot diffunderetur, hoc non potest esse nisi tribus modis : vel per multiplicationem materiæ, ut quidam dicunt ; vel per divisionem, quia continuum in infinitum divisibile est, sicut alii ponunt ; vel etiam per mixtionem, secundum alios, sicut augmentatur vinum per admixtionem aquæ. Sed multiplicatio materiæ, ita quod nulla superadditio fiat, sicut ipsi volunt, non potest esse nisi per modum rarefactionis,

1. Parm. : « attribuere. »

ut in præcedenti articulo probatum est; unde sequeretur quod filius rarius corpus haberet quam pater, et quod tandem generatio naturaliter finiretur : quia non potest esse rarefactio in infinitum, nisi metaphorice loquendo, ut in IV *Physic.*, text. 77 et 79, Commentator dicit. Idem etiam sequeretur, si per divisionem illa materia quæ in corpore Adæ fuit in tot distributa esset. Corpus enim naturale non est divisibile in infinitum, sed solum corpus mathematicum, ut ex III *Physic.*, text. 36, ex verbis Commentatoris et Philosophi habetur. Unde oporteret quod necessario deficeret generatio. Et dicitur corpus mathematicum corpus consideratum secundum dimensiones quantitativas tantum, et hoc est corpus in genere quantitatis; hoc enim in infinitum dividi potest, quia in ratione quantitatis continuæ non est aliquid quod divisioni repugnet. Corpus autem naturale dicitur quod consideratur secundum aliquam determinatam speciem et virtutem : et hoc non potest dividi in infinitum, quia quælibet species determinatam quantitatem requirit et in plus et in minus : sicut enim dicitur in II *De anima*, text. 61, omnium natura constantium positus est terminus et ratio magnitudinis et augmenti; et ideo est invenire minimam aquam et minimam carnem, ut dicitur in I *Physic.*, text. 36, quæ si dividatur, non erit ulterius aqua et caro. Constat autem quod corpus humanum naturale corpus est; unde in infinita dividi non potest, ut in infinitum generatio duret. Præterea, dato quod corpus naturale dividatur in infinitum, sicut mathematicum, hoc non posset esse secundum eamdem quantitatem, sed secundum eamdem proportionem. Si enim a quocumque corpore finito removeretur quantumcumque parva pars, illa aliquoties sumpta, mensurat totum, et etiam excedit; unde oportet, semper tali parte sumpta per divisionem, totum corpus tandem consumi. Si autem accipiatur aliquid a magnitudine, semper servata eadem proportione, verbi gratia ut primo a tota magnitudine abscindatur tertia pars, et deinde a residuo tertia pars non totius magnitudinis, sed illius residui, et sic deinceps, nunquam cessabit divisio in infinitum. Sed tunc oportet quod illud quod accipitur in secunda decisione, sit secundum quantitatem minus eo quod auferebatur in prima. Primum enim subtractum erat tertia pars totius, secundum autem tertia pars partis, et sic deinceps. Unde si hoc modo fiat decisio humidi radicalis ex quo semen secundum eos deciditur, oportet quod in semine ex quod generatur filius sit minus de humido radicali, quod erat de veritate naturæ, quam in semine ex quo generabatur

pater ; et ita semen filii non poterit producere generatum in tanta quantitate, sicut potuit semen patris : quia omnis virtus naturalis dividitur ad divisionem subjecti, ut in minori magnitudine sit minor virtus ; et ita sequeretur quod filius semper esset minoris quantitatis quam pater ; unde homines jam pervenissent ad minimam quantitatem, etiamsi primi homines fuissent gigantes ; sequeretur etiam quod filii semper debiliores parentibus essent ; quia quanto aliquid minus habet de eo quod ad veritatem naturæ suæ pertinet, debilius est. Similiter etiam non est possibile quod per mixtionem talem talis augmentatio fiat humanæ naturæ : quia quando aliquid parvum alicui maximo admiscetur non facit mixtionem, ut in I *De gener.*, text. 86, dicitur ; sed solvitur species parvi quod magno additur, sicut si gutta vini mille amphoris aquæ addatur. Unde jam in nobis nihil de veritate humanæ naturæ mansisset, sed totum evanuisset quod de veritate humanæ naturæ erat, per maximam extranei admixtionem.

Alia opinio est quæ semen non tantum ex humido radicali esse asserit quod ex parentibus decisum est, sed ex hoc simul cum humido nutrimentali, quod fuit superfluum alimenti in patre ; et hoc totum erit humidum radicale in filio et ad veritatem naturæ humanæ in ipso pertinens primo modo ; et sic aliquid de eo quod in nobis est de veritate humanæ naturæ fuit etiam de veritate naturæ in patre et in[1] patre patris, et sic usque ad Adam, per quem modum omnes nos in Adam secundum corpulentam materiam fuisse asserunt. Sed quamvis hæc opinio evadat quædam inconvenientium quæ ad primam consequuntur, non tamen omnia evadere potest. Primo quia rationes et signa Philosophi inducta evidenter ostendunt quod semen nullo modo est aliquid ex membris resolutum ; unde eisdem rationibus improbatur opinio ponens totum semen esse quid resolutum vel partem ejus. Secundo, quia per modum istum, ut ipsi ponunt, esset augmentatio veritatis humanæ naturæ per admixtionem : et sic sequerentur inconvenientia quæ ad duos modos supra positos sequuntur ; esset enim tunc minus de veritate humanæ naturæ in filio quam in patre : quod patet, si alicui vino admisceatur aqua, et admisceatur iterum parti divisæ ab illo vino commixto iterum aqua, ut perveniat ad eamdem quantitatem, et sic deinceps ; constat enim quod semper minus de vino remanebit in secundo quam in primo, et sic tandem vinum annullaretur. Unde patet quod etiam seque-

1. Parm. omittit : « in patre et in. »

retur ad hanc positionem quod generatio naturaliter deficeret, et quod in nobis jam quasi veritas naturæ humanæ et infectio peccati evanuisset.

Tertia opinio est Philosophi, I *De gener. animal.*, cap. XVIII et XIX, quod semen sit tantum de superfluo alimenti ; vult enim quod semen non est aliquid resolutum a toto, sed illud quod est habens naturam ut sit conveniens toti : quod sic potest contingere. Cum enim omne agens assimilet sibi patiens quantum potest, oportet quod cibus per virtutem animæ agentem in ipsum assimiletur in naturam corporis, quod ab anima est perfectum : et quanto amplius digeritur, tanto magis erit virtutem animæ participans. Quando igitur venit ad ultimam digestionem, antequam sit in membra conversum, quasi perfectam similitudinem totius consecutum est virtute, etsi non actu ; et ideo in eo est virtus per quam potest formari totum corpus. Quando ergo nutritiva pars ex alimento hoc modo assimilato assumpserit in nutrimentum membrorum, illud quo ad nutrimentum indigetur, vel ad augmentum ; residuum, quod dicitur ultimæ digestionis superfluum, administrat nutritiva virtuti generativæ, et ex hoc est substantia Socratis[1] ; ut sic semen et sit superfluum, inquantum residuum est ab opere nutritivæ, et sit tamen necessarium inquantum indiget eo virtus generativa ; unde dicit Philosophus, in XV *De animal.*, ubi supra, quod semen est superfluum quo indigetur. Ita hoc semen per virtutem generativam ministratum et præparatum habet naturam ut ex eo generetur totum cum admixtione ejus quod ex matre ministratur, quidquid sit illud. Et huic opinioni consentio, quæ rationabilior cæteris videtur.

Ad primum ergo dicendum, quod hunc esse in Adam secundum corpulentam substantiam potest intelligi dupliciter. Aut ita quod corpus istius fuerit in Adam sicut quædam corpulenta substantia, et hoc modo est impossibile, nec sic Augustinus intelligit ; aut ita quod corpulenta substantia hujus fuerit in Adam aliquo modo, et hoc verum est, quia materia propria ex qua corpus humanum fuit formatum, fuit in Adam virtute sicut in principio effectivo originaliter. Unde secundum hoc patet qualiter differat esse in Adam secundum corpulentam substantiam tantum et secundum rationem seminalem. Ad hoc enim quod corpus humanum constituatur oportet duo advenire : scilicet materiam ex qua formatur corpus, quæ dicitur corpulenta substantia, et virtus formans,

1. Parm. : « et hoc est substantia seminis. »

quæ dicitur ratio seminalis : et utraque originata est ab Adam ; et ideo illi qui ex coitu viri et mulieris generantur dicuntur fuisse in Adam originaliter secundum seminalem rationem et secundum corpulentam substantiam. Christus autem, cujus corpus virtus Spiritus sancti formavit de materia Virginis administrata, dicitur in Adam fuisse secundum corpulentam substantiam tantum.

Ad secundum dicendum, quod si dictum Damasceni intelligatur universaliter de omni generatione, non oportet quod generatum sit de substantia generantis materialiter, sed formaliter tantum, non quidem secundum unam formam in numero, sed secundum unam formam in specie. Si autem intelligatur specialiter de generatione viventium, sic generatum est ex substantia generantis, quia ex alicujus decisione, quod fuit conveniens in substantiam generantis transire : sanguis enim aliquo modo dicitur esse de substantia generantis, et multo amplius semen, quod est ad ulteriorem digestionem perductum.

Ad tertium dicendum, quod si per coitum emitteretur solum illud seminis quod residuum est ab opere nutritivæ et augmentativæ, nunquam sequeretur debilitatio ; sed ex immoderato coitu aliquando emittitur etiam id quod necessarium erat ad membrorum nutrimentum adeo quod propter immoderantiam coitus, ut in XV *De animalibus*, I *De gener. animal.*, cap. XIX, dicitur, loco seminis aliquis sanguinem emittit ; ideo oportet quod debilitas naturæ sequatur. Nec mirum, cum etiam ex superflua egestione, vel urina, debilitetur corpus sicut ex moderata alleviatur.

Ad quartum dicendum, quod assimilatio non est propter convenientiam in materia, sed propter motum virtutis activæ, quo movet in suam similitudinem : et quia aliquando corrumpitur motus patris in semine, nascitur filius similis avo et proavo, cujus motus manet, ut XVIII *De animalibus*, IV *De gen. animal.*, cap. III, Philosophus ostendit ; et non propter hoc quod materia corporis nati ex avo et proavo traducatur.

Et per hoc patet responsio ad quintum, quod similiter procedebat ex hoc quod cognationis causa esset magis ex parte materiæ quam ex virtute activa ; cujus contrarium Philosophus ostendit in V *Metaphys.*, text. 33, dicens : « Magis homo est de genere patris sui quam matris, cum a patre formam recipiat et a matre materiam. »

Ad sextum dicendum, quod in corpore hominis et in corpore embryonis sunt diversæ humiditates magis et minus

ad perfectam participationem speciei accedentes, sicut sanguis et humiditas in quam ulterius sanguis digestus convertitur, et ulterius caro et os.

Sciendum est ergo quod unumquodque resurget in quo magis fuit perfecte participans naturam speciei : et si in utroque fuit perfecte naturam speciei participans, resurget in eo in quo primo fuit. Secundum hoc ergo dicendum est quod quidquid fuit in illis carnibus quas pater pueri comedit quod jam ultima conversione assimilatum erat membris, resurget in eo cujus carnes comestæ sunt. Sed quod fuit in illis carnibus de humiditatibus et humoribus a perfecta assimilatione distantibus, resurget in puero qui ex illo semine generatur ; et in utroque illud quod deest, supplebitur ex virtute divina[1]. Hoc tamen ad tractatum de resurrectione magis pertinet.

## EXPOSITIO TEXTUS

« Hoc male senserunt quidam hæretici. » Pelagius ad hoc inducebatur propter hoc quod potestatem liberi arbitrii ampliabat nimis, ut nullum peccatum esse in homine posset, nisi ex ejus libero arbitrio proveniret ; et quod nulla gratia indigebat homo ad hoc ut a peccato immunis existeret.

« Originale peccatum dicitur fomes peccati. » Hic ponuntur octo nomina originalis peccati, quorum differentia sic accipi potest. Potest enim hoc peccatum nominari vel per comparationem ad modum quo causatur in nobis, vel per comparationem ad subjectum in quo est, vel per comparationem ad peccatum actuale in quod inclinat, et quia per originem vitiatam in nos pervenit ; ideo ex modo quo causatur[2] in nobis nominatum, dicitur « originale peccatum. » In peccato autem actuali duo considerantur : scilicet defectus seu deformitas peccati, et secundum hoc nominatur « fomes peccati », quasi fomentum præbens ad peccandum, sicut siccitate lignorum fovetur ignis ; et iterum delectatio, quæ consistit in conversione ad bonum commutabile, et sic dicitur « concupiscentia » quantum ad deordinationem actu existentem in partibus animæ, subtracto retinaculo justitiæ originalis ; vel in ordine ad actum concupiscentiæ, ad quem peccatum originale inclinat, et sic dicitur « concupiscibilitas. » Subjectum autem in quo originale peccatum consistit est homo qui ex duabus naturis constat, rationali et sensitiva. Potest ergo originale peccatum nominari vel per comparationem ad rationa-

1. Al. : « illud supplebitur quod deest ex virtute divina. »
2. Al. : « creatur. »

lem, vel per comparationem ad sensitivam. Si primo modo, sic ex parte ejus quod est formale in originali peccato, scilicet debitæ justitiæ carentia, dicitur « languor naturæ ; » ex parte vero ejus quod est materiale, scilicet inordinatio inferiorum virium, dicitur « tyrannus », inquantum per inordinationem inferiorum virium injuste, et quodammodo tyrannice, ratio in servitutem peccati trahitur. Ex parte autem sensitivæ, quæ est potentia organis affixa, dicitur « lex carnis » ex eo quod per traductionem carnis traducitur ; et dicitur « lex membrorum », inquantum in membris completis[1] dominatur, et quodammodo secundum conditionem eorum inclinat in actum, ut scilicet in delectabile membris homo inclinetur quod est eis conveniens.

« In eo materialiter erant » non ita quod illud quod fuit materia corporis Adæ sit postmodum materia omnium hominum ; sed quia materia omnium hominum originaliter ab Adam traducta est sicut a principio effectivo primo in humana natura ; materia enim humani corporis est menstruum, vel etiam semen simul, ut quibusdam placet. Quod autem semen et menstruum causetur in nobis, hoc non est nisi per virtutem naturalem, quæ in nos ex parentibus devenit ; et ita tota materia corporis humani originem habet ab Adam, non quasi ab eo decisa, sed quasi a virtute quæ ab ipso descendit præparata.

« Quod etiam ratione ostendi potest. » Ista ratio non valet, quia procedit a majori ad minus[2] affirmando ; magis enim videtur quod in resurrectione, quæ tota miraculosa erit, aliquid divina virtute fiat vel per multiplicationem, vel etiam alio quocumque modo, quam in naturali augmento quod actione naturæ completur.

« Non inficiamur tamen quin cibi et humores in carnem et sanguinem transeant. » Istud videtur inconveniens, quod Magister hic ponit : quia vel caro ista, ex cibis[3] generata, distincta erat ab illa quæ a parentibus descendit, et sic non tota quantitas humani corporis salvaretur in carne quæ ex parentibus descendit ; vel commixta illi, et sic oportebat quod ex eis unum quid generaretur quod neutrum illorum esset, sed medium inter ea ; et sic totum æqualiter ad veritatem naturæ pertineret, nisi forte poneretur esse mixtio secundum minima salvata[4], ut quidam posuerunt, quod etiam in primum modum rediret.

---

1. Parm. : « corruptis. »
2. Al. deest « ad minus ».
3. Al. : « vel caro et sanguis ex cibis. »
4. Id est « minima parte quæ non transeat in aliud », ut notat Nicolaï.

# DISTINCTIO XXXI

*Quomodo peccatum originale a patribus transeat ad filios : an secundum animam, an secundum carnem*

Nunc superest investigare qualiter illud peccatum a parentibus traducatur in filios, scilicet an secundum solam animam, an secundum carnem, sive secundum utrumque. Putaverunt quidam secundum animam trahi originale peccatum, non solum secundum carnem : quia non solum carnem, sed et animam ex traduce esse arbitrati sunt. Sicut enim in generatione prolis de carne paterna substantialiter trahitur caro, ita et de gignentis anima animam geniti essentialiter deduci ab his æstimabatur. Ideoque sicut de corrupta carne caro corrupta seminatur, ita etiam de anima peccatrice anima peccatrix corruptione originali infecta ab illis trahi dicitur.

*Prædictam opinionem damnat, et quod per carnem traducatur peccatum dicit, et quomodo ostendit*

Hoc autem fides catholica respuit, et tanquam veritati adversum damnat, quæ non animas, sed carnem solam, sicut superius diximus, ex traduce esse admittit. Non igitur secundum animam, sed secundum carnem solam peccatum originale trahitur a parentibus. Est enim peccatum originale, ut supra diximus, concupiscentia, non quidem actus, sed vitium. Unde Augustinus, ad Valerium, *De nupt. et concup.*, lib. I, cap. xxv, etc., col. 429, t. X : « Ipsa concupiscentia est lex membrorum, vel carnis, quæ est morbidus quidam affectus, vel languor, qui commovet illicitum desiderium, id est carnalem concupiscentiam, quæ lex peccati dicitur : quæ dicitur manere in carne, non quia in anima non sit, sed quia per corruptionem carnis in anima fit. »

*Causam corruptionis carnis ostendit, ex qua in anima peccatum sit*

Caro enim per peccatum corrupta fuit in Adam, adeo ut cum ante peccatum vir et mulier sine incentivo libidinis et concupiscentiæ fervore possent convenire, essetque torus immaculatus, jam post peccatum non valeat fieri carnalis copula absque libidinosa concupiscentia, quæ semper vitium est, et etiam culpa, nisi excusetur per bona conjugii. In concupiscentia igitur et libidine concipitur caro formanda in

corpus prolis. Unde caro ipsa quæ concipitur, in vitiosa concupiscentia ponitur et corrumpitur ; ex cujus contactu anima, cum infunditur, maculam trahit, qua polluitur et fit rea, id est vitium concupiscentiæ, quod est originale peccatum.

### *Quod propter corruptionem carnis, quæ est causa peccati, dicitur peccatum esse in carne*

Ideoque ipsum peccatum dicitur manere in carne. Caro igitur quæ in concupiscentia libidinis seminatur, nec culpam habet, nec actum culpæ, sed causam. In eo igitur quod seminatur, corruptio est ; in eo autem quod nascitur, concupiscentiæ vitium est. Unde Ambrosiaster[1], *In Rom.*, cap. VII, v. 18, col. 118, t. IV *Op.* Ambr., sic ait : « Quomodo habitat peccatum in carne, cum non sit substantia, sed privatio boni ? Ecce primi hominis corpus corruptum est per peccatum ; ipsaque corruptio per conditionem offensionis manet in corpore, robur tenens divinæ sententiæ datæ in Adam, cujus consortio anima maculatur peccato. Per id ergo quod facti causa manet inhabitare dicitur peccatum in carne. Hæc est lex carnis. » Idem, in v. 22 : « Non habitat peccatum in anima, sed in carne : quia peccati causa ex carne est, non ex anima ; quia caro est ex origine carnis peccati, et per traducem omnis caro fit peccati ; anima vero non traducitur, et ideo in se causam peccati non habet. » Augustinus quoque ex carne peccatum animam trahere in sermone quodam[2] *De verbis Apostoli* ostendit, dicens : « Vitium concupiscentiæ est quod anima ex carne contraxit. Natura quippe humana non opere Dei cum vitio primitus est instituta, sed ex voluntatis arbitrio priorum hominum venienti vitio est sauciata, ita ut non sit in carne bonum, sed vitium quo inficitur anima. »

### *De causa originalis peccati quæ est in carne, utrum sit culpa, an pœna*

Hic quæri solet utrum causa peccati originalis, quæ dicta est esse in carne, culpa sit, vel pœna, sive aliquid aliud. Culpa esse non potest, quia culpa non est in re irrationali. Si enim culpa esset in carne ante infusionem animæ, actualis esset vel originalis. Sed actualis ibi non est[3]. Nec originalis culpa

1. Cod. : « Ambrosius. »
2. In sermonibus hoc titulo notatis non occurrit, etsi aliquid huc pertinens ex v, vi et xii colligi potest. Velut ex lib. IV *Contra Julian.*, cap. viii, et plenius cap. ix, prius indicabatur ad marginem ; sed nec ibi expresse sub his verbis, quamvis æquivalente forte sensu habeatur; quibus adjungi potest quod cap. iii lib. *De natura et gratia*, quoad naturam sine vitio primo institutam expresse dicit. — Nicolaï.
3. Addit Nicolaï : « quia nondum aliquid agit qui nondum vivit. »

est, quia ipsa causa est originalis peccati. Si autem pœna est, quæ est illa ? Passibilitas, vel mortalitas, vel alia corruptio ? Hos enim defectus carni inesse constat.

*Hic aperitur quod sit fœditas tracta ex libidine coeuntium, quæ vitium vel corruptio dici potest*

Ad quod dici potest quod multiplex defectus carnis, et præcipue pollutio quædam, quam ex fervore coitus parentum et concupiscentia libidinosa contrahit caro dum concipitur causa est originalis peccati : quæ recte vitium sive corruptio carnis appellari potest ; quæ fœditas major esse videtur in carne concupiscentialiter traducta quam in ea unde traducitur. Et quod vitium vel corruptio sit in carne ante conjunctionem animæ, effectu probatur cum anima infunditur, quæ ex corruptione carnis maculatur. Sicut in vase dignoscitur vitium esse, cum vinum infusum acescit.

*Inductu similium ostendit non absurde dici filios trahere peccatum a parentibus etiam mundis*

Ne autem miremur et intellectu turbemur, audientes peccatum originale filios traducere a parentibus, jam per baptismum ab illo peccato mundatis, diversarum similitudinum inductione id posse fieri insinuat Augustinus in libro III *De baptismo parvulorum*, cap. VIII, col. 195, t. X, ita inquiens : « Quomodo præputium per circumcisionem aufertur, manet tamen in eo quem genuerunt circumcisi, quomodo etiam palea quæ opere humano tanta diligentia separatur, manet tamen in fructu, qui de purgato nascitur tritico, ita peccatum quod in parentibus per baptismum mundatur, manet in eis quos genuerunt. Ex hoc enim gignunt quod adhuc vetustum trahunt, non ex hoc quod lex in novitate promovit eos inter filios Dei. Non enim generant parentes filios secundum illam generationem qua denuo sunt nati, sed potius secundum illam qua carnaliter et ipsi primum sunt generati. »

*Quare dicitur originale, hic dicitur cum epilogo*

Jam ostensum est quid sit originale peccatum, et qualiter a parentibus in filios, et per carnem in animam transeat : ex quibus etiam innotescit quare dicitur originale peccatum ; ideo scilicet quia ex vitiosa lege originis nostræ, in qua concipimur, scilicet carnis libidinosa concupiscentia, traducitur, ut supra dictum est. Non enim quia ex carne traducta ab Adam concepti sumus, idem peccatum traximus ; quia et Christi corpus ex eadem carne formatum est quæ ab Adam descendit, sed ejus conceptus est celebratus non lege peccati, id est concupiscentia carnis , unde caro ejus peccatrix non

fuit, immo operatione Spiritus sancti. Noster vero conceptus non fit sine libidine, et ideo non est sine peccato. Quod evidenter Fulgentius ostendit in lib. *De fide ad Petrum*, cap. II, § 16, col. 679, sic dicens : « Quia dum sibi invicem vir mulierque miscentur, sine libidine non est parentum concubitus, ob hoc filiorum ex eorum carne nascentium non potest sine peccato esse conceptus ; ubi peccatum in parvulos non transmittit propagatio, sed libido ; nec fecunditas naturæ humanæ facit homines cum peccato nasci, sed fœditas libidinis, quam homines habent ex illius primi[1] justissima condemnatione peccati. Ideo beatus David, propter originale peccatum, quo naturaliter obstricti sunt filii iræ, dicit, psal. L, 7 : *In iniquitatibus conceptus sum, et in peccatis concepit me mater mea.* » Ex hoc itaque apparet ex lege conceptionis traduci originale peccatum : quia nisi conceptio[2] sic fieret in carne, anima ex carnis conjunctione concupiscentiæ vitium non traheret.

### *Objectio quorumdam intendentium probare peccatum non traduci ex lege coitus*

Sed ad hoc opponitur hoc modo. In ipso conceptu ubi dicitur transmitti peccatum, propagatur caro, nec tamen tunc infunditur anima secundum physicos, sed jam effigiato corpore ; quod etiam Moyses, in Exodo, aperte significat ubi, cap. XXI, 22, ita de percussura mulieris prægnantis[3] : *Si quis*, inquit, *percusserit mulierem prægnantem, et abortum fecerit, si adhuc informe fuerit puerperium, multabitur pecunia ; si autem formatum fuerit, reddat animam pro anima.* Formatum vero intelligitur propria anima animatum, et informe quod nondum habet animam. In ipso ergo conceptu cum caro propagatur, nondum infunditur anima. Quomodo ergo ibi peccatum transmittitur, cum peccatum non possit esse ubi anima non est ? Ad quod dici potest, quia in illo conceptu dicitur peccatum transmitti, non quia peccatum originale sit, sed quia caro ibi contrahit id ex quo peccatum fit in anima, cum infunditur : et utrumque vocatur conceptus, scilicet cum et caro propagatur, formamque corporis humani recipit, et cum anima infunditur, quod aliquando etiam dicitur nativitas ; unde dicitur[4] Matth., I, 20 : *Quod natum est in ea.* Proprie autem nativitas dicitur in lucem editio.

1. Al. deest « primi. »
2. Al. : « corruptio. »
3. Vulgata : *Si rixati fuerint viri, et percusserit quis mulierem prægnantem, et abortum quidem fecerit, sed ipsa vixerit, subjacebit damno, quantum maritus mulieris expetierit et arbitri judicaverint. Sin autem mors ejus fuerit subsecuta, reddet animam pro anima.*
4. Al. deest « dicitur ».

## DIVISIO TEXTUS

Ostenso quod peccatum originale est et quid sit, hic prosequitur quasdam conditiones ipsius ; et dividitur in partes tres : in prima determinat de peccato originali quantum ad ejus principium, ostendens quomodo traducatur ; in secunda determinat de eo quantum ad ejus terminum, ostendens quomodo per baptismum remittatur, XXXIII dist. : « Quoniam supra dictum est originale peccatum esse vitium concupiscentiæ..., superest investigare quomodo in baptismo dimittatur ; » in tertia determinat de eo quantum ad ejus numerum, inquirens an sit unum vel plura, dist. XXXIII, ibi : « Prædictis adjiciendum videtur an peccata præcedentium patrum ad parvulos transeant. » Prima dividitur in duas : in prima ostendit modum quo[1] peccatum originale traducitur ; in secunda movet contra hoc quamdam dubitationem, ibi ; « Sed ad hoc opponitur hoc modo. » Prima dividitur in duas : in prima determinat modum quo peccatum originale in nos pervenit ; in secunda ex ipso modo concludit rationem nominis, ibi : « Jam ostensum est quid sit originale peccatum. » Prima dividitur in tres : in prima movet quæstionem, utrum scilicet peccatum originale per traductionem carnis in nos deveniat ; in secunda excludit sententiam illorum qui per traductionem animæ peccatum originale in nos devenire dicebant, ibi : « Putavere quidam secundum animam trahi peccatum originale ; » in tertia ostendit qualiter secundum traductionem carnis originale peccatum traducatur, ibi : « Est enim peccatum originale, ut supra diximus, concupiscentia, non quidem actus, sed vitium. » Et dividitur in partes tres : in prima ostendit quod propter fœditatem quæ est in carne, cum traductione carnis simul culpa vel pœna traducitur ; in secunda inquirit de illa fœditate quid sit, utrum scilicet culpa vel pœna, ibi : « Hic quæri solet utrum causa peccati originalis ... culpa sit, vel pœna, sive aliquid aliud ; » in tertia ostendit quomodo illi qui ab hac fœditate purgati sunt peccatum originale transmittere possunt, ibi : « Ne autem miremur, et intellectu turbemur ... diversarum similitudinum inductione id posse fieri insinuat Augustinus. »

## QUÆSTIO PRIMA

Hic quæruntur duo : primo de traductione originalis peccati ; secundo de subjecto ejus.

Circa primum quæruntur duo : 1° utrum per traductionem carnis originale peccatum traducatur ; 2° utrum in omnes homines necessarium sit originale peccatum transire.

1. Al. : « quomodo. »

## *ARTICULUS PRIMUS*

### *Utrum originale peccatum possit transire in posteros per originem carnis*[1]

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod per originem carnis peccatum originale a primo parente in posteros transire non possit. Actio enim personæ non extendit se ad naturam : quia persona inferior[2] minus est potens quam natura in qua subsistit. Sed origo carnis debetur ipsi naturæ, cum generatio sit ordinata ad conservationem speciei[3]. Ergo peccatum primi parentis per originem carnis in posteros transire non potuit : quia hoc esse non potuit nisi per actionem personæ natura inficeretur.

2. Præterea, contrariorum oportet esse idem subjectum. Sed infectio culpæ perfectioni virtutis opponitur. Cum ergo semen subjectum virtutis esse non possit, nec infectioni culpæ subjici poterit. Caro autem non traducitur nisi mediante semine. Ergo per modum istum mediante semine non poterit per traductionem carnis originale peccatum traduci.

3. Si dicatur, quod per libidinem coitus semen inficitur, et illa infectio est causa culpæ originalis ; contra. Libido, secundum Augustinum[4], dicitur improba voluntas. Sed improba voluntas peccatum est. Ergo si ratione libidinis culpa originalis causatur in nato, tunc natus traheret peccatum originale a proximo parente, et non a primis parentibus ; et hoc est contra id quod infra Magister determinat.

4. Præterea, illa infectio seminis defectus quidam est. Omnis autem defectus in nobis videtur vel culpa vel pœna esse. Aut igitur est culpa aut pœna. Culpa non potest esse, quia semen subjectum culpæ esse non potest ; nec etiam pœna, quia pœna culpam præcederet, et culpa ex pœna causaretur, quod est inconveniens. Ergo nullo modo potest ex infectione seminis peccatum originale in generato causari.

5. Præterea, etiam post baptismum, quamvis originalis culpa deleatur, remanet tamen concupiscentia in corpore per modum pœnæ. Si ergo infectio concupiscentiæ in semine

1. I II *Summæ theol.*, q. LXXXI, art. 2.
2. Parm. addit : « et. »
3. Parm. addit : « et non individui. »
4. In lib. I *De libero arbitrio*, cap. IV, col. 1225, t. 1 : « Libidine, id est improbanda cupiditate, » etc. Et : « Culpabilis cupiditas quæ libido nominatur. » Et lib. III, cap. XVIII, § 48, col. 1295 : « Cupiditas porro improba voluntas est. »

animam inficere posset culpa originali, etiam postquam homo a peccato originali mundatus esset, per concupiscentiam in corpore remanentem anima similiter inficeretur, et ita peccatum originale de necessitate rediret ; quod est inconveniens : quia oporteret etiam de necessitate et pœnam ejus redire, quæ est carentia visionis divinæ. Ergo non est possibile quod infectio seminis infectionem culpæ in anima causet.

Sed contra est quod Apostolus dicit ad Rom., v, 12 : *Per unum hominem peccatum in mundum intravit.* Sed non potuit ex uno homine humanum genus infici, nisi eo modo quo totum genus humanum ex uno homine processit. Hoc autem fuit per originem carnis. Ergo hoc modo peccatum originale a primis parentibus in nos transit.

Præterea, sicut se habet personale peccatum ad actum personæ, ita se habet peccatum naturæ ad actum naturæ. Sed peccatum personale, id est actuale, ex actu personæ causatur. Ergo et peccatum naturæ, scilicet originale, ex actu naturæ in nobis efficitur. Sed actus naturæ est actus generationis, per quem ipsa natura speciei salvatur. Ergo per actum generationis peccatum originale in nos transit.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod in progressu originalis talis ordo servatur quod persona naturam infecit per actum peccati, et naturæ infectio in personam secundario transivit, quæ a persona peccante propagatur : quod qualiter sit, videndum est. Sicut enim prius dictum est, hoc Deus humanæ naturæ in sui principio supra conditionem suorum principiorum contulerat, ut esset in ratione rectitudo quædam originalis justitiæ quam sine aliqua resistentia inferioribus viribus imprimere posset ; et quia hoc gratis collatum fuerat, ideo juste per ingratitudinem inobedientiæ subtractum est ; unde factum est ut, primo homine peccante, natura humana, quæ in ipso erat, sibi ipsi relinqueretur, ut consisteret secundum conditionem suorum principiorum ; et per modum istum ex actu personæ peccantis in ipsam naturam defectus transivit. Et quia natura deficiens ab eo quod gratis impensum erat non potest causare hoc quod supra naturam collatum erat, cum nihil agat ultra suam speciem, ideo sequitur quod ille qui generatur ab habente naturam hoc modo deficientem. naturam in simili defectu suscipiat : quia actus personæ secundum conditionem suæ naturæ procedit, et ultra non se extendit. Inde est quod defectus in ipsam personam generatam redundat. Sed ratio culpæ inde venit, quia illud quod collatum fuit gratis Adæ, scilicet originalis justitia, non fuit sibi collatum personaliter, sed inquantum talem naturam

habebat, ut omnes scilicet in quibus talis ab eo accepta natura inveniretur, tali dono potirentur; et ideo cum propagatione carnis etiam illa originalis justitia propagata fuisset. In potestate ergo naturæ erat ut talis justitia semper in ea conservaretur : sed per voluntatem personæ existentis in natura factum est ut hoc perderetur; et ideo hic defectus comparatus ad naturam. rationem culpæ habet in omnibus in quibus invenitur communis natura[1] accepta a persona peccante : et quia per originem carnis defectus iste naturali generatione traducitur simul cum natura, ideo etiam et culpa originalis per originem carnis traduci dicitur; et quia per voluntatem personæ ratio culpæ ad naturam transit, ideo dicitur persona naturam infecisse. Quia vero in personis aliis est originale peccatum a prima persona generantis, non est ratio culpæ ex ipsis, cum non propria voluntate peccatum tale incurrant, sed inquantum talem naturam cum ratione culpæ recipiunt. Inde est quod secundo natura personam inficere dicitur : unde etiam est quod ista infectio ex inordinata voluntate primi parentis, in ipso quidem primo parente fuit dupliciter : scilicet per modum peccati actualis, inquantum eam per propriam voluntatem contraxit, et etiam ulterius per modum peccati naturalis, inquantum natura in eo infecta est; in sequentibus autem non est nisi peccatum naturale.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis natura absolute considerata immobilis sit, tamen secundum esse suum considerata, oportet quod ad variationem personæ varietur per accidens : constat enim quod deficiente hoc homine, deficit humana natura quæ in ipso est; et ita etiam peccatum personale Adæ in naturam humanam transivit, secundum quod in ipso esse habebat; ipso enim peccante privatus est his quæ sibi ratione naturæ suæ gratis concessa erant : et eo privato, etiam natura privata fuit ut in ipso erat, et per consequens in aliis qui ab ipso naturam accepturi erant.

Ad secundum dicendum, quod semen non est actu subjectum culpæ, sed virtute tantum; hoc modo enim se habet semen ad peccatum originale sicut ad naturam humanam; unde sicut in semine non est natura humana nisi in virtute, ita etiam nec originalis culpa : quia per virtutem quæ est in semine, generatio ad naturam humanam terminatur infectam originali peccato.

Ad tertium dicendum, quod libido tribus modis dicitur.

1. Al. : « causa ; » forte etiam « ea natura ».

Uno modo secundum quod consistit in actu voluntatis illicite et inordinate aliquid desiderantis, et hoc modo libido est actuale peccatum. Alio modo dicitur libido quæ consistit magis in delectatione sensualitatis, et præcipue in actu generativæ, ubi superexcedit delectatio ; et sic est quiddam ex peccato derelictum, non quia sine peccato non esset delectatio, sed quia inordinata non esset, quod nomen libidinis importat. Tertio modo potest sumi libido quasi habitualiter pro illa inordinatione virium nimia, ex qua est in nobis pronitas ad inordinate concupiscendum. A prima igitur libidine mens cujuslibet justi generantis liberatur, cum contingat actum matrimonialem sine omni culpa et mortali et veniali exerceri ; unde constat quod non intelligitur illa libido transmittere originale peccatum in prolem ; nec iterum illa quæ est inordinata delectatio sensualitatis : etsi enim per miraculum a tali inordinatione delectationis coitus aliquorum purgaretur, nihilominus eorum nati peccatum originale contraherent. Unde patet quod libido tertio modo dicta intelligitur esse peccati originalis causa : omne enim generans generat sibi simile in natura ; unde cum hæc sit conditio naturæ humanæ justitia originali destitutæ, ut talis inordinatio virium animæ in ea existat, constat quod etiam talis conditio in prole remanebit. Et si fervor coitus inveniatur dici causa originalis peccati, hoc non propter se dicitur, sed inquantum est signum ejus quod est vere causa[1] : quia ex inordinatione virium inordinata delectatio in coitu procedit, quasi signum, et effectus causam suam indicans.

Ad quartum dicendum, quod illa infectio quæ est in semine, sicut non habet rationem culpæ, proprie loquendo, ante infusionem animæ, ita nec pœnæ : oportet enim esse idem subjectum culpæ et pœnæ ; et ideo sicut in rebus irrationalibus non proprie est pœna, quæ de se ordinem ad culpam habet, ita etiam nec in semine pœna potest esse ; sed est defectus quidam, inquantum similitudo naturæ generantis in semine virtualiter manet, per modum etiam quo lepra in semine leprosi non est ægritudo. Si tamen pœna esset, posset esse causa culpæ, non inquantum hujusmodi, sed secundum quod ex culpa causatur ; virtus enim causæ manet in effectu ; unde quia per peccatum primi hominis ista infectio consecuta est in tota natura humana, ideo ubi invenitur subjectum susceptivum culpæ, habet rationem culpæ in actu, sicut in puero jam nato ; ubi vero hoc non invenitur, manet in tali

1. Parm. : « sui causa. »

infectione virtus culpæ, ut sic causa culpæ esse possit.

Ad quintum dicendum, quod cum peccatum originale, per se loquendo, sit naturæ vitium, non potest causari per id quod est personæ per se, sed solum per id quod naturæ debetur. Conservatio autem conjunctionis corporis ad animam, pertinet specialiter ad esse hujusmodi personæ in natura humana subsistentis ; et ideo talis conjunctio infectionem originalis peccati non facit in anima, nisi adjungatur aliquid quod per se ad naturam pertineat ; et hoc est actus generationis : qui per se naturæ conservandæ debetur, et ideo ex concupiscentia quæ remanet post baptismum non inficitur iterato anima illius qui baptizatus est, sed per generationem in filium suum traducitur, ut in originali nascatur.

## ARTICULUS II

### *Utrum sit necesse omnes homines nasci in peccato originali*[1]

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit necesse omnes homines in peccato originali nasci. Baptismus enim reddit regeneratis per ipsum, hoc quod per Adam perditum fuit, quia donum Christi excedit delictum Adæ, ut dicitur Rom., v. Sed si Adam non peccasset, homines in peccato originali filios non generassent. Ergo et homines baptizati in filios peccatum originale non transmittunt.

2. Præterea, mors est pœna originali peccato debita. Ergo ubi non erit mors, ibi non erit originale. Sed Hieronymus, in *Ep.* LIX, quæst. III, col. 587, t. I, ponit quosdam in fine mundi non morituros. Ergo videtur quod illi in originali non nascantur.

3. Præterea, sicut Deus ex costa viri mulierem formavit, ita etiam potens est nunc ex digito hominis, vel alio membro, corpus humanum formare. Constat autem quod ille qui sic formatus esset, non descenderet ex Adam secundum rationem seminalem. Cum igitur hæc fuerit causa, ut Fulgentius[2], *De fide ad Petr.*, ubi supra, dicit quare Christus originale non contraxit, quia non fuit in Adam peccante secundum seminalem rationem, videtur quod iste originale non habebit ; et ita non est necessarium in omnes originale transire.

4. Præterea, cum[3] muliere peccante quæ ante virum pec-

1. I II *Summæ theolog.*, q. LXXXI, art. 3.
2. Cod. : « Augustinus. »
3. Parm. : « si. »

cavit, vir liberi arbitrii[1] remansisset, poterat etiam non peccare. Sed si Adam non peccasset, etiam muliere peccante, non fuissent ex eis homines in originali geniti. Ergo cum hoc fuerit possibile, non est necessarium ut peccatum parentis primæ, scilicet Evæ, in omnes posteros ejus transeat.

5. Præterea, ut Fulgentius[2] dicit in *Littera*, concupiscentia libidinis quæ est in actu coitus originale peccatum causat. Sed qualitercumque sumatur concupiscentia, potens est Deus ab ea hominem liberare per miraculum. Ergo contingit aliquem sine peccato originali nasci.

Sed contra est quod Apostolus Rom., XII, 12, dicit : *Peccatum in omnes homines transit**.

Præterea, ille qui non est peccato obnoxius, redemptione non indiget; Si ergo esset aliquis qui non in peccato originali nasceretur, præter Christum, inveniretur aliquis qui redemptione facta per Christum non indigeret ; et sic Christus non esset caput omnium hominum, quod non est conveniens secundum fidem. Ergo nec ponere quod aliquis sine peccato originali nasci possit.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod necessarium est omnes qui ex Adam generantur per viam coitus, peccatum originale trahere. Cujus ratio ex dictis accipi potest. Ad esse enim originalis duo concurrunt, scilicet defectus quidam, principia naturæ humanæ consequens ; et iterum quod fuerit in potestate naturæ ut isto defectu careret vel non, sine quo ratio culpæ in hoc defectu non esset. Utrumque autem necessarium est inveniri in illis qui ex Adam per modum dictum generantur. Si enim defectus ille non traduceretur, non posset contingere nisi per hoc quod natura generantis perfecte redintegrata[3] esset ; non enim potest contingere ut virtute naturæ deficientis aliquid in natura non deficiens generetur. Natura vero humana in statu hujus viæ non reintegratur quantum ad id quod naturæ est, etsi per gratiam reintegratur quantum ad hoc quod ad personam pertinet ; sed in futuro perfecte reintegrabitur in beatis. Unde oportet quod secundum totum decursum hujus vitæ, defectus iste ex parentibus in filios propagetur. Similiter etiam et ratio voluntarii, quæ culpam causabat in natura, in omnes homines qui ab Adam naturam accipiunt, transit. Erat enim,

* *Propterea sicut per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit, et per peccatum mors, et ita in omnes homines mors pertransit.*

1. Nicolaï : « vir in libero arbitrio. »
2. Cod. : « Augustinus. »
3. Sic cod. ; Parm. : « perfecte reintegrata esset. »

ut supra dictum est, tali conditione sibi justitia originalis concessa, ut omnes qui ab eo naturam humanam acciperent, simul cum natura et justitiam consequerentur ; unde quod illi qui ab ipso nati sunt, tali justitia careant, ex voluntate ipsius Adæ consecutum est ; unde ratio voluntarii in omnes qui ab eo naturam humanam accipiunt, simul cum defectu transit ; et quia generatum recipit naturam a generante, et patiens ab agente ; ideo omnes qui secundum seminalem rationem, quæ est virtus activa, ab Adam descendunt, oportet quod in culpa originali nascantur.

Ad primum ergo dicendum, quod redemptio Christi totum nobis reddit quod in Adam perdidimus ; non tamen simul, sed unumquodque tempore suo : non enim per Christum in primum statum innocentiæ perducimur, ut simus immortales in hac vita, sicut et Adam fuit, sed hoc per Christum in patria consequi speramus ; et ideo per baptismum et alia sacramenta quæ ex passione Christi virtutem sortiuntur, expurgatur homo quantum ad id quod personæ est, et etiam quantum ad naturam in his quæ personæ sunt comparata, ut ipse homo in actibus personalibus peccato non serviat ; sed non quantum ad naturam in his quæ per se naturæ debentur ; et ideo oportet ut per actum etiam naturæ infectio originalis in prolem transeat, quamvis etiam pater sit a culpa originali immunis, secundum quod ad personam suam spectat. Sicut enim peccatum originale quilibet trahit particulari generatione sua, et non per generationem patris sui, ita etiam oportet quod et mundationem suam consequatur per specialem regenerationem suam, et non per hoc quod pater suus regeneratus est.

Ad secundum dicendum, quod hoc non conceditur ab omnibus, quod aliqui in fine mundi inveniantur qui non moriantur ; immo Augustinus, lib. XX *De civitate Dei*, cap. xx, col. 687, t. VII, et Ambrosius[1] contrarium dicunt, et dictum Hieronymi Magister exponit in XLIII dist. IV libri hoc modo, quod dicantur illi qui invenientur vivi, non mori, ex eo quod statim resurgent, et mors eorum brevissimo tempore erit. Si tamen detur quod non morientur, non sequitur quod sine culpa originali nascantur. Hoc enim ex speciali dispensatione Dei agetur ut hanc pœnam remittat ex sua liberalitate, quia voluntas et potestas ejus non est subdita ordini culpæ ad pœnam, sicut nec ordini naturalis causæ ad effectum ; potest

1. Imo Ambrosiaster in dictum illud I ad Thess., cap. IV : *Rapiemur obviam Christo in aera*, col. 475, t. 4 *Op.* Ambros.

enim facere, et facit quandoque Deus ut ignis non comburat, ut in tribus pueris patet, Daniel., III ; unde non est inconveniens, si faciat ut nati in originali non moriantur : et præcipue cum mori in actu non sit directe pœna originali respondens, sed necessitas moriendi. Illi autem homines necessitatem moriendi in natura sua habebunt, sed hac positione facta, ab hac necessitate naturæ per specialem gratiam liberabuntur, sicut necesse est secundum causas inferiores ignem comburere, a qua tamen necessitate pueri in camino per gratiam liberati sunt.

Ad tertium dicendum, quod si aliquis divina virtute ex digito formaretur, originale non haberet ; haberet nihilominus omnes defectus quos habent qui in originali nascuntur, tamen sine ratione culpæ : quod sic patet. Poterat Deus a principio quando hominem condidit, etiam alium hominem ex limo terræ formare, quem in conditione naturæ suæ relinqueret, ut scilicet mortalis et passibilis esset, et pugnam concupiscentiæ ad rationem sentiens ; in quo nihil humanæ naturæ derogaretur, quia hoc ex principiis naturæ consequitur. Non tamen iste defectus in eo rationem culpæ et pœnæ habuisset, quia non per voluntatem iste defectus causatus esset. Similiter dico quod in isto qui ex digito generatur, tales defectus essent, si principiis suæ naturæ relinqueretur, nisi Dominus gratis hoc sibi vellet conferre quod primo homini contulit, nec isti defectus ex voluntate primi hominis procederent, quia defectus non causantur ex voluntate primi parentis nisi in eis qui ab eo naturam accipiunt. Non autem aliquis accipit naturam a materia, sed ab agente ; unde cum iste sit ab Adam solum materialiter, non autem sicut a principio activo ab eo descendat, constat quod naturam humanam ab eo non accipit, nec culpam originalem per eum incurrit, nec prædictos defectus ; et ideo rationem culpæ vel pœnæ non habebunt, cum non comparentur ad voluntatem sicut ad causam.

Ad quartum dicendum, quod si mulier peccasset, viro non peccante, forte illa in peccato suo mortua fuisset, et Deus viro aliam uxorem providisset. Si tamen ex ea filios genuisset, dicitur quod illi filii passibilitatem et defectus corporales contraxissent, non autem originalem culpam, et defectus qui sunt ex parte animæ. Cujus ratio in evidenti est : quia, secundum Philosophum, in IV *De animal.*, cap. II[1], corpus non est nisi ex femina ; anima autem est ex mari, non ita

1, Sive lib. II *De gener. anim.*, c. IV ; al. : lib. XVI vel XV *De animal.*

quod anima rationalis traducatur, sed quia in semine est virtus formativa, per quam in aliis animalibus inducitur virtus[1] sensibilis, in homine vero organizatur corpus et præparatur ad receptionem animæ rationalis. Si autem e converso Adam peccasset, muliere non peccante, filii ex utroque concepti utrumque haberent, et defectus animæ et corporis : quia ex defectu animæ etiam defectus corporis causantur ; deficiente enim priore, necesse est et posterius deficere, sed non convertitur.

Ad quintum dicendum, quod hoc non posset esse ut concupiscentia habitualis, quæ in deordinatione virium animæ consistit, tolleretur ex toto, nisi natura penitus reintegraretur : et hoc quidem nulli dubium est quin Deus facere posset (*a*) ; et si hoc fieret, proculdubio geniti sine originali nascerentur.

## QUÆSTIO II

Deinde quæritur de subjecto originalis peccati ; et circa hoc quæruntur duo : 1° utrum originale sit in essentia animæ sicut in subjecto, vel in aliqua potentia ejus ; 2° utrum generativa præ aliis viribus infecta sit.

### *ARTICULUS PRIMUS*

*Utrum peccatum originale sit subjective in aliqua potentia*[2]

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod originale sit in aliqua potentia sicut in subjecto. Illud enim quod est a corpore absolutum et immateriale non unitur corpori, nisi mediante aliquo materiali. Sed anima rationalis absoluta est a materia, et immaterialis, ut in III *De anima*, text. 19 et 20, Philosophus probat. Ergo oportet quod uniatur corpori mediantibus potentiis sensitivæ et nutritivæ partis, quæ sunt materiales et organis affixæ. Sed peccatum originale transit in animam ex hoc quod corpori conjuncta est. Ergo per prius invenitur in potentiis sensitivæ et nutritivæ partis.

2. Præterea, originale per originem traducitur. Origo autem humanæ naturæ est per actum generativæ potentiæ. Ergo in ea primo et principaliter est originale sicut in subjecto, et non in essentia animæ.

1. Parm. : « anima. »
2. I II *Summæ theolog.*, q. LXXXIII, art. 3.
(*a*) Nota hanc doctrinam.

3. Præterea, concupiscentia, sive habitualiter sive actualiter sumatur, ad vires sensitivas pertinet. Sed in præcedenti distinctione Magister dixit originale esse concupiscentiam. Ergo est in potentiis illis sicut in subjecto, et non in essentia animæ.

4. Præterea, sicut Augustinus dicit, *De duabus animabus*, cap. x, col. 103, t. VIII, omne peccatum in voluntate est. Sed originale peccatum est. Ergo in voluntate est. Voluntas autem potentia est animæ. Ergo est in potentia sicut in subjecto.

5. Præterea, pœna respondet culpæ. Sed pœna originalis, scilicet carentia divinæ visionis, est in ratione. Ergo et peccatum originale. Ratio autem potentia quædam est. Ergo originale[1], etc.

Sed contra, per originale omnes potentiæ animæ inficiuntur. Sed potentiæ non uniuntur nisi in essentia. Ergo originale per prius essentiam respicit.

Præterea, originale est culpa et infectio naturæ. Sed ad naturam per prius comparatur essentia quam potentia : quia essentia est pars essentialis naturæ. Ergo in ea originale principaliter est.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod peccatum originale est in essentia animæ sicut in subjecto : quod sic patet. Philosophus, in VIII *Metaph.*, text. 15, ostendit quod unio formæ et materiæ non est per aliquod vinculum medium ; immo per se unum alteri unitur : alias non esset unio essentialis, sed accidentalis. Anima autem forma corporis est ; unde oportet ut ipsa anima uniatur per essentiam suam immediate corpori, ut ex ea et corpore efficiatur unum, sicut etiam ex cera et sigillo, ut in II *De anima*, text. 7, dicitur. Et quia originale causatur in anima ex conjunctione ejus ad tale corpus, prout forma est, sic enim ex utrisque conjunctis talis natura resultat, oportet quod in essentia animæ sit primo et principaliter sicut in subjecto originale ; in potentiis autem per consequens, sicut et supra de gratia dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quod anima rationalis potest comparari ad corpus ut motor, secundum quod est principium aliquorum operum, et ut forma. Si primo modo, cum actus quarumdam potentiarum inveniantur sine instrumentis corporalibus exerceri, aliarum vero cum corporeis instrumentis, oportet illas potentias quæ in sua actione organo corporali non indigent, scilicet intellectivas, mediantibus

1. Supplet Nicolaï : « habet esse in potentia ut in subjecto. »

sensitivis corpus movere, sicut plane in III *De anima*, text. 45, ostenditur quod ab appetitu intellectus non sequitur motus, nisi mediante appetitu sensus : et sic verum est quod anima rationalis unitur corpori mediantibus viribus sensitivæ partis. Si vero consideretur inquantum est forma, sic immediate corpori unitur ; quia esse quod est actus formæ conjuncti, est ex anima et corpore ; originale autem non transit in animam secundum quod conjungitur corpori ut motor, sed secundum quod conjungitur sibi ut forma : quia sic humanam naturam constituit.

Ad secundum dicendum, quod hoc modo per actum generativæ virtutis originale traducitur, sicut et natura humana ; unde sicut non oportet quod principalitas humanæ naturæ in potentia generativa consistat, ita nec quod ipsa sit primum subjectum originalis, sed magis essentia animæ, quæ naturam humanam integrat et constituit.

Ad tertium dicendum, quod, ut supra dictum est, concupiscentia non est totum esse culpæ originalis, sed solum id quod materiale in originali est ; quod vero in eo formale est, ex parte voluntatis attenditur ; et ideo in viribus superioribus et inferioribus simul originale salvatur : et hoc non posset esse, nisi per hoc quod defectus et infectio primo in essentia animæ invenitur, quæ utrarumque potentiarum principium est, ut sic ex ea in omnes potentias corruptio originalis transeat

Ad quartum dicendum, quod peccatum omne in voluntate est sicut in causa ; non tamen semper est in ea sicut in subjecto, cum etiam concupiscibilis et irascibilis subjectum peccati esse possit ; et hoc modo etiam originale in voluntate est sicut in causa, quia ex voluntate primi parentis in omnes transivit.

Ad quintum dicendum, quod per visionem Dei non solum ipsa ratio glorificatur, sed etiam totus homo ; unde carentia divinæ visionis non est pœna tantum rationis, sed potius[1] hominis. Neque oportet quod sicut divina visio est primo n potentia rationis, ita et originale[2] in potentia primo existat : quia originale consequitur naturam, sed beatitudo animæ in operatione quadam consistit ; operatio autem potentiæ debetur, sed natura essentiam respicit : et præterea ad visionem beatam anima pervenire non potest sine lumine gratiæ cujus subjectum est essentia, ut supra, dist. XXVI, dictum est.

1. Parm. : « totius. »
2. Al. : « et rationale. »

## *ARTICULUS II*

### *Utrum potentia generativa sit magis infecta aliis potentiis*[1]

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod generativa non sit præ aliis viribus infecta. Illud enim quod non est aliqualiter obediens rationi, non potest virtute perfici, vel culpa inquinari. Sed potentia generativa est hujusmodi. Ergo in ea infectio peccati esse non potest.

2. Præterea, potentiæ infectæ non contingit esse actum sine peccato. Sed actum generativæ virtutis sine peccato esse contingit, ut patet in actu matrimoniali. Ergo generativa infectione peccati infecta non est.

3. Præterea, infectio originalis peccati est per fomitem. Fomes autem est in sensualitate. Ergo et infectio in ea principaliter est, et non in generativa.

4. Præterea, infectio peccati est in eo quod est subjectum peccati. Sed subjectum originalis est essentia animæ, et non potentia, ut dictum est. Ergo in ea est infectio, et non in generativa.

5. Præterea, nutritiva, augmentativa et generativa ad eamdem partem animæ pertinent, id est vegetabilem. Sed nutritiva non ponitur infecta originali peccato, nec iterum in augmentativa aliquod peccatum ponitur. Ergo nec generativa debet dici præ aliis viribus specialiter infecta.

Sed contra, infectio originalis consistit in resistentia carnis ad animam. Hæc autem resistentia præcipue in actu generativæ sentitur. Ergo ipsa maxime infecta est.

Præterea, illud quod est causa alicujus maxime participat illud. Sed generativa est causa infectionis originalis, quia per actum ejus traducitur. Ergo ipsa maxime infecta est.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod infectio originalis peccati tribus attribuitur : quia inter partes animæ, attribuitur generativæ, et inter sensus, tactui, et inter vires operativas[2] attribuitur concupiscibili. Cujus est ratio, quia originale peccatum est naturæ, ut dictum est ; unde infectio ejus ad illas potentias principaliter pertinet quæ aliquem ordinem habent ad actum quo natura traducitur. Actus autem ille duo habet, scilicet substantiam actus et delecta-

1. I II *Summæ theolog.*, q. lxxxiii, art. 4.
2. Parm. : « appetitivas. »

tionem. Delectatio autem ad sensum tactus pertinet. Substantia vero actus virtuti generativæ attribuitur sicut exequenti, sed virtuti concupiscibili sicut imperanti, quia ejus est tendere in id quod est conveniens et delectabile secundum sensum : et ideo diversis rationibus his tribus viribus talis infectio præcipue ascribitur.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum actuale, quod consistit in actu ejus qui peccat, et voluntate, non potest esse in illa parte quæ rationi non obedit ; nihil tamen prohibet quin in illa parte quæ principium naturalis operationis est, infectio naturæ salvetur. Sciendum tamen est quod etiam actuale peccatum in generativa esse dicitur, non quidem sicut in subjecto, sed materialiter, inquantum scilicet concupiscibilis actum generativæ imperat.

Ad secundum dicendum, quod infectio generativæ est infectio naturæ ; unde non oportet quod ex ea relinquatur infectio peccati per actum ejus in persona generante, sed solum in persona generata.

Ad tertium dicendum, quod in sensualitate etiam est infectio, inquantum ordinat et disponit actus generativæ ; sed in generativa est immediate, secundum quod ipsa est immediatum principium traductionis naturæ. Sed verum est quod infectio fomitis in sensualitate principalius ostenditur, secundum quod infectio naturæ redundat in infectionem personæ per actuales concupiscentias.

Ad quartum dicendum, quod infectio est in essentia animæ sicut in primo subjecto, sed in generativa sicut in cujus actu præcipue manifestatur ; essentia enim non est principium actus nisi mediante aliqua potentia ; unde sic ex infectione actus non dicitur esse infecta, sicut hic de infectione loquimur.

Ad quintum dicendum, quod generativæ ascribitur et originalis et actualis peccati infectio. Originalis quidem, inquantum est principium actus naturalis, quo natura traducitur ; sed actualis, secundum quod habet aliquos actus exteriores ad generationem ordinatos, qui ad virtutem motivam sensitivam pertinent ; et quia nutritiva similiter quosdam tales actus habet, ut apponere cibum ori, masticare et delectationem sentire, et hujusmodi ; ideo sibi etiam actualis infectio attribuitur quasi materialiter, non autem originalis, quia ipsa non est principium illius actus quo natura traducitur, nisi remote, inquantum generativæ deservit. Augmentativæ vero nulla infectio attribuitur : quia nec ad actum naturalis propagationis ordinatur, nec iterum habet actus exteriores qui per motum sensitivæ partis expleantur.

## EXPOSITIO TEXTUS

« Ad quod dici potest quod multiplex defectus carnis, et præcipue pollutio quædam quam ex fervore coitus parentum et concupiscentia libidinosa contrahit caro dum concipitur, causa est originalis peccati. » Sciendum quod Magister hoc solvit negando utramque partem, scilicet quod illa infectio non est culpa nec pœna, sed defectus quidam ; et dicitur de fervore coitus parentum causari, non sicut ex per se causa, sed sicut ex signo causæ.

« Quæ fœditas major esse videtur in carne concupiscentialiter traducta, quam in ea unde traducitur. » Videtur hoc esse falsum : quia sic originale magis abundaret in filio quam in patre. — Sed dicendum quod hoc intelligitur quantum ad istum actum, tantum, qui quidem propter concupiscentiam in generante non est nisi infectio pœnalis, et in genito infectio culpæ ; non autem major quam fuerit in patre, secundum quod ex alio genitus fuit.

« In iniquitatibus conceptus sum. » Hoc non referendum est ad iniquitatem concipientis, qui sine omni peccato actuali concipere potest, sed ad iniquitatem originalem concepti : quæ utrum sit una vel plures, et quare pluraliter dicatur, infra dicetur distinct. XXXIII.

# DISTINCTIO XXXII

*Quomodo originale peccatum dimittatur in baptismo, cum postea sit illa concupiscentia quæ dicitur originale peccatum*

Quoniam supra dictum est originale peccatum esse vitium concupiscentiæ, assignatumque est quomodo a parentibus trahatur, et originale dicatur, superest investigare, quomodo in baptismo dimittatur, cum etiam post baptismum remaneat concupiscentia quæ ante fuerat. Unde videtur vel peccatum originale non esse concupiscentiam, vel non remitti in baptismo. Manet quippe, ut ait Augustinus, lib. I *De nupt. et concup.*, cap. XXIII et XXV, col. 428, t. X, in corpore mortis hujus carnalis concupiscentia, cujus vitiosis desideriis non obedire præcipimur : quæ tamen concupiscentia quotidie minuitur in proficientibus et continentibus. Sed licet remaneat concupiscentia post baptismum, non tamen dominatur et regnat sicut ante, immo per gratiam baptismi mitigatur et minuitur, ut post dominari non valeat, nisi quis reddat vires hosti, eundo post concupiscentias ; nec post baptismum remanet ad reatum, quia non imputatur in peccatum, sed tantum pœna peccati est ; ante baptismum vero pœna est et culpa.

*Quod originale peccatum duobus modis dimittitur, scilicet extenuatione sui et solutione reatus*

Duplici ergo ratione peccatum originale dicitur dimitti in baptismo : quia per gratiam baptismi vitium concupiscentiæ debilitatur atque extenuatur ; ita ut jam non regnet, nisi consensu reddantur ei vires, quia et reatus ipsius solvitur. Unde Augustinus in lib. I *De baptismo parvulorum*, cap. XXXIX, col. 150, 6. X : « Gratia per baptismum id agitur ut vetus homo crucifigatur, et corpus peccati destruatur : non ita ut in ipsa vivente carne concupiscentia respersa et innata repente absumatur et non sit, sed ne obsit mortuo quæ inerat nato. Nam si post baptismum vixerit in carne, habet concupiscentiam cum qua pugnet, eamque adjuvante Deo superet, si tamen non in vacuum gratiam ejus suscepit. Non itaque[1] hoc præstatur in baptismo, nisi forte miraculo ineffabili Creatoris, ut lex peccati quæ est in membris, prorsus extinguatur et non sit, sed ut quidquid mali ab homine factum, dictum, cogitatumque est, totum aboleatur ac velut factum non fuerit.

1. Al. : « utique. »

habeatur ; ipsa vero concupiscentia soluto reatus vinculo, quo per illam diabolus animam retinebat et a suo Creatore separabat, maneat in certamine. » Ecce hic aperte ostendit concupiscentiam ea ratione dimitti in baptismo, non quia non remaneat post baptismum sed quia reatus in baptismo aboletur. Deinde idem ipse ostendit, eo modo etiam dimitti, quia baptismi gratia concupiscentia ipsa mitigatur et minuitur, in eodem lib. II, cap. XXVIII, col. 178, t. X, dicens : « Lex carnis, quam Apostolus appellat peccatum, cum ait, Rom., VI, 12 : *Non regnet peccatum in vestro mortali corpore ;* non sic manet in membris eorum qui ex aqua et Spiritu renati sunt tanquam non sit eis facta remissio, ubi omnino plena sit remissio peccatorum ; sed manet in vetustate carnis, tanquam superatum et peremptum, nisi illicito consensu quodammodo reviviscat et in regnum proprium dominationemque revocetur. » Hic aperte insinuatur in baptismo concupiscentiam debilitari ex quo et dicitur dimitti ; non solum ideo quia reatus ibi absolvitur, quem remissionis modum aliis etiam pluribus testimoniis Scriptura edocet. Ait enim Augustinus, *Contra Julianum*, lib. II, cap. III, col. 675, t. X : « Lex quæ in membris[1] est, vitium carnis est, quod ex pœna peccati et ex traduce mortis provenit. Sed lex ista quæ est in membris remissa est in regeneratione spirituali, et manet in carne mortali. Remissa est, quia reatus solutus est sacramento quo renascuntur fideles ; manet autem, quia operatur desideria, contra quæ dimicant et fideles. » Idem in sermone quodam de concupiscentia carnis[2] : « Per gratiam baptismatis et lavacrum regenerationis solutus est et ipse concupiscentiæ reatus cum quo eras natus, et quidquid antea consensisti malæ concupiscentiæ, sive cogitatione, sive locutione, sive actione. » Idem in lib. I *De nupt. et concupiscentia,* cap. XXIV, col. 429, t. X : « Concupiscentia carnis, licet in regeneratis jam non deputetur in peccatum, quæcumque tamen proles nascitur obligata est originali peccato. » Item, cap. XXV et XXVI : « Dimittitur concupiscentia carnis in baptismo, non ut non sit, sed ut non imputetur in peccatum ; hoc est enim non habere peccatum et non esse reum peccati, Quomodo ergo alia peccata prætereunt actu et remanent reatu. ut homidicium, et similia ; ita e converso fieri potest ut concupiscentia prætereat reatu, et remaneat actu. » Et prædictis evidenter monstratur quomodo peccatum originale in baptismo remittatur.

1. Al. : « in tenebris. »

2. Annon *De verbis Apost.*, serm. CLV, super illud : *Non quod volo bonum, hoc ago ?* Ubi paulo aliis verbis, cap. IX, col. 846, t. 5 : « Quidquid concupiscentia carnis egit in nobis præteritorum peccatorum sive in factis, sive in dictis, sive in cogitationibus, totum deletum est sacro baptismate. Omnia debita delevit una indulgentia. » Nec aliquid occurrit expressius, ut nec aliquis de concupiscentia carnis inscriptus sermo. — Nicolaï.

*De fœditate quam caro ex libidine coitus contrahit, utrum in baptismo diluatur*

Solet autem hic quæri utrum et ipsa caro in baptismo ab illa fœditate purgetur quam in conceptione ex concupiscentia libidinosa contraxit. Quibusdam videtur quod sicut anima a reatu purificatur, ita et caro ab illa pollutione purgatur, ut sicut duobus completur ministerium baptismi, scilicet aqua et Spiritu, ita hi duo purgentur, anima scilicet a reatu, et caro ab illa contagione : quod quidem probabile est. Alii vero putant tantum animam ibi mundari, carnem vero non ab illa fœditate purgari. Si vero remanet illa fœditas usque ad procreationem filiorum, quæ fit in concupiscentia carnis, videtur natura carnis magis ac magis corrumpi, et magis videtur corrupta caro prolis quam parentis : quia de carne pollutionem quam habuit a conceptu retinente trahitur polluta, et in concupiscentia concipitur, unde et polluitur, et ita ex duplici causa contaminatur. Unde et major videtur pollutio carnis in prole quam fuerit in parente. Ad quod illi dicunt, quia licet caro prolis ex carne fœda seminetur et in concupiscentia seminis[1] concipiatur ; non tamen fœditatem majorem trahit quam caro unde seminatur, habuit. Quamvis etiam si fœdior atque immundior sit caro prolis, et ideo magis corrupta quam caro parentis, non tamen, ut aiunt, fit præjudicium veritati ; quia nec absurdum esse dicunt, si carnis natura magis in posterioribus corrupta trahatur, neque ex ipsa magis corrupta anima magis inficitur.

*Ex quo auctore sit illa concupiscentia, Deo vel alio*

Præterea quæri solet utrum concupiscentia quæ post baptismum remanet, et tantum pœnalitas est, ante baptismum vero pœna erat et culpa, ex Deo auctore sit vel ex alio. Ad quod breviter respondentes dicimus, quia, inquantum pœna est, Deum habet auctorem ; inquantum vero culpa est, diabolum sive hominem habet auctorem.

*Qua justitia animæ mundæ ex creatione illud peccatum imputetur, cum non possit vitare*

Solet etiam quæri qua justitia teneatur illo peccato anima innocens a Deo creata, cum non sit in potestate sua illud vitare. Non enim per liberum arbitrium illud committitur, quia non prius est anima quam illi peccato est obnoxia. Ad hoc quidam dicunt, ideo illam animam ream esse illius peccati, licet munda a Deo sit creata, quia cum infunditur corpori

1. Al. deest « seminis ».

condelectatur carni, ex quo peccatum contrahit. Quod si esset, jam non originale, sed actuale diceretur. Potius ergo ideo recte potest dici illi imputari animæ illud peccatum, quod ex corruptione corporis inevitabiliter trahit : quia, ut ait Augustinus, *De civit. Dei*, lib. XIV, t. VII, non fuit corporis corruptio quæ aggravat animam causa primi peccati, sed pœna ; nec caro corruptibilis animam peccatricem fecit, sed peccatrix anima carnem corruptibilem fecit.

*Utrum illud peccatum sit voluntarium vel necessarium*

Illud etiam non immerito quæri potest utrum peccatum originale debeat dici voluntarium vel necessarium. Et necessarium potest dici quia vitari non potest ; unde Propheta, psalm. xxiv, 17 : *De necessitatibus meis erue me ;* et voluntarium non incongrue appellatur, quia ex voluntate primi hominis processit, ut[1] Augustinus, in I lib. *Retractat.*, cap. xiii, § 5, col. 604, t. I, ostendit, dicens : « Illud quod in parvulis dicitur originale peccatum, cum adhuc non utantur libero arbitrio voluntatis, non absurde vocatur voluntarium : quia ex prima hominis mala voluntate contractum, factum est quodammodo hereditarium. »

*Quare Deus animam corpori conjunxit, sciens eam inde maculari et ideo damnari*

Si vero quæritur cur Deus, qui fecit animam ipsam sine macula et scit eam ex corporis conjunctione maculam peccati contrahere, et aliquando ante baptismum sejungi ab ipso corpore, et sic damnari, eam corpori conjungit, respondemus, ex altitudine judiciorum Dei id provenire, nec injuste hoc a Deo fieri. Ipse enim non incongrue humanæ conditionis modum quem a principio instituit, licet peccata hominum intercesserint, sine mutatione continue servat, corpora de materia a principio sine vitio facta fingens, animasque de nihilo creans, eorumque conjunctione hominem perficiens. Cum igitur utraque hominis natura a Deo sine vitio sit instituta, licet a se peccato sit vitiata, non ideo immutabilis Deus humanæ conditionis primariam legem mutare debuit, sive ab hominum multiplicatione desistere.

*An anima sit aliis qualis a Deo creatur*

Hic a quibusdam quæri solet utrum anima talis sit ante baptismum qualis a Deo creatur. Quod non esse, probare conantur hoc modo. Anima in corpore creatur, in cujus con-

1. Al. : « unde. »

junctione peccato maculatur. Quam cito igitur est, peccatum habet; nec prius fuit quam peccatum habuerit. Non est igitur talis qualis a Deo creatur; creatur enim a Deo innocens et sine vitio, et nunquam talis est. Ad quod dici potest, quia non omnino talis est qualem eam Deus facit. Deus enim eam bonam fecit, et bonitatem ei sine corruptione indidit, et dicitur illa naturalis bonitas quam in creatione a conditore suscepit : quam bonitatem per peccatum penitus non amisit, sed vitiatam habuit, quam Deus tamen sine vitio fecit. Si enim res bona non esset anima, in ea malum esse nequiret, cum non possit malum esse nisi in bono, ut post dicetur. Non igitur omnino talis est anima qualis est a Deo creata : sicut quis pollutas habens manus non tale habuit pomum quale ego dedi mundus manibus; ego enim dedi mundum.

*An animæ ex creatione sint æquales in donis naturalibus*

Illud quoque non incongrue quæri solet utrum omnes animæ ex creatione æquales sint, an aliæ aliis excellentiores. Pluribus non irrationabiliter videtur quod ex ipsa creatione aliæ aliis excellant in naturalibus donis, ut in essentia, alia aliis sit subtilior et ad intelligendum memorandumque habilior, utpote acutiori ingenio et perspicaciori intellectu prædita. Quod non improbabiliter dicitur, cum in angelis ita fuisse constet. Et licet naturalibus donis aliæ præ aliis polleant, tamen ante baptismum a corpore discedentes parem pœnam, et post baptismum statim æqualem coronam sortiuntur : quia ingenii acumen vel tarditas, præmium vel pœnam in futuro non collocat.

## DIVISIO TEXTUS

Postquam ostendit qualiter originale peccatum trahatur a parentibus, hic ostendit qualiter per baptismum dimittatur; et dividitur in partes duas : in prima ostendit secundum quid originale in baptismo tollatur et secundum quid maneat; in secunda inquirit quæ sit causa illius concupiscentiae quæ per baptismum non tollitur, sed post baptismum manet, ibi : « Præterea solet quæri utrum concupiscentia quæ per baptismum remanet... ex Deo auctore sit vel ex alio. » Prima dividitur in duas : in prima ostendit quomodo per baptismum originale remittatur quantum ad animam; in secunda inquirit utrum purgetur homo a fœditate carnis in baptismo[1], ibi : « Solet quæri utrum ipsa caro in baptismo ab illa fœditate purgetur quam in conceptione ex concupiscentia libidinosa

1. Parm. omittit : « in baptismo. »

contraxit. » Prima dividitur in tres : in prima movet dubitationem ; in secunda ponit solutionem, ostendens quod duobus modis originale dicitur, ibi : « Sed licet remaneat concupiscentia post baptismum, non tamen dominatur et regnat sicut ante ; » in tertia modos magis explicat et auctoritatibus confirmat, ibi « : Duplici ergo ratione[1] peccatum originale dicitur dimitti baptismo. » Et primo ostendit quod originale peccatum per baptismum solvi dicitur, inquantum reatus ejus tollitur ; secundo quod solvi dicitur, inquantum concupiscentia ipsa mitigatur, ibi : « Deinde idem ipse ostendit, eo modo etiam dimitti in baptismo quia baptismi gratia concupiscentia ipsa mitigatur. »

« Præterea solet quæri utrum concupiscentia quæ post baptismum remanet... ex Deo auctore sit vel ex alio. » Hic inquirit utrum concupiscentiæ remanentis post baptismum Deus sit causa, et concupiscentia illa simul cum reatu et infectione maculæ trahitur[2] ; ideo circa hoc tria facit : primo inquirit utrum illius concupiscentiæ Deus sit auctor ; secundo inquirit utrum divinæ justitiæ hoc conveniens sit, ut pro peccato parentis natus reatum pœnæ incurrat, ibi : « Solet etiam quæri qua justitia teneatur illo peccato anima innocens a Deo creata ; » tertio inquirit quomodo divinam sapientiam deceat ut ejus opus, scilicet anima, statim in sua creatione inficiatur, ibi : « Si vero quæritur », etc. Circa secundum duo facit : primo determinat principalem quæstionem ; et quia reatus sequitur voluntarium in peccato, sine quo nullus ad pœnam obligatur, ideo secundo ostendit quomodo originale peccatum necessarium et voluntarium dici possit, ibi : « Illud etiam non immerito quæri potest. » Circa tertium tria facit : primo ostendit quomodo divinam sapientiam deceat hoc quod anima statim macula originali inficitur ex corporis sui conjunctione ; secundo inquirit utrum anima aliquando in sui puritate permaneat, qualem Deus creavit, an statim in primordio suæ creationis maculetur, ibi : « Hoc a quibusdam quæri solet ; » tertio inquirit, supposito quod non, utrum una anima alteri ex ipsa sui creatione in bonitate naturali præferatur, ibi : « Illud ergo non incongrue quæri solet. »

## QUÆSTIO PRIMA

Hic est duplex quæstio : primo, quomodo per baptismum originale divinitus tollatur ; secundo, de causa ejus, utrum etiam similiter divinitus hoc sit quod homo originale incurrat.

1. Al. : « multiplici vere ratione, » etc.
2. Parm. omittit : « quia, » et habet : « trahatur. »

Circa primum quæruntur tria : 1° utrum culpa originalis per baptismum solvatur ; 2° utrum pœna originalem culpam consequens post baptismum remaneat ; 3° utrum originalis concupiscentia in quibusdam major et in quibusdam minor inveniatur.

## *ARTICULUS PRIMUS*

*Utrum peccatum originale tollatur per baptismum*[1]

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod per baptismum originalis culpa non tollatur. Privatio enim non tollitur, nisi habitus oppositus restituatur. Sed originalis justitia, cujus privatio est originale peccatum, per baptismum non restituitur, cum non remaneat debitus ordo inferiorum virium ad rationem. Ergo nec originale peccatum per baptismum tollitur.

2. Præterea, in baptismo est duplex res : una quæ est res et signum, scilicet character, et alia quæ est res tantum, scilicet gratia. Si ergo baptismus peccatum originale delet, aut hoc erit virtute characteris quem imprimit, aut virtute gratiæ quam confert. Si virtute characteris, cum igitur characterem consequantur etiam ficte accedentes, sequeretur quod eis etiam originalis culpa dimitteretur, et sic aliquis in mortali existens peccato, a culpa aliqua purgaretur : quod est inconveniens. Si autem virtute gratiæ, gratia autem post baptismum frequenter per peccatum mortale amittitur ; ergo oporteret quod originale per quodlibet sequens mortale rediret. Sed peccatum originale non nisi per baptismum potest purgari. Ergo oporteret quod quandocumque aliquis de peccato mortali pœnitentiam agit, simul etiam contra peccatum originale baptizaretur.

3. Præterea, sicut se habet actus in peccato actuali ut materialiter deformitati substans, ita etiam concupiscentia in originali, ut supra dictum est. Sed non potest esse quod deformitas peccati tollatur manente actu peccati : quia tales actus sunt qui bene fieri non possunt. Ergo et manente tali concupiscentia, non potest originalis culpa deleri.

4. Si dicatur, quod non[2] manet intensa, sed diminuitur; contra. Magis et minus non diversificant speciem. Sed pœna et culpa nominant diversas species mali. Ergo non potest

1. III p. *Summæ theolog.*, q. LXIX, art. 1.
2. Al. deest « non ».

esse ut intensa concupiscentia sit culpa, et remissa sit tantum pœna.

5. Si dicatur, quod non solvitur nisi quantum ad reatum, contra. Reatus consequitur deformitatem culpæ : quia ad hoc pœna infligitur, ut culpæ deformitas ordinetur per pœnam, quæ in se deordinata est. Si ergo originale peccatum quantum ad deformitatem maculæ non tollitur, videtur quod nec etiam quantum ad reatum solvi possit.

6. Præterea, quales sunt habitus, tales actus reddunt, ut in II *Ethic.*, cap. IV, dicitur. Sed concupiscere, quod procedit ex concupiscentia inordinata, est peccatum post baptismum sicut et ante. Ergo et ipsa concupiscentia per baptismum rationem culpæ non amittit.

Sed contra, Rom., VI, 7 : *Qui mortuus est peccato, justificatus est a delicto**. Sed baptizatus per baptismum commoritur et consepelitur Christo, ut ibidem Apostolus dicit. Ergo oportet quod per baptismum omne peccatum præteritæ vitæ deleatur, nisi effectus baptismi ex parte baptizati impediatur.

Præterea, non potest aliquis esse simul filius gratiæ et filius iræ. Sed per originale peccatum nascimur filii iræ, ut Ephes., II, 3 : *Eramus natura filii iræ ;* per baptismum autem regeneramur in filios gratiæ. Ergo non potest esse quod post baptismum originalis culpa remaneat.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod de remissione culpæ originalis oportet nos loqui proportionaliter ad remissionem culpæ actualis. Ex actu enim peccati duplex effectus in peccante relinquitur, scilicet privatio gratiæ ex ratione aversionis a fine, et dispositio quædam ad similem actum, quam actus peccati inducit ex ratione conversionis ; et ex hoc ipso quod gratia privatus est propria voluntate, reatum pœnæ incurrit ; unde, gratia sibi restituta, simul et macula illa tollitur, quæ in defectu gratiæ consistebat, et obligatio ad pœnam, quæ reatus dicitur ; dispositio vero ex actu peccati inducta non ex toto statim tollitur, sed minuitur, inquantum gratia inclinat ad contrarium illius dispositionis : sed postmodum per consuetudinem bonorum operum etiam illa dispositio tollitur[1]. Similiter etiam ex actu naturæ, qui est carnis propagatio, relinquitur quædam dispositio inclinans ad malum in ipsa natura generati, quæ concupiscentia

* *A peccato.*

1. Parm. addit : « et in contrarium mutatur. »

vel fomes dicitur, et ex hoc ipso quod illa naturæ corruptio in se virtutem peccati, ex quo causata est, continens, personam attingit, ipsam indignam Dei gratia efficit ; unde relinquitur macula et defectus gratiæ in anima ; et per hoc etiam ad reatum pœnæ obligatur, ut scilicet præmio illo careat quod gratiæ debebatur. Per baptismum autem gratia confertur ; cujus virtute illa infectio ab homine tollitur quæ ex natura in personam devolvebatur : et secundum hoc anima purgatur a macula culpæ, et per consequens solvitur reatus pœnæ. Illa autem dispositio ad malum quæ fomes et concupiscentia dicitur, non ex toto tollitur : quia illa dispositio sequitur conditionem naturæ ; baptismus autem non purgat naturam, nisi quantum pertinet ad infectionem personæ ; et ideo illa dispositio ex toto non tollitur usque ad statum beatitudinis, quo natura perfecte curabitur ; sed tamen dispositio illa per baptismum minuitur, inquantum gratia quam quis in baptismo consequitur, in contrarium inclinat ei ad quod fomes disponebat ; et ita virtus fomitis in nobis minuitur per auxilium gratiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod in originali justitia erat aliquid quasi formale, scilicet ipsa rectitudo voluntatis, et secundum hoc sibi opponitur culpæ deformitas. Erat in ea etiam aliquid quasi materiale, scilicet ordo rectitudinis impressus in inferioribus viribus ; et quantum ad hoc opponitur sibi concupiscentia et fomes. Quamvis ergo non restituatur originalis justitia quantum ad id quod materiale in ipsà erat, restituitur tamen quantum ad rectitudinem voluntatis, ex cujus privatione ratio culpæ inerat : et propter hoc id quod culpæ est tollitur per baptismum, sed aliud pœnale remanet.

Ad secundum dicendum, quod baptismus virtute gratiæ quam confert, ex qua rectitudo voluntatis causatur, originalem culpam delet ; non tamen sequitur quod, subtracta gratia, originalis culpa redeat. Cum enim omnium peccatorum mortalium genera hoc commune habeant quod gratiam tollunt, non tamen omnium est una macula, sed diversæ, secundum quod defectus gratiæ ad diversas causas refertur ; unde defectus gratiæ ex actu luxuriæ proveniens est macula illius peccati, et sic de aliis. Unde non redit macula peccati alicujus, quantumcumque gratia subtrahatur, nisi per reiterationem causæ. Causa autem per quam macula originalis relinquebatur in anima, erat ipsa propagatio humanæ naturæ, quam impossibile est reiterari circa eumdem hominem ; et ideo macula originalis redire non potest. Sed defectus ille

gratiæ qui per peccatum mortale incidit, erit macula, vel luxuriæ, vel homicidii, et sic de aliis.

Ad tertium dicendum, quod non eodem modo se habet concupiscentia et fomes ad originalem maculam, sicut actus peccati ad maculam actualem ; concupiscentia enim, etsi quodammodo ad maculam originalem materialiter se habeat, non tamen est causa ejus secundum quod in eodem subjecto inveniuntur, sed actus peccati causat actualem maculam ; et ideo non potest contingere ut actus maneat, et macula vel reatus transeat ; sicut in originali, manente concupiscentia, transit reatus et macula.

Ad quartum dicendum, quod intentio et remissio nunquam speciei diversitatem causant, sed quandoque ex speciei diversitate consequuntur ; quando enim intensio et remissio super unam naturam fundantur, quæ decrescit et proficit, tunc nec diversitatem speciei causant, nec ab ea causantur, ut patet quando eadem albedo intenditur et remittitur ; quandoque vero super diversas naturas intentio et remissio fundantur[1], et tunc intentio et remissio, ex diversitate speciei proveniunt, sicut dicitur angelus homine intelligentior[2]. Ita etiam intensio et remissio fomitis super diversas naturas fundantur[3], dicitur enim intensus, secundum quod ad suum formale conjungitur, quod est defectus justitiæ, et remissus, secundum quod a tali defectu séparatur.

Ad quintum dicendum, quod sicut transit reatus, ita etiam macula transit ; unde hoc concedendum est quod objectio concludit.

Ad sextum dicendum, quod etiam in peccatis actualibus contingit dispositionem peccati remanere, gratia adveniente : et tunc, si ex dispositione illa aliquis actus sequatur, peccati rationem habebit, quamvis dispositio illa quæ actum causat culpa non esset ; ita etiam quamvis concupiscere, quod est actus fomitis, post baptismum sit culpa, non tamen oportet quod fomes post baptismum sub ratione culpæ remaneat, nec oportet esse similitudinem inter actum et habitum, sicut culpæ ad culpam, sed ex parte conversionis, ut actus ad illud objectum terminetur ad quod habitus inclinabat.

1. Parm. : « fundatur. »

2. Parm. addit : « et sicut dicitur color illustratus visibilior quam sine lumine, quia lumen est illud per quod efficitur visibile in actu. »

3. Parm. : « diversam naturam fundatur »

## ARTICULUS II

### *Utrum pœna peccati originalis debeat manere post baptismum*[1]

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod pœna originalis peccati post baptismum remanere non debeat. Injustum enim est ut sine culpa aliquis puniatur. Sed per baptismum originalis culpa tollitur, ut dictum est. Ergo injustum esset quod pœna remaneret.

2. Præterea, justitia gratuita potentior est quam originalis. Sed originali justitia manente in anima, nihil pœnale in ea erat, nec rebellio carnis ad spiritum, nec etiam corruptio vel passibilitas. Cum ergo per baptismum gratuita justitia conferatur, videtur quod pœna remanere non debeat post baptismum.

3. Præterea, generatio spiritualis potentior est quam carnalis : quia non sicut delictum, ita et donum ; immo multo amplius, ut Rom., v, dicitur. Sed generatio carnalis inducit corruptionem culpæ et pœnæ. Ergo generatio spiritualis, quæ est per baptismum, utrumque tollere debet.

4. Si dicatur, quod non est ex defectu baptismi quod pœna non tollatur, sed quia est utile, et expediens, et promovens etiam salutem[2], contra. Unumquodque judicandum est secundum id quod per se sibi convenit, magis quam secundum id quod per accidens habetur. Sed fomes per se ad malum inclinat ; non autem nisi per accidens in bonum promovet, nquantum aliquis resistendo coronatur, vel secundum quod aliquis humilior redditur. Ergo magis esset expediens homini fomitem non habere quam quod ipsum habeat.

5. Præterea, gratia quæ in baptismo confertur, fomitem diminuit. Sed augmentata causa, crescit effectus. Ergo si major gratia infundatur, fomes plus minorabitur. Ergo tantum poterit gratia augmentari quod fomes ex toto tollatur.

Sed contra, Galat., v, 17 : *Caro concupiscit adversus spiritum, spiritus autem adversus carnem*, et tamen illis loquitur qui per baptismum renati erant. Ergo per baptismum talis rebellio non tollitur. Hoc etiam habetur per illud Rom., VII, 17 : *Non ego operor illud, sed quod habitat in me peccatum*, id est fomes peccati, ut Glossa dicit.

1. III p. *Summæ theol.*, q LXIX, art. 3 ; et IV, dist. IV, q. II, art. 1, quæstiunc. 2.

2. Al. tantum « et promotus » ; Parm. : « in. »

Præterea, ex concupiscentia parentis procedit originale in prolem, ut supra dictum est. Si ergo baptizatus concupiscentiam fomitis non haberet post baptismum, nullus in peccato originali filium generaret : et hoc supra improbatum est a Magistro. Ergo baptismus concupiscentiam non tollit ex toto.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod peccatum originale est primo et per se infectio naturæ, et per consequens inficit personam, secundum quod dispositio naturæ in personam redundat ; et secundum hoc duplex pœna originali debetur. Una inquantum personam inficit, scilicet carentia divinæ visionis ; visio enim divina actum quemdam designat ; actus autem omnis personæ est, quia actus individuorum sunt, ut Philosophus dicit ; unde et carentia visionis ad personam referenda est, cum opposita sint circa idem. Alia pœna debetur sibi inquantum naturam inficit, sicut necessitas moriendi, passibilitas, rebellio carnis ad spiritum, et hujusmodi : quæ omnia ex principiis naturæ causantur, et speciem totam consequuntur, nisi miraculose aliter contingat. Dicendum est ergo quod baptismus infectionem originalis mundat, secundum quod infectio naturæ in personam redundat ; et ideo per baptismum illa pœna tollitur quæ personæ debetur, scilicet carentia divinæ visionis ; non autem baptismus removet infectionem naturæ, secundum quod ad naturam per se refertur ; sed hoc erit in patria, quando nostra natura perfectæ libertati restituetur ; et ideo oportet quod remaneat illa pœna post baptismum quæ culpæ originali debetur secundum quod naturam inficit : et hujusmodi est fomes, necessitas moriendi, et hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum hoc quod culpa deletur, etiam pœna sibi respondens tollitur, ut ex dictis patet ; et ideo nihil injustum consequitur.

Ad secundum dicendum, quod in omni effectu quod per se justitiæ est, potentior est gratuita justitia quam originalis ; sed excludere hujusmodi pœnalitates non est effectus justitiæ, inquantum justitia est, sed fuit effectus originalis justitiæ ratione cujusdam accidentis sibi annexi, inquantum scilicet fuit continuata et non intercisa in natura humana ; decuit enim ut sicut anima sine interruptione in Deum dirigebatur per justitiam, ita etiam corpus animæ sine interruptione totaliter obediret ; et ideo non oportet quod ille effectus gratuitæ justitiæ conveniat, cum facta fuerit interruptio rectitudinis humanæ naturæ ad Deum.

Ad tertium dicendum, quod generatio spiritualis efficacior

est in eo ad quod ordinatur, quam generatio corporalis. Generatio autem corporalis terminatur per se ad naturam, quia forma est terminus generationis ; sed generatio spiritualis terminatur ad perfectionem personæ, quæ est per gratiam ; et ideo plus mundat generatio spiritualis personam, quam generatio corporalis inficere possit. Generatio enim corporalis non potest inficere personam nisi infectione originalis ; sed generatio spiritualis purgat personam a culpa originali et actuali. Sed hujusmodi defectus pœnales principia naturæ consequuntur, ut dictum est ; unde se habet magis generatio corporalis ad eos inducendum, quam generatio spiritualis ad eos curandum.

Ad quartum dicendum, quod simpliciter loquendo melius esset homini fomite carere quam ipsum habere ; constat enim quod ex abundantia gratiæ fit in aliquibus quod a fomite liberantur. Sed quoad aliquid, et quantum ad aliquem statum hominis, expedit fomitem habere, ne in superbiam elatus cadat : et hoc etiam objectio concludebat.

Ad quintum dicendum, quod quantumcumque de gratia baptismali in baptismo infundatur, nunquam tamen potest hoc efficere ut ex toto tollat fomitem ; quia gratia illa non est ordinata nisi ad curandum infectionem personæ ex infectione naturæ procedentem. Posset tamen Deus alterius generis gratiam infundere, per quam totum tolleretur ; ut sic simul et personæ et naturæ infectio gratiæ cederet.

## *ARTICULUS III*

### *Utrum fomes inveniatur major in uno quam in altero*[1]

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod fomes et concupiscentia in quibusdam plus et in quibusdam minus inveniatur. Multiplicata enim causa, multiplicatur effectus. Sed ex fœditate coitus infectio fomitis causatur. Cum ergo quanto magis homo a primo generante distat, tanto plures tales actus inficientes inveniantur, videtur quod semper in prole inveniatur major infectio fomitis quam in parente.

2. Præterea, fomes nihil aliud dicit quam pronitatem quamdam ad inordinate concupiscendum. Sed ex naturali complexione unus alio pronior nascitur ad luxuriam, vel ad iram, vel ad quodlibet aliud genus peccati. Ergo unus nascitur cum majori infectione fomitis quam alius.

1. I II *Summæ theol.*, q. LXXXII, art. 4.

3. Præterea, ex consuetudine actuum et dissuetudine relinquitur in agente per voluntatem major facilitas vel difficultas ad aliquid agendum, sed contingit aliquos concupiscentiæ operibus operam dantes esse, alios autem ab eis retrahi honestis exercitiis occupatos. Ergo in quibusdam invenitur fomes intensior quam in aliis.

4. Præterea, sicut corruptio fomitis ex peccato primi parentis procedit, ita etiam et aliæ pœnalitates, ut passibilitas et mortalitas, et hujusmodi. Sed aliæ pœnalitates semper in homine crescunt, quanto humana natura a primo parente longius recedit per successionem generationis : quia communiter dicitur, quod homines sunt nunc brevioris vitæ et minoris virtutis quam antiquitus. Ergo et simili ratione corruptio fomitis magis in filiis quam in parentibus invenitur.

5. Præterea, constat quod aliæ pœnalitates intenduntur et remittuntur secundum diversas complexiones corporis : ex quo causatur quod quidam sint aliis passibiliores et brevioris vitæ. Si ergo per eamdem causam invenitur in nobis fomes per quam et aliæ passibilitates, videtur quod secundum diversas complexiones hominum intendatur et remittatur.

Sed contra, consequens naturam æqualiter invenitur in omnibus habentibus naturam. Sed fomes consequitur humanam naturam sicut corruptio ejus, sicut dictum est. Ergo cum omnes homines æqualiter humanam naturam participent, videtur quod etiam æqualiter corruptionem fomitis incurrant.

Præterea, æqualitas pœnæ debet respondere æqualitati culpæ. Cum ergo non sit major culpa originalis in uno quam in alio, quia una pœna omnibus pro illa culpa debetur, scilicet carentia visionis divinæ, videtur quod etiam infectio originalis non sit in uno magis quam in alio.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod cum corruptio fomitis sit per se infectio humanæ naturæ, oportet idem esse judicium de intensione ejus et de intensione humanæ naturæ. Natura autem ipsa potest considerari dupliciter : vel quantum ad rationem speciei, et sic æqualiter in omnibus invenitur ; vel inquantum redundat perfectio naturæ in perfectionem individui per modum quo ex principiis speciei sequuntur operationes individuorum, et secundum hoc unus homo alio est potentior in explendis operationibus speciem consequentibus[1] ; unus enim alio promptior est ad intelligendum vel

1. Parm. : « concernentibus. »

ad ratiocinandum, et sic de aliis. Similiter est etiam de corruptione fomitis : quia si consideretur secundum quod per se naturam respicit, sic proculdubio æqualiter in omnibus invenitur, et hæc est absoluta consideratio ejus. Quod enim subtrahatur rectitudo illa quæ omnes vires animæ in unum continebat, hoc omnibus æqualiter convenit : quia privatio, quantum in se est, non suscipit magis et minus. Sed si consideretur secundum hoc quod infectio originalis redundat in infectionem personæ, inquantum potentiæ sua rectitudine carentes in turpes operationes inclinant ; sic in uno est major corruptio fomitis quam in alio, scilicet inquantum vel per naturalem complexionem, vel per consuetudinem, concupiscibilis vel irascibilis in uno est efficacior et ferventior ad suum actum quam in alio : et per hunc etiam modum fomes dicitur post baptismum diminui, inquantum gratia retardat impetum concupiscibilis et irascibilis, in contrarios actus inclinans.

Ad primum ergo dicendum, quod causa inducens originale peccatum, non est actualis delectatio quæ est in coitu, sed concupiscentia habitualis, quæ est in generante ; illa autem non potest majorem concupiscentiam inducere in prole quam sit in parente, quia generans generat sibi simile ; et ideo non sequitur quod post multas generationes aliquis magis sit infectus originali peccato, sed eodem modo ; sicut et omnes proprietates naturam consequentes, eodem modo in tota natura inveniuntur.

Ad secundum dicendum, quod diversitas complexionis est ex diversa dispositione materiæ, quæ principium individuationis est ; quæ quanto magis est disposita, tanto perfectius naturam speciei consequitur, secundum quod est principium personalium operationum : et per hunc etiam modum potest esse fomes in quibusdam intensior in comparatione ad operationes quæ individuo debentur ; non autem absolute prout naturam respicit.

Et per hoc patet solutio ad tertium : quia etiam illa facilitas[1] quæ ex consuetudine relinquitur, est secundum hoc quod potentiæ inclinantur ad actus individui.

Ad quartum dicendum, quod aliæ passibilitates non sunt modo magis in homine quam antiquitus fuerint a[2] tempore diluvii ; unde etiam[3] David de hominibus sui temporis loqui-

1. Al. : « facultas. »
2. Parm. omittit incaute : « a. »
3. Al. : « enim. »

tur, psalm. LXXXIX, 10 : *Dies annorum nostrorum in ipsis septuaginta anni*. Sed verum est quod ante diluvium homines diutius vivebant, virtute divina hoc faciente ad generis humani multiplicationem.

Ad quintum dicendum, quod aliæ passibilitates, ut mortalitas et hujusmodi, non intenduntur et remittuntur ex diversitate complexionis, secundum quod naturam respiciunt ; unde mortale, prout est differentia naturam speciei constituens, non recipit magis et minus, sed solum secundum quod ad consistentiam et operationes individui comparantur.

## QUÆSTIO II

Deinde quæritur de causa originalis infectionis ; et circa hoc quæruntur tria : 1° utrum a Deo sit ; 2° utrum divinam sapientiam deceat quod hoc modo permittit animam maculari ; 3° utrum animæ ex sua creatione sint inæquales, ut Magister in *Littera* dicit.

### *ARTICULUS PRIMUS*

*Utrum infectio peccati originalis sit a Deo*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod infectio originalis a Deo sit. Anima enim, dum creatur, infunditur, ut Augustinus[1] dicit. Sed anima in infusione maculatur. Ergo et in creatione ; et sic a Deo maculam habet.

2. Præterea, Magister supra dixit, quod si angelus in primordio suæ creationis malus fuisset, sequeretur Deum mali esse auctorem. Sed anima in principio suæ creationis maculata est. Ergo sequitur quod illius maculæ Deus sit causa.

3. Præterea, ut Augustinus dicit, lib. II *De libero arbitrio*, cap. I, col. 1239, t. I, omnis pœna a Deo est. Sed hæc infectio, præcipue secundum quod post baptismum remanet, pœna quædam est. Ergo a Deo est.

4. Præterea, quidquid consequitur principia naturæ, procedit ab auctore naturæ. Sed hujusmodi deordinatio ex principiis naturæ consequitur, ut supra dictum est, inquantum quælibet vis naturaliter in suum objectum tendit. Ergo a Deo, qui est auctor naturæ, procedit.

1. Codices non habent indicationem loci. Nicolaï affert cap. XIV *De eccl. dogm.*, col. 1216, t. 8 ; opus autem istud Augustino non esse adscribendum sæpius dictum est.

5. Præterea, nihil est ordinatum ad bonum nisi quod a Deo est[1]. Sed fomes est promovens ad bonum, maxime secundum quod post baptismum remanet. Ergo a Deo est.

Sed contra, Damascenus dicit, lib. III *Fidei orth.*, cap. VI, col. 1006, t. I, quod Christus assumpsit quod in natura nostra plantavit. Sed corruptionem fomitis non assumpsit. Ergo fomes in natura nostra ab ipso non est.

Præterea, Augustinus dicit in lib. LXXXIII *Quæst.*, quæst. III, col. 11, t. VI, quod illud quo homo fit deterior, non potest esse a Deo. Sed per infectionem fomitis tota humana natura deteriorata est. Ergo talis infectio a Deo non est.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod in infectione originalis peccati est considerare rationem culpæ et pœnæ. Culpæ siquidem rationem habet, inquantum ex voluntate inordinata primi parentis talis defectus consecutus est ; unde sicut actuale peccatum ipsius Adæ, per quod voluntas ejus deordinata est, non habet Deum auctorem, ita etiam nec ab ipso est totus defectus consequens, secundum quod rationem culpæ habet. Si autem consideretur secundum quod deficit ab aliqua perfectione, sic pœna est ; et hujusmodi pœnæ quidem Deus causa est. Sed sciendum est quod non eodem modo est causa omnis pœnæ. Quædam enim pœna est per inflictionem alicujus contrarii affligentis vel corrumpentis ; et talis quidem pœna est a Deo agente, a quo omnis actio, secundum quod ordinata est, et passio per consequens, principium sumit. Omnis autem pœna, cum justa sit, ordinata est. Quædam vero pœna est quæ simpliciter in ablatione vel defectu consistit, sicut est subtractio gratiæ, et aliquid hujusmodi ; et hæ quidem pœnæ a Deo sunt, non quidem sicut ab agente aliquid, sed potius sicut a non influente talem perfectionem : quia in ipso est influere, et utriusque sua voluntas causa est. Si ergo consideretur fomes secundum quod est pœna, non dicit aliquam pœnam inflictam, quia supernaturalia principia non supponunt aliquid positive in homine, sed pertinet ad illud genus pœnarum quod in solo defectu consistit ; ex hoc enim concupiscentia vel fomes inordinate inclinat, quia subtractum est vinculum originalis justitiæ, inferiores vires in obedientia rationis connectens[2] ; et secundum hoc dicitur hujusmodi pœnæ Deus causa esse, inquantum illam originalem justitiam

1. Parm. : « quod a Deo non sit. »
2. Al. : « convertens ; » Parm. : « continens. »

non confert homini nato quam primo homini creato contulerat.

Ad primum ergo dicendum, quod creatio et infusio, licet simul sint, respectu animæ tamen differunt; quia creatio dicitur secundum respectum ad principium a quo est anima tantum : infusio vero dicitur secundum respectum ad duo, scilicet ad principium a quo procedit et ad materiam quam perficit. Cum ergo dicitur : anima creatione maculatur, ablativus iste potest denotare habitudinem alicujus causæ, et sic falsa est : quia creatio animæ non est causa quod maculetur ; nihil enim ex creatione anima habet quod a Deo non sit ; vel potest denotare concomitantiam, et sic vera est : quia dum creatur, maculatur ; ex quo tamen non sequitur quod Deus maculæ auctor sit. Cum vero dicitur : anima infusione maculatur, si ablativus concomitantiam designat absolute, vera est ; si autem denotet habitudinem causæ, duplex est : quia vel intelligitur infusio esse causa maculæ ex parte principii a quo, et sic falsa est ; vel ex parte termini ad quem, et sic vera est.

Ad secundum dicendum, quod non est simile de anima et de angelo : angelus enim creatus est non ut forma alterius corporis ; unde non poterat ex parte materiæ defectus incidere, sed oportebat quod si in principio creationis peccati maculam habuisset, hoc ex parte[1] creantis esset ; anima vero creatur ut actus cujusdam corporis, ex cujus conjunctione potest aliquam maculam contrahere : nec sequitur quod maculæ illius Deus principium sit.

Ad tertium patet responsio per ea quæ dicta sunt.

Ad quartum dicendum, quod quamvis ferri in delectabile carnis sit de natura ipsius concupiscibilis absolute consideratæ, non tamen est de natura ejus secundum quod est humana, id est per rationis judicium nata ordinari, et præcipue secundum hoc quod in natura humana potuit esse talis perfectio in ratione qua concupiscibilem penitus ordinaret ; et ideo quando præter ordinem rationis in suum objectum fertur ex defectu quodam contingit : et causa istius defectus, inquantum culpæ rationem habet, ex Deo non est, ut dictum est.

Ad quintum dicendum, quod fomes per se in malum inclinat, sed quod in bonum promoveat, hoc est per accidens ; unde non sequitur quod quodlibet modo consideratus ex Deo sit : quia ex quolibet malo aliqua bona per accidens proveniunt.

1. Al. : « quod ex parte. »

## ARTICULUS II

### *Utrum conveniat sapientiæ divinæ infundere animam corpori, a quo contrahat maculam*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod divinam sapientiam non deceat quod anima corpori infundatur, ex quo maculam contrahit. Nullus enim sapiens ponit thesaurum suum in loco in quo inquinatur. Sed anima pretiosissimus thesaurus Dei est, imagine[1] Dei insignita. Ergo non decet divinam sapientiam ut tali corpori infundatur ex quo maculam contrahat.

2. Præterea, si Deus aliquem in inferno poneret sine propria culpa, non esset decens justitiæ ejus et sapientiæ. Sed ex hoc quod anima ex infusione maculatur, reatum infernalis pœnæ incurrit. Ergo non decet Deum ut tali corpori eam infundat.

3. Præterea, infectio spiritualis est pejor quam corporalis. Sed consulitur infectis lepra corporali ut a coitu abstineant, ne filios infectos generent. Ergo multo fortius et Deus instituere debuit ut homines a carnali opere cessarent, ex quo per coitum genitos maculam originalis culpæ contrahere necesse est.

4. Præterea, nullus artifex sapiens[2] facit tale opus ex quo sua intentio perfici non potest. Sed finis propter quem Deus fecit hominem, est ut ejus beatitudine perfruatur. Cum ergo per hoc quod anima tali corpori infunditur, reatum incurrat ut visione careat Dei, videtur quod hoc sapientiam Dei non deceat.

5. Præterea, ut Fulgentius, *De dupl. prædest.*, lib. I, cap. XIX, col. 167, dicit, Deus illius rei est ultor cujus non est auctor. Ergo eadem ratione illius rei non est auctor ex qua de necessitate consequitur hoc cujus est ultio[3]. Sed ex unione animæ ad tale corpus, de necessitate sequitur infectio originalis culpæ cujus Deus est ultor. Ergo tali corpori animam unire Deum non decet.

Sed contra, non est decens ut Deus opera sua mutet. Sed Deus sic instituit ut homines per sexuum commixtionem generarentur, et quod corpori per coitum seminato anima infundatur. Ergo non decuit ut Deus hoc mutaret.

1. Parm. : « ut est. »
2. Al. : « faciens. »
3. Parm. : « ultor. »

Præterea, non est sapientis inducere majorem defectum, ut minor defectus vitetur. Sed major defectus esset si humanum genus non multiplicaretur, per cujus multiplicationem electorum numerus impletur, quam quod puer in culpa originali nascatur. Ergo non decet Deum ut multiplicationem naturalem humani generis cessare faciat ad originalis peccati infectionem vitandam.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod sicut bonum gentis divinius est quam bonum unius hominis, ut in I *Ethicorum*, cap. II, dicitur, ita etiam bonum universi præpollet bono particularis rei et specialis naturæ ; unde etiam defectus in universum redundans deterior est. Si autem humani generis naturalis multiplicatio tolleretur, in defectum totius universi redundaret : quia vel subtraheretur natura aliqua de universo quæ ad perfectionem universi confert, vel etiam alicui parti universi sua naturalis perfectio tolleretur, secundum quod unumquodque natum est sibi simile generare, et utrumque in defectum universitatis redundaret ; et ideo non debuit intermitti humanæ generationis processus naturalis ut infectio originalis vitaretur. Et præterea, iste est ordo naturalis in rebus, ut posteriori remoto id quod prius est remaneat, nec ad ejus remotionem tollatur, sicut quando removes vitium, remanet esse, ut in libro *De causis*, propos. 1, dicitur. Bonitas autem naturalis præexistit omni superadditæ bonitati, et acquisitæ et gratis collatæ ; unde, subtracta illa bonitate quam Deus humanæ naturæ gratis contulerat, scilicet originalis justitia, non congruit ordini quem divina sapientia rebus instituit, ut aliquid eorum quæ ad naturalem bonitatem pertinent immutetur, et præcipue cum remaneat in natura facultas ad recuperandum illud quod deperditum est, vel aliquid eo excellentius.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut non esset sapiens qui thesaurum in loco mundo conservabilem in immundo reponeret, ita esset valde insipiens qui thesaurum non aliter conservabilem quam in immundo[1] etiam in immundo non collocaret, et præcipue si emundandi thesaurum possibilitas remaneret. Dico etiam quod anima habet talem naturam ut tali corpori uniatur ; unde si tali corpori non uniretur, oporteret quod vel omnino anima non crearetur, vel quod alterius naturæ esset ; et si alterius naturæ esset, hæc natura non esset. Unde constat quod hanc naturam conservari impossibile est nisi per hunc modum.

1. Parm. omittit : « quam in immundo. »

Ad secundum dicendum, quod pœna inferni est duplex. Quædam est quæ pro peccato actuali debetur; et ista est corruptio alicujus boni quod etiam ex naturalibus principiis naturam humanam consequitur; unde injustum esset ut aliquis talem pœnam subiret nisi per hoc quod per propriam culpam illam meruisset. Quædam vero pœna est originali debita, quæ nihil subtrahit eorum quæ naturæ ex principiis suis debentur, sed aliquid humanam facultatem excedens tollit, in quod tamen ordinata erat per aliquid naturæ gratis collatum; unde nulla injuria isti homini fit, si non sibi datur quod suæ naturæ non debetur secundum quod eam accepit.

Ad tertium dicendum, quod lepra est corruptio illius boni quod principia naturæ consequitur, et sanari non potest; sed originalis infectio est corruptio illius boni quod principia naturæ non sequitur et curabilis est; et ideo non est similis ratio de utroque.

Ad quartum dicendum, quod ad hoc Deus creaturam facit ut unaquæque de sua bonitate participet quantum possibile est; meliusque est ut secundum aliquem modum participet quam nullo modo. Dico ergo quod quamvis illi qui in peccato originali nascuntur, sint obnoxii ut priventur illa participatione divinæ bonitatis quæ beatos efficit in patria, tamen participant et facultatem participandi habent secundum modum qui possibilis naturæ est secundum suorum principiorum conditionem. Unde patet quod non penitus deficit opus Dei a fine in quem ordinatum est, et præcipue cum veniendi in ulteriorem participationem facultas non tollatur.

Ad quintum dicendum, quod originali culpæ debetur pœna secundum hoc quod culpa est, et hoc non habet ex unione animæ ad corpus, sed ex voluntate primi parentis, quod culpa sit; unde quamvis Deus animam corpori uniat, non sequitur quod sit causa illius cujus ultor est.

## *ARTICULUS III*

### *Utrum animæ sint æquales in sua creatione*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod anima ex sui creatione sint æquales. Differentia enim formalis diversificat speciem. Sed anima est forma corporis. Cum omnes ergo homines unius sint speciei, videtur quod ex parte animæ nulla sit differentia in hominibus.

2. Præterea, Gregorius dicit, lib. XXI *Moral.*, c. XV, col. 203, t. II, quod omnes homines sunt natura pares. Sed

dignitas rei præcipue attenditur secundum formam suam. Si ergo unus homo habet animam ex creatione anima alterius nobiliorem, unus homo etiam secundum naturam alii præponeretur, quod est contra auctoritatem inductam.

3. Præterea, ut in II, *De gener.*, text. 56, dicitur, idem semper est natum facere idem ; unde oportet quod ab agente uniformi sit effectus uniformis. Sed anima immediate a Deo creatur. Cum ergo in Deo nulla sit diversitas, videtur quod animæ inæquales ex creatione non sint.

4. Si dicatur quod, quamvis non habeant diversitatem ab agente, habent tamen ex materia ; contra. Formæ quæ secundum diversitatem materiæ diversificantur, de potentia materiæ educuntur, ut in formis corporalibus patet. Sed anima rationalis non educitur de potentia materiæ : quia, ut in XVI *De animalibus*[1], dicitur, intellectus est ab extrinseco. Ergo nec etiam ex diversitate materiæ inæqualitas in animabus esse potest.

5. Præterea, in III *Metaph.*, text. 11, Philosophus dicit, quod in individuis unius speciei non est prædicatio secundum prius et posterius. Sed in diversis speciebus contingit esse hujusmodi prædicationem, ut scilicet genus de eis secundum prius et posterius prædicetur. Tunc autem præcipue videtur quod species per prius generis prædicationem recipiat, quando nobilior forma vel differentia naturam generis participat. Ergo in individuis hoc non contingit ut unus homo nobiliorem formam quam alius possideat. Ergo videtur quod nec unus homo animam ex creatione nobiliorem habeat quam alius.

6. Sed contra, in I *De anima*, comm. 53, Commentator dicit, quod diversitas materiæ ex diversitate formæ procedit. Sed videmus in hominibus ex parte corporis magnam diversitatem, secundum quam unus alio ad bonum et malum promptior est, ut patet in diversis hominum complexionibus. Ergo oportet quod eorum animæ ex sua creatione diversitatem habeant.

7. Præterea, videmus ad sensum, quosdam homines esse melioris intellectus quam alios. Sed bonitas intellectus non potest causari ex parte corporis : quia intellectus a corpore absolutus est, ut in III *De anima*, text. 19 et 20, probatur. Ergo oportet quod hoc contingat ex diversitate quam animæ a sua creatione habent.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod de anima et angelo est duplex opinio. Quidam enim dicunt animam et angelum

1. Sive lib. II *De generat. animal.*, juxta seriem novam, cap. III.

ex materia et forma compositum, vel ex aliquibus duobus, quæ sunt partes essentiæ ejus : et secundum hoc potest forte aliquis modus inveniri quo assignetur differentia animarum et angelorum, ut sint plures in specie una etiam ex seipsis ; quia unitas speciei erit ex principio formali in ipsis, diversitas autem individuorum est ex diversitate materialis principii, et ex hac etiam posset in eis gradus quidam nobilitatis attendi : et hoc videntur verba Magistri[1] sonare, qui dicit eo modo in animabus esse differentiam quo etiam in angelis est. Sed quia supra dictum est, secundum aliam opinionem, quia anima et angelus naturæ simplices sunt, et non est in eis compositio, nisi ex esse et quod est ; ideo oportet quod quæcumque differentia in eis est ex seipsis, sit differentia formalis, speciei diversitatem inducens : et propter hoc etiam factum est quod in angelis tot sunt species quot individua ; et ideo non est possibile ut diversitas animarum ponatur ad modum illum quo distinguuntur gradus in natura angelica, cum omnes animæ rationales unius speciei sint, differunt autem numero solo. Omnis autem talis diversitas ex materia causatur ; et ideo, cum anima non habeat materiam partem sui, oportet quod diversitas et distinctio gradus in animabus causetur ex diversitate corporis : ut quanto corpus melius complexionatum fuerit, nobiliorem animam sortiatur, cum omne quod in aliquo recipitur per modum recipientis sit receptum : et hoc quidem duplici signo patet. Primo ex his quæ diversi generis sunt : quia unumquodque invenitur tanto nobilius genus animæ participare, quanto corpus ejus ad nobilius genus complexionis pertingit, ut in hominibus, brutis et plantis. Unde etiam in his quæ sunt unius generis, ex hoc contingit diversitas animarum, quod est in corporibus diversitas : et hoc etiam patet ex signo boni intellectus, quod Philosophus in II *De anima*, text. 94, dat[2], dicens eos qui sunt boni tactus et molles carne aptos mente esse. Bonitas autem tactus ex æqualitate complexionis contingit : quia oportet ut instrumentum tactus inter contraria tangibilia sit medium ; et quanto magis pervenit ad medium, tanto melior erit tactus. Unde patet quod ex diversitate corporis animarum diversitas resultat.

Ad primum ergo dicendum, quod diversitas formalis est duplex. Quædam quæ est formæ per se, secundum id quod ad rationem formæ pertinet : et talis diversitas formæ

1. In cod. quibusdam : « Augustini. »
2. Parm. addit : « intelligere. »

diversitatem speciei inducit. Est autem quædam diversitas formæ non per se, sed per accidens, ex diversitate materiæ resultans, secundum quod in materia melius disposita dignius forma participatur ; et talis diversitas speciem non diversificat et hæc est diversitas animarum.

Ad secundum dicendum, quod Gregorius loquitur de paritate et imparitate quæ attenditur secundum dominium et subjectionem : quia unus homo ex natura sua non habet quod dominetur alii. Unde patet quod non est ad propositum.

Ad tertium dicendum, quod quamvis Deus sit unum agens in quo nulla est diversitas, tamen quia per voluntatem agit, potest multiformes effectus producere pro libito suæ voluntatis. Sed hoc esse non potest quod aliqua in specie convenientia, in forma habeant diversitatem : quia hæc contradictionem implicant ; et ideo oportet quod diversitas quæ est in animabus ejusdem speciei, in diversitatem materiæ reducatur.

Ad quartum dicendum, quod quamvis anima rationalis non educatur de potentia materiæ, tamen creatur in materia, ut actus ipsius ; et ideo oportet quod in ea per modum materiæ recipiatur.

Ad quintum dicendum, sicut ad primum.

Ad sextum dicendum, quod diversitas materiæ potest accipi dupliciter. Vel diversitas partium speciei, id est partium specie differentium, sive formaliter, ut manus, pes et hujusmodi ; et talis diversitas causatur ex parte formæ : quia ex hoc quod forma est talis, oportet quod corpus sit sibi sic dispositum. Est autem quædam diversitas materialis tantum, quæ ad speciem non pertinet, sed ad individuum tantum ; et ista redundat ex materia in formam, et non e converso.

Ad septimum dicendum, quod quamvis intellectus sit absolutus a corpore quantum ad propriam operationem, quæ corporali organo non expletur, tamen conjunctionem habet ad corpus dupliciter : scilicet ex parte essentiæ, quæ forma corporis est, et ex parte inferiorum potentiarum, ex quibus intellectus recipit ; et per istum modum diversitas corporis in diversitatem intellectus redundat.

## EXPOSITIO TEXTUS

« Ut post dominari non valeat. » Videtur ex hoc quod aliquis eundo post concupiscentias, dominium originalis peccati

revocet ; et ita ex actuali peccato culpa originalis redit. — Sed dicendum quod per peccatum actuale dupliciter dominium concupiscentiæ revocatur : tum quia gratia tollitur quæ impetum concupiscentiæ mitigabat ; tum quia per peccatum actuale pronitas in peccatum augetur. Neutro autem modo originale redit, ut ex prædictis patet : quia etsi gratia subtrahitur, non tamen per actum originis ; unde non originalis macula, sed actualis consequitur. Similiter etiam ex hoc quod pronitas per consuetudinem augetur : quia hoc non pertingit ad id quod naturæ est, quam per se originale respicit ; sed personam consequitur ex actibus personalibus relicta.

« Prætereat reatu, et maneat actu. » Actus non sumitur hic pro operatione : quia sic originale peccatum in actu non consistit ; sed per modum quo actus contra potentiam dividitur, ut id quod jam præsens est, actu esse dicatur, sicut cæcitas in actu esse dicitur quando aliquis actu cæcus est.

« Quibusdam videtur quod sicut anima a reatu purificatur, ita et caro ab illa pollutione purgatur. » Utraque opinio vera est secundum aliquid intellecta : quia si accipitur pollutio carnis quantum ad hoc quod personam respicit, sic in baptismo mundatur, ut jam per illam pollutionem anima illius hominis infici non possit ; inquantum vero respicit naturam, sic non purgatur, quia infectio illa in prolem ex actu naturæ propagatur.

« Non tamen, ut aiunt, fit præjudicium veritati. » Verum est, si intelligatur de veritate fidei, quia contrarium fidei non est ; tamen est contra veritatem quam ratio adinvenire potest, et experientia docet.

« Quia cum infunditur corpori, condelectatur. » Hoc non potest esse : quia illa delectatio aut diceret operationem aliquam ; et sic esset peccatum actuale, ut Magister dicit : aut diceret naturalem inclinationem, qua anima corpori conjungitur, et in hoc non potest esse peccatum : quia quod naturale est malum esse non potest.

# DISTINCTIO XXXIII

*An peccata omnium præcedentium patrum parvuli originaliter trahant, ut peccatum Adæ*

Prædictis adjiciendum videtur an peccata præcedentium patrum ad parvulos transeant, sicut illud primi hominis delictum in omnes carnaliter genitos diximus redundasse ; et, si peccata parentum transeant in parvulos, utrum omnium qui fuerant ab Adam usque ad ipsos, an aliquorum, et non omnium. De hoc Augustinus, in *Enchir.*, cap. XLVII, col. 255, t. VI, ambigue disserit. Videtur enim approbare peccata parentum præcedentium imputari parvulis, non omnium tamen qui fuerunt ab Adam, ne importabili et nimia sarcina in pœna æterna gravarentur parvuli, sed tantum eorum parentum qui eos a quarta generatione præcesserunt. Quod confirmat illis verbis, quibus in Exodo, cap. XX, 5, Dominus ait : *Ego sum Deus visitans iniquitates patrum usque in tertiam et quartam generationem ;* quasi peccata parentum proximorum tantum parvulis imputentur, et non alia, quod est per moderationem divinæ miserationis. Et quod non illud solum primi hominis delictum parvulos teneat, sed etiam alia, illi quibus ita videtur, ex eo confirmant, quod etiam parvuli, non modo majores, dicuntur baptizari in remissionem peccatorum per pluralem numerum, non per singularem, in remissionem peccati ; et David de legitimo matrimonio procreatus dicit, psal. L, 7 : *In iniquitatibus conceptus sum, et in peccatis concepit me mater mea.* Non dicit in iniquitate vel peccato. Unde putant non tantum illud unum peccatum originale, sed etiam plura quæ in peccato Adæ reperiri possunt et alia parentum peccata parvulis imputari.

*Quod in illo uno primo peccato plura reperiuntur*

Quod vero in actuali peccato Adæ plura notari valeant peccata, Augustinus, in *Enchir.*, cap. XLV, col. 254, t. VI, insinuat: « Possunt, inquit, intelligi peccata plura in una transgressione Adæ, si in sua quasi membra dividatur. Nam et superbia est illic, quia homo in sua potius esse quam Dei potestate dilexit ; et sacrilegium, quia Deo non credidit ; et homicidium, quia se in mortem præcipitavit ; et fornicatio spiritualis, quia integritas mentis humanæ serpentina persuasione corrupta est ; et furtum quia cibus prohibitus usurpatus est ; et avaritia, quia plus quam sufficere illi debuit, appetivit ; et si quid aliud in hoc uno inveniri potest. » Deinde de parentum præcedentium pec-

catis, utrum parvulis imputentur, magis opinando, quam asserendo disceptat, ita inquiens, ibid., cap. XLVI : « Parentum peccatis parvulos obligari non solum primorum hominum, sed etiam ipsorum de quibus nati sunt, non improbabiliter dicitur. Illa quippe divina sententia, Exod., XX, 5 : *Reddam peccata patrum in filios*, tenet eos ante regenerationem, usque adeo ut etiam de legitimo matrimonio procreatus dicat, psalm. L, 7 : *In iniquitatibus conceptus sum, et in peccatis concepit me mater mea.* Non dixit iniquitate vel in peccato, cum et hoc recte dici posset ; sed iniquitates et peccata dicere maluit, quia et in illo uno, quod in omnes homines pertransit, atque tam magnum est, ut eo mutaretur in necessitatem mortis humana natura, reperiuntur, sicut supra disserui, plura peccata ; et alia parentum, quæ non ita possunt mutare naturam, reatu obligant filios, nisi gratia Dei subveniat. Sed de peccatis aliorum parentum quibus ab ipso Adam usque ad patrem suum pro generationibus suis quisque succedit, non immerito disceptari potest utrum omnium malis actibus et multiplicatis delictis originalibus, qui nascitur implicetur, ut tanto pejus quanto posterius quisque nascatur ; an propterea Deus in tertiam et quartam generationem de peccatis parentum posteris eorum comminetur, quia iram suam quantum ad progeneratorum culpas non extendit ulterius, moderatione miserationis suæ, ne illi quibus regenerationis gratia non confertur, nimia sarcina in ipsa æterna damnatione premerentur, si cogerentur ab ipso initio generis humani, omnium præcedentium parentum suorum originaliter peccata contrahere et pœnas pro eis debitas pendere. An aliquid aliud de re tanta, Scripturis sanctis diligentius perscrutatis ac tractatis, valeat vel non valeat reperiri, temere affirmare non audeo. » Ecce perspicuum fit lectori Augustinum superiora dixisse non asserendo, sed diversorum opiniones referendo.

### *Ostendit Augustinum sibi fore contrarium, si id sentiret*

Alioquin sibi ipsi contradicere ostenderetur, qui in eodem libro, cap. XCIII, col. 275, omnium mitissimam dicit esse pœnam parvulorum, qui originali tantum tenentur peccata, his verbis : « Mitissima sane pœna eorum erit qui præter peccatum quod originale contraxerunt, nullum insuper addiderunt, et in cæteris qui addiderunt, tanto quisque ibi tolerabiliorem habebit damnationem, quanto hic minorem habuit iniquitatem. » Ecce hic aperte dicit parvulorum pœnam omnium aliarum pœnarum esse levissimam. Quod si est, non igitur peccatis patrum præcedentium obligantur nisi Adæ. Si enim pro peccatis actualibus parentum æternaliter punirentur, et pro suo originali, non jam minus, sed forte magis quam ipsorum parentes punirentur. Non igitur pro peccatis parentum actualibus, nec etiam pro actualibus

primi parentis, sed pro originali, quod a parentibus trahitur, parvuli damnabuntur : pro eo nullam aliam ignis materialis vel conscientiæ vermis pœnam sensuri, nisi quod Dei visione carebunt in perpetuum. Uno igitur, et non pluribus peccatis, parvuli obligati sunt. Unde etiam ea quibus illa opinio muniri videtur, scilicet quod peccata et iniquitates in parvulis aliquando Scriptura esse significat, utens plurali numero, ita determinat Augustinus in eodem libro, cap. XLIV, col. 253, quia in Scriptura per singularem numerum pluralis numerus sæpe significari solet, ut ibi, Num., XXI, 7 : *Ora ergo ad Deum, ut auferat a nobis serpentem.* Non ait serpentes, quod patiebatur populus. Et e converso per pluralem significatur singularis numerus, ut in Evangelio Matth., II, 20 : *Mortui sunt enim qui quærebant animam pueri.* Non ait mortuus est, cum loqueretur de Herode. Et Exod., XXXII, 31 : *Fecerunt deos aureos ;* cum unum fecerint vitulum, de quo dixerunt : *Isti sunt dii tui, Israel.* Ita et illud originale unum plurali numero significatur, cum dicimus parvulos in peccatorum remissionem baptizari et in peccatis vel iniquitatibus concipi.

### *An actuale peccatum Adæ sit gravius cæteris*

Hic quæri solet utrum peccatum transgressionis Adæ, ex quo processit originale et in quo plura superius notata sunt peccata, gravius fuerit cæteris peccatis. Quibusdam ita esse videtur, quia illud peccatum totam humanam naturam mutavit, sicut Augustinus, in *Enchir.*, cap. XLVIII, col. 255, dicit : « Illud unum peccatum in loco et habitu tantæ felicitatis admissum[1], tam magnum est ut in uno homine originaliter, et, ut ita dixerim, radicaliter totum genus humanum damnaretur. » Idem, *De civitate Dei*, lib. XIV[2], cap. XII, col. 420, t. VII : « Tanto majori injustitia violatum est illud mandatum, quanto faciliori poterat observantia custodiri. Nondum enim ipsi[3] voluntati cupiditas resistebat, quod de pœna transgressionis postea secutum est. » His aliisque utuntur[4] auctoritatibus qui illud peccatum cæteris aliorum hominum peccatis gravius esse dicunt. Quod etiam ratione ostendere laborant hoc modo. Magis nocuit illud peccatum quam aliquod aliorum, quia totum humanum genus vitiavit ac morti utrique subdidit : quod nullo alio peccato factum est. Majorem ergo effectum mali habuit illud peccatum quam aliquod aliud.

1. Al. : « emissum. »
2. Parm. : « lib. IV. »
3. Al. deest « ipsi ».
4. Al. : « nituntur. »

### *Responsio contra illos, ubi alia peccata ostenduntur illo majora*

Ad quod dici potest, quia licet illud peccatum humanam naturam mutaverit in necessitatem mortis, et in totum genus humanum reatum diffuderit, non est tamen putandum gravius fuisse peccato in Spiritum sanctum, quod neque hic neque in futuro, ut Veritas ait, Matth., xii, dimittitur. Quod vero totam humanam naturam corrupit, non ideo est quia gravius fuerit cunctis aliis peccatis, sed quia ab homine commissum est quando in uno homine tota humana natura consistebat ; et ideo tota in eo corrupta est. Majoremque effectum mali intulit quantum ad multiplices defectus qui ex eo manaverunt, sed non quantum ad pœnam æternam quam graviorem non meruit quam plures postea meruerint per alia peccata ; immo alios graviorem promeruisse credimus iram quam Adam meruerit.

### *An illud peccatum sit primis parentibus dimissum*

Si vero quæritur an illud peccatum primis dimissum fuerit parentibus, dicimus eos per pœnitentiam veniam consecutos. Unde Augustinus in lib. II *De baptismo parvulorum*, cap. xxxiv, col. 183, t. X : « Sicut illi primi parentes postea juste vivendo creduntur per Domini sanguinem ab extremo liberati supplicio, non tamen in illa vita meruerunt ad paradisum revocari, sic et caro peccati, etiam remissis peccatis, si homo in ea juste vixerit, non continuo meretur eam mortem non perpeti quam traxit a propagine peccati. »

### *Quod peccata parentum visitentur in filios, et quod non sunt adversa quæ Deus dicit in Exodo et in Ezechiele*

Et licet peccatis parentum, nisi Adæ, parvuli non obligentur non est tamen diffitendum[1] peccata parentum in filios redundare sicut Dominus in Exodo, cap. xx, 5, ad Moysem ait : *Ego Deus fortis, zelotes, visitans iniquitates patrum in filios usque in tertiam et quartam generationem his qui oderunt me.* His verbis aperte insinuatur quod Deus reddit peccata patrum super filios tertios et quartos. Huic autem videtur adversari quod Dominus in Ezechiele, cap. xviii, 2, ait : *Quid est quod inter vos parabolam vertitis in proverbium istud, dicentes : Patres comederunt uvàm acerbam, et dentes filiorum obstupescunt ? Vivo ego, dicit Dominus. Si erit vobis ultra parabolà hæc in proverbium in Israel. Ecce omnes animæ*[2] *meæ sunt : ut anima patris,*

1. Al. : « diffidendum. »
2. Al. : « in proverbium. Omnes animæ, » intermediis omissis.

*ita et anima filii mea est : et anima quæ peccaverit, ipsa morietur : filius non portabit iniquitatem patris, et pater non portabit iniquitatem filii. Justitia justi super eum erit, et impietas impii super eum erit.* His verbis videtur Deus corrigere per prophetam quod male dixerat in lege. Si enim peccata patrum reddit in tertiam et quartam generationem, injustitia videtur esse Dei, ut alius peccet, et alius puniatur. Quomodo enim justum est alium peccare et alium peccata luere[1] ?

### *Determinatio præmissarum auctoritatum convenientiam ostendens*

Sed, ut ait Hieronymus, *In Ezech.*, cap. xviii[2], col. 167, t. V, ne lex et prophetæ, id est Exodus et Ezechiel, immo ipse Deus, qui et hic et ibi locutus est, in sententiis discrepare videantur, attendamus finem illius auctoritatis Exodi. Dicto enim : *Reddam iniquitates patrum in filios*, addit : *his qui oderunt me ;* per quod evidenter ostendit non ideo puniri filios quia peccaverunt patres, sed quia eis similes quodam hereditario malo Deum oderunt. Illud ergo quod in Exodo Dominus dicit, sicut Hieronymus tradit, non id sonat quod multi existimant, nec est simile huic proverbio : *Patres comederunt uvam acerbam*, etc. Illud enim Exodi Hieronymus *Super Ezechielem*, et Augustinus *Super psalm.* cviii, *Deus laudem meam ne tacueris*, de filiis peccata patrum imitantibus accipiendum censent : super quos dicitur Deus reddere peccata patrum, quia punit eos quod imitantur peccata patrum, non quia patres peccaverunt. Non itaque corrigit Dominus in propheta quod ante dixerat in lege, sed quomodo intelligendum sit aperit. Unde et illos qui prave intelligebant, arguit, qui dicebant : *Patres comederunt*, etc.

### *Quare dixerit in tertiam et quartam generationem, et patres tantum commemorat*

Verumtamen si de imitatoribus malorum illud accipitur, quare tertiam et quartam generationem tantum commemoravit, cum in qualibet generatione rei teneantur qui peccata patrum imitantur ? Et quare patres commemoravit, cum et illi omnes mali sint qui quorumlibet malorum peccata imitantur ? Sed ideo patres specialiter nominavit, quia maxime patres filii imitari solent quos præcipue diligunt ; et tertiam et quartam generationem ideo commemoravit, quia solent parentes interdum tandiu vivere donec filios tertios et quartos habeant, qui, patrum iniquitates videntes, eorum impietatis heredes per imi-

1. Al. : « legere. »
2. Parm. : « cap. viii. »

tationem efficiantur. Secundum hunc modum recte intelligitur ad litteram quod in Exodo dicitur.

### *Quomodo illud Exodi intelligi debeat secundum mysterium*

Quod etiam mystice intelligendum esse ostenditur ex eo quod parabola dicitur. Si enim parabola est, ut ait Hieronymus, ibid., aliud verbis sonat, aliud sensu continet. Unde aliqui ita edisserunt. Patrem in nobis esse dicunt levem puncturam[1] sensuum, scilicet primum motum suggestionis vel cogitationis. Filium vero, si cogitatio conceperit peccatum, in quo notatur consensus, et delectatio mulieris. Nepotem, si quod cogitaveris atque conceperis, opere compleveris vel complere decreveris, in quo notatur consensus viri, sive patratio peccati. Pronepotem autem, si non solum feceris, sed in eo glorieris : et hæc est quarta generatio. Non quia tres præcesserint, sed quarta dicitur, quia quarto loco a primo motu, qui est quasi pater, enumeratur. Deus igitur primos et secundos motus, id est stimulos cogitationum, quos Græci « propatheias » vocant, sine quibus nullus hominum esse potest, non puniet æternaliter ; sed si cogitata quis facere decreverit, et quæ fecerit corrigere noluerit : quæ sunt mortalia peccata, et tertia et quarta generatio.

### *Per quid probetur quod primus motus non puniatur æternaliter*

Ad probandum vero, ut ait Hieronymus, ibid., quod primus pulsus cogitationis non puniatur æternaliter a Deo, illud de Genesi, IX, 25, afferendum est. Cham enim peccavit irridens nuditatem patris, et sententiam non ipse, sed filius ejus Chanaan accepit : *Maledictus Chanaan, servus erit fratrum suorum.* Quæ enim justitia est ut pater peccaverit, et filius punitus sit ? Sed in mysterio illud dictum est.

## DIVISIO TEXTUS

Postquam determinavit de peccato originali quantum ad principium et quantum ad terminum, ostendens quomodo a parentibus contrahatur et quomodo per baptismum dimittatur hic determinat de eo quantum ad numerum, inquirens utrum originale sit unum vel multa ; et dividitur in duas. In prima inquirit, si peccatum originale sit unum, quasi ex uno peccato causatum et inductum ; an multa, quasi ex peccatis omnium præcedentium parentum relictum : et ostendit quod ex peccato

1. Al. : « punctum. »

primi parentis inducitur tantum. In secunda inquirit, si ex peccato proximorum parentum aliqua pœna in filios redundet, ibi : « Et licet peccatis parentum, nisi Adæ, parvuli non obligentur, non est tamen diffitendum peccata parentum in filios redundare. » Prima dividitur in duas : in prima ostendit quod ex solo peccato primi parentis tota posteritas originali inficitur ; in secunda inquirit de illo peccato primo, cujusmodi fuerit, ibi : « Hic quæri solet utrum peccatum Adæ transgressionis, ex quo processit originale, ... gravius fuerit cæteris peccatis. » Prima dividitur in tres : in prima movet quæstionem ; in secunda inducit probationem ad partem falsam, ad ostendendum peccata præcedentium parentum in parvulos transire, ibi : « De hoc Augustinus in *Enchiridio* ambigue disserit » ; in tertia inducit ad partem veram, ibi : « Deinde de parentum præcedentium peccatis, utrum parvulis imputentur, magis opinando quam asserendo disceptat. » Quod autem peccatum originale ex pluribus peccatis causetur, et non ex uno tantum primi parentis, tripliciter in secunda parte ostendit. Primo ex auctoritate Exodi, xx, 5 : *Ego sum Deus visitans iniquitates patrum usque in tertiam et quartam generationem*. Secundo ex hoc quod in Scriptura originale pluraliter significatur, ibi : « Et quod non illud solum primi hominis delictum parvulos teneat, sed etiam alia, illi quibus ita videtur, ex eo confirmant quod etiam parvuli... dicuntur baptizari in remissionem peccatorum. » Tertio ex multiplicitate peccati ipsius Adæ, ibi : « Quod vero in actuali Adæ peccato plura notari valeant peccata, Augustinus in *Enchiridio* insinuat. »

« Deinde de parentum præcedentium peccatis, utrum parvulis imputentur, magis opinando quam asserendo disceptat. » Hic inducit ea quæ sunt ad contrariam partem : et primo ostendit quod etiam ea quæ prædicta sunt ab Augustino, per modum dubitationis tradita sunt ; secundo ostendit quod etiam ejus sententiæ contradiceret, si ita poneretur, ibi : « Alioquin sibi contradiceret ; » ubi etiam solvit ea quæ pro parte alia inducuntur, ibi : « Quod si est, non ergo peccatis patrum præcedentium obligantur, nisi Adæ. »

« Hic quæri solet utrum peccatum Adæ... gravius fuerit cæteris peccatis. » Hic inquirit quale fuerit illud unum[1] Adæ peccatum, quod totam humanam naturam infecit ; et dividitur in partes duas : in prima inquirit de gravitate ejus, utrum scilicet cæteris peccatis gravius fuerit ; in secunda inquirit de remissione ipsius, utrum scilicet primis[2] parentibus remissum sit, ibi : « Si vero quæritur an illud peccatum fuerit dimissum primis parentibus, dicimus eos per pœnitentiam veniam consecutos. » Circa primum tria facit : primo movet quæstio-

1. Parm. omittit « unum ».
2. In editis : « cæteris. »

nem ; secundo inducit quamdam opinionem, et probationem ejus, ibi : « Quibusdam ita esse videtur ; » tertio[1] inducit solutionem illius probationis, ibi : « Ad quod dici potest. »

« Et licet peccatis parentum, nisi Adæ, parvuli non obligentur, non est tamen diffitendum peccata parentum in filios redundare. » Ostenso quod peccata proximorum parentum in filios non redundant quantum ad infectionem originalis maculæ hic inquirit utrum in eos redundent aliquo modo quantum ad aliquam pœnam ; et dividitur in partes duas : in prima movet dubitationem ; in secunda determinat eam, ibi : « Sed, ut ait Hieronymus, ... attendamus finem illius auctoritatis. » Et dividitur in duas : quia primo determinat eam, exponendo auctoritates ad litteram ; in-secunda exponendo eas mystice, ibi : « Quod etiam mystice intelligendum esse ostendit. » Circa primum duo facit : primo ponit auctoritates et expositionem per quam ad concordiam reducuntur ; secundo excludit quamdam objectionem, ibi : « Verumtamen si de imitatoribus illud accipitur, quare tertiam et quartam generationem tantum commemoravit. »

« Quod etiam mystice intelligendum esse ostendit. » Hic determinat dubitationem secundum mysticam positionem : et primo ponit expositionem ; secundo inducit probationem ejus quod supposuerat, ibi : « Ad probandum vero, ut ait Hieronymus, quod primus pulsus cogitationis non puniatur æternaliter a Deo, illud de Genesi afferendum est. »

## QUÆSTIO PRIMA

Hic est duplex quæstio : prima de unitate originalis peccati ; secunda de pœna ejusdem.

Circa primum quæruntur tria : 1° si peccata proximorum parentum in filios transeant quantum ad infectionem maculæ originalis ; 2° dato quod non, si eos ad aliquam pœnam obligant[2] ; 3° si originale peccatum est unum vel multa.

### *ARTICULUS PRIMUS*

*Utrum aliquis contrahat maculam ex parentibus proximis*[3]

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod ex proximis parentibus aliquis contrahat maculam originaliter. In successiva enim generatione hominum quanto accipitur

1. Al. : « in tertia. »
2. Parm. : « obligatur. »
3. I II *Summæ theolog.*, q. LXXXI, art. 2.

generans proximius, tanto efficacius similitudinem suam in genito inducit; unde filii magis assimilantur patribus quam avis et proavis, et sic deinceps. Sed traductio originalis est secundum assimilationem generantis ad genitum : quia in originali natus etiam in originali generat. Ergo magis contrahit natus originaliter peccatum proximi parentis quam[1] peccatum Adæ.

2. Præterea, ex libidine coitus, ut supra dixit Fulgentius[2], relinquitur originale in prole. Sed libido illa est proximi parentis, qualitercumque sumatur. Ergo ex peccatis proximorum parentum, proles originaliter inficitur.

3. Præterea, omnium convenientium in specie est eadem relatio ad naturam speciei. Sed omnes homines in specie conveniunt. Si ergo Adam per actum proprium naturam humanam corrumpere potuit, videtur quod etiam alii per actualia peccata humanam naturam in seipsis corrumpant. Sed filius accipit naturam humanam a patre. Ergo oportet quod ex peccato actuali proximi parentis sequatur infectio originalis culpæ in prole.

4. Si dicatur, quod hoc non potest esse, quia ex quo natura humana corrupta est per primum peccatum[3], ulterius per sequentia non corrumpitur ; contra. Primum peccatum non ex toto naturam humanam corrupit. Sed quod non ex toto corruptum est, adhuc corruptibile remanet, et magis quam primo fuit. Ergo humanam naturam possibile est etiam per sequentia peccata corrumpi, et præcipue cum alia sint æque gravia, vel graviora quam primum fuit.

5. Si dicatur, quod ideo per actum Adæ natura corrumpi potuit, quia ipse principium naturæ suæ fuit, quod aliis non convenit ; contra. Ponatur quod aliquem alium hominem Deus ex limo terræ formaret : constat quod istius Adam principium non esset. Sed illud quod est naturæ principium, habet habitudinem principii ad omnia participantia naturam illam. Ergo videtur quod Adæ non per se conveniat quod sit principium humanæ naturæ, sed per accidens tantum. Illud autem quod est per accidens non causat variam habitudinem individui ad naturam speciei, inquantum

1. Parm. : « originale per... quam per. »

2. Cod. : « Augustinus » ; sed supra, dist. XXXI, q. I, art. 2, 5, et in ipsa littera ejusdem distinctionis Fulgentium pro Augustino restituendum esse jam notatum est.

3. Al. : « parentem. »

species est. Ergo ex hoc non sequitur quod Adam potuerit inficere naturam humanam, cum alii non possent[1].

Sed contra, Roman., v, 12 : *Per unum hominem peccatum in hunc mundum intravit*, et loquitur de peccato originali, ut supra dixit Augustinus. Ergo tantum ex primo parente traducitur peccatum originale, et non ex peccatis proximorum parentum.

Præterea, originale ex actu originis causatur. Sed actus originis est uniformis et unus in tota natura humana. Ergo oportet quod infectio quæ ex eo consequitur, non in diversa principia, sed in unum tantum reducatur.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, nullus defectus traducitur de necessitate ex parente in prolem, maxime qui ex parte animæ se teneat, nisi qui naturam speciei respicit. Defectum autem ad naturam pertinentem solum primum peccatum induxit ; ipsum enim discontinuavit adhæsionem hominis ad Deum. Ex hoc autem quod continue homo Dei adhærebat, hæc virtus illi indita erat ut sub obedientia rationis continue subderentur inferiores vires, et sub obedientia animæ corpus, propter hoc scilicet quod ratio suo superiori continue subdita fuerat. Intercisa autem prima obedientia per hoc quod ratio primi hominis a Deo aversa est per peccatum, consecuta est disturbatio ordinis in inferioribus viribus ad rationem et corporis ad animam. Sequentia autem peccata non sunt causa hujus intercisionis, scilicet rationis humanæ ad Deum : quia sive alii homines peccarent, sive non, semper hoc remanebat in natura humana quod aliquando ratio hominis a Deo aversa fuerat. Sed ex aliis peccatis relinquuntur defectus et corruptiones personam respicientes inquantum qui peccat, efficitur pronior ad peccandum : et ideo peccata actualia proximorum parentum nullo modo in filios transeunt.

Ad primum ergo dicendum, quod assimilatio generantis ad genitum, per se loquendo, est in natura speciei, quia generans univocum generat sibi simile in specie. Contingit autem quandoque quod etiam in accidentibus individui sit assimilatio filii ad patrem ; sed hoc non est nisi in accidentibus corporalibus, ut quod podagricus generet podagricum ; non autem in accidentibus animæ : non enim musicus generat musicum, sed rationalis rationalem. Peccata autem proximorum parentum nihil in naturam corruptionis inducunt, inquantum natura est : quia natura jam corrupta est, secun-

1. Parm. : « cum et alii possent. »

dum quod corrumpi potuit, per peccatum primi hominis; et ideo natura cum illâ corruptione pervenit ad proximos parentes, et cum illa corruptione naturam tradunt[1]; et ideo dicitur quod omnis homo generat inquantum est Adam: et ita patet quod ex solo peccato primi parentis originale contrahitur.

Ad secundum dicendum, quod libido proximi parentis, per quam peccatum originale in prolem inducitur, quocumque modo sumatur, non habet virtutem inficiendi prolem macula culpæ, nisi secundum quod consecutum est ex voluntate inordinata primi parentis : et ideo tota causa infectionis in peccatum primi parentis retorquetur.

Ad tertium dicendum, quod in Adam fuit natura integra dotata munere quod Deus humanæ gratis contulerat; unde per peccatum ipsius potuit natura corrumpi in ipso, et per consequens in omnibus qui naturam humanam ab eo acciperent : quia genitum accipit naturam a generante qualem generans habet. In aliis autem hominibus invenitur natura jam corrupta; unde illius corruptionis ulterius istud peccatum causa esse non potest; sicut quod semel mortuum est, iterum non occiditur. In quocumque autem homine fuisset inventa humana natura integra, per peccatum ipsius poterat corrumpi in eo, et in his qui ab eo descenderent. Unde patet quod servatur eadem relatio omnium hominum ad naturam communem[2].

Ad quartum dicendum, quod per peccatum personæ non corrumpitur in natura illud quod ex principiis naturæ relinquitur, nisi forte quantum ad personam illam pertinet; sed corrumpitur solum quantum ad id bonitatis quod naturæ superadditum fuit. Hoc autem totum peccatum subtractum est. Unde illud naturæ quod integrum remanet per alia peccata corruptibile non fuit, nisi quantum ad personam peccantis, prout in eo relinquitur minor habilitas ad consequendum gratiam; et talis corruptio ab uno in alterum non transfunditur.

Ad quintum dicendum, quod principium alicujus naturæ potest accipi dupliciter. Vel secundum quod natura consideratur absolute secundum rationem speciei, et hoc modo Adam non fuit principium naturæ humanæ nisi per accidens, nec sic etiam totam naturam humanam infecit : quia si aliquis de limo terræ iterum formaretur, originalem macu-

1. Parm. : « traduxit. »
2. In cod. quodam : « consequentem. »

lam non haberet. Aut prout habet esse natura communis in individuis, et hoc modo quodlibet generans est quodammodo naturæ principium in genito ; et secundum hunc modum ille homo ex quo omnes homines geniti sunt, naturæ humanæ principium dicitur esse.

## *ARTICULUS II*

*Utrum culpa proximorum parentum redundet in filios quantum ad pœnam*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod culpa proximorum parentum in filios redundet quantum ad pœnam. Primo per id quod dicitur Exod., xx, 5 : *Ego sum Deus zelotes, visitans iniquitates patrum in filios*, et loquitur ibi de visitatione correctionis, quæ per pœnam fit. Ergo pro peccatis parentum filii puniuntur.

2. Si dicatur, quod intelligitur tantum de imitantibus peccata patrum, ut in *Littera* dicitur, contra. Ipsa imitatio qua quis peccatorem imitatur, peccatum quoddam est ; nec est peccatum imitati, sed imitantis. Si ergo pro hoc puniantur filii quod peccata patrum imitantur, non peccata patrum in eis visitat Deus, ut Scriptura dicit, sed peccata propria.

3. Præterea, non magis peccat qui imitatur patrem in aliquo genere peccati, quam ipse pater peccaverit in eodem peccato ; immo forte minus, secundum quod habet majus inclinans[1] ad peccandum, scilicet exemplum patris. Sed qui plus non peccat, plus non debet puniri. Si ergo pater pro illo peccato temporaliter punitus non fuit, injustum est ut pro ejus imitatione filius puniatur. Si ergo punitur, videtur quod pro utroque peccato filius puniatur, scilicet proprio et patris.

4. Præterea, justitia humana exemplata est a divina. Sed secundum humanam justitiam filii pro peccato parentum exheredantur. Ergo et secundum divinam justitiam filii pro peccatis patrum puniuntur.

5. Præterea, magis est conjunctus filius patri quam populus regi. Sed pro peccato regis populus punitur, ut legitur II Reg., ult., quando David populum numeravit. Ergo multo fortius pro peccato parentum filii puniuntur.

Sed contra, Ezech., xviii, 19 : *Non portabit* filius iniquitatem patris*. Portaret autem si pro ejus peccato pœnam subiret. Ergo filii pro peccatis parentum non puniuntur.

* *Portavit.*

1. Al. : « magis inclinans. »

Præterea, pœna respondet culpæ. Sed culpa patris actualis non transfunditur in filium. Ergo injustum est quod pro culpa patris filius puniatur.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod filius potest dupliciter considerari : vel inquantum est persona quædam ; vel prout est quædam res parentis : quia ad felicitatem civilem inter alia bona fortunæ quæ conferunt organice[1], etiam proles conferre dicitur, I *Ethic.*, cap. xiii, a Philosopho, Est autem filius res quædam parentis quantum ad id corpus quod a parente[2] habet, et quantum ad res mundi, de quibus filius patrem juvare tenetur. Sed quantum ad animam. quæ immediate a Deo creatur, non est res parentis, sed ipsius Dei : et hoc significatur Ezech., xviii, 4 : *Sicut anima* patris mea est, ita et anima filii.* Sciendum est ergo quod peccatum consequitur duplex pœna. Una per se[3], quæ ad animam pertinet, et in præsenti, ut amissio gratiæ et turbatio conscientiæ, et hujusmodi, et in futuro, ut pœna inferni ; et hujusmodi pœna nunquam filius pro peccato patris punitur, quia ista pœna non attingit ipsum secundum quod est res patris. Alia pœna consequitur peccatum quasi per accidens, sicut infirmitates corporales, et aliæ pœnæ temporales ; unde nec etiam semper peccantibus tales pœnæ infliguntur, sed secundum moderationem providentiæ divinæ cuncta gubernantis : et tali pœna quandoque punitur filius pro peccato patris, nisi fiat impedimentum ex parte filii, ut contrarius peccato patris existat per bonam vitam ; hæc enim pœna contingit ipsum secundum quod est res patris : sicut etiam pro peccato hominis quandoque occiduntur animalia, et effodiuntur domus, in quibus nulla est culpa.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas ista intelligitur de pœna temporali, et in illis qui, imitando parentum peccatum non præstant impedimentum vindictæ.

Ad secundum dicendum, quod imitatio non ponitur causa prima pro qua pœna temporalis infligatur, sed quasi causa media per quam influentia causæ primæ ad effectum conjungitur ; virtus enim peccati parentis non pervenit in istum, si peccato repugnet. Sed per imitationem quodammodo continuatur ; unde ex hoc non tollitur quin pro peccato patris aliquo modo puniatur.

* *Ut anima.*
1. Parm. addit : « ad illam. »
2. Parm. : « corpus quod a patre. »
3. Al. : « pœna, ut per se. »

Ad tertium dicendum, quod in filio imitante peccatum patris est duplex ratio quare temporaliter puniatur : tum quia ipsemet peccat imitando patrem ; tum quia res patris est, et decet ut pro peccato patris puniatur, inquantum est res ejus. In patre autem erat una ratio tantum ; et ideo magis punitur filius quam pater, et præcipue quia contingit ut filii qui peccata patrum imitantur, liberius peccent, quasi in his nutriti et in plura peccata se præcipitant cum minori conscientiæ remorsu propter consuetudinem et auctoritatem majorum suorum.

Ad quartum dicendum, quod justitia humana non punit filium pro peccato patris in eo etiam quod ex patre jam accepit, sed in eo quod ex patre accepturus esset vel quantum ad corpus, vel etiam quantum ad possessiones ; non enim quia pater peccat, jam filius natus truncatur, neque filius mancipatus exhæredatur, sed per accidens pœna patris redundat in filium, quando patri aufertur id quod in filium ex patre transire debebat, ut hæreditas, vel etiam membrum quia ex truncatis truncatus nascitur.

Ad quintum dicendum, quod populus est res regis, et punitur populus, ut in pœna ejus rex puniatur ; et hoc præcipue contingit, ut Gregorius dicit, lib. XXV *Moral.*, c. XVI, col. 343, t. II, quando peccata populi merentur ut super eos rex peccator constituatur vel in peccatum labi permittatur, ut Job, XXXIV, 30 : *Qui regnare facit hypocritam propter peccata populi.* Et sic patet quod populus etiam pro peccato proprio punitur.

## ARTICULUS III

### *Utrum peccatum originale sit unum tantum*[1]

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum originale non sit unum tantum. Quod enim pluraliter significatur unum esse non potest. Sed sancti, de originali loquentes, pluraliter ipsum significant, ut Rabanus, qui dicit[2] quod homini in peccatum redeunti, non solum peccata quæ post baptismum egit, imputabuntur ad pœnam, sed originalia quæ in baptismo ei dimissa sunt, ut IV lib. *Sentent.*, dist. XXII, dicitur. Ergo originale peccatum non est unum tantum.

1. I II *Summæ theol.*, q. LXXXII, art. 2.
2. Sic refertur in *Decretis*, dist. VI *De pœnit.*, c. I, col. 1618, ex *Comment.* Rabani *in cap.* XVIII *Matth.*, v. 34.

2. Præterea, impossibile est quod unus habitus inclinet ad omnes actus peccati, præcipue cum quidam eorum ad invicem contrarientur. Sed secundum Anselmum, *De peccato originali*, cap. VII, originale est pronitas ad omne malum. Ergo impossibile est quod sit unum tantum.

3. Præterea, uni culpæ debetur una pœna. Sed peccato originali multiplex pœna debetur, ut carentia visionis divinæ, necéssitas moriendi, et hujusmodi. Ergo non est tantum una culpa.

4. Præterea, impossibile est idem accidens in anima et corpore esse sicut in subjecto. Sed fœditas originalis ex carne resultat in animam ; et tamen postquam animam infecerit, in carne esse non desinit. Ergo non est una tantum infectio, sed plures.

5. Præterea, diversarum potentiarum diversæ sunt privationes et habitus. Sed per originale omnes potentiæ animæ sunt corruptæ. Ergo originale impossibile est unum esse.

Sed contra, Rom., v, in Glossa : « Unus homo unum peccatum misit in mundum, » et loquitur de originali. Ergo originale est unum.

Præterea, subjectum originalis est essentia animæ, ut supra dictum est. Sed essentia animæ est tantum una. Ergo originale est tantum unum.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod in aliquo habente plures partes potest esse corruptio in partibus duplex : vel ex eo quod solvitur illa æqualitas ex qua omnium partium bona habitudo erat ; vel ex eo quod solvitur aliquid eorum quod determinatam partem servabat, ut patet in corpore. Contingit enim debilitatem fieri in partibus corporis ex eo quod solvitur æqualitas complexionis ex qua erat vigor in omnibus partibus corporis, sicut in febre accidit ; et ideo febris est qua partes omnes corporis debilitantur, et non singulæ in singulis partibus. Contingit etiam partes corporis debilitari per hoc quod defectus est alicujus in quo virtus membri consistebat : et tunc oportet quod diversis partibus diversæ corruptiones respondeant, sicut quod oculus est lippus, et pes est claudus, et sic de aliis. Similiter contingit esse corruptionem in partibus animæ dupliciter. Aut ex eo quod uniuscujusque partis animæ fit corruptio quantum ad id quod proprium est sibi, sicut est in peccato actuali, quia per proprium actum potentiæ inducitur prava dispositio et habitus in ipsa : et secundum hoc oportet ut plurium potentiarum sint plures corruptiones ; non enim eodem habitu peccati corrumpuntur concupiscibilis et irasci-

bilis, et sic de aliis : sed sicut diversis habitibus virtutum perficiuntur, ita etiam diversis habitibus vitiorum corrumpuntur. Aut ex eo quod tollitur illud quod omnes partes animæ in recto ordine conservabat, et talis corruptio est per originale peccatum[1], quod est privatio originalis justitiæ ; et ideo peccatum originale, quo omnes partes animæ corrumpuntur, est unum tantum in homine uno ; in pluribus autem numero differunt.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum originale quodammodo est actualium peccatorum principium, inquantum fomes ad actualia peccata inclinat. Omnes autem effectus sunt virtute[2] in sua causa. Peccatum ergo originale per essentiam est unum, sed virtute multiplex ; et ideo pluraliter significari potest, vel propter multos defectus coincidentes.

Ad secundum dicendum, quod sicut movens est duplex, unum per se et aliud per accidens, quod est removens prohibens, ita etiam inclinans ad peccatum invenitur in anima duplex : unum per se, scilicet habitus et dispositio ex peccato relicta, quia secundum similitudinem dispositionis est actus ad quem dispositio inclinat ; aliud per accidens, quasi removens prohibens, et sic peccatum originale ad omnia actualia inclinat, inquantum removet originalem justitiam, per quam vires a lapsu in peccatum continebantur. Et ideo non oportet quod secundum diversitatem peccatorum actualium diversificetur originale ; contingit enim quod idem removens prohibens est causa per accidens contrariorum motuum, sicut patet in corruptione corporum mixtorum, quia abeunte virtute quæ miscibilia in unum continebat, quodlibet elementorum in suum locum tendit.

Ad tertium dicendum, quod pœna quæ per se originalis culpæ respondet est carentia visionis divinæ ; aliæ autem pœnæ consequuntur ipsam quasi per accidens : quia ex quo subtracta est originalis justitia, quæ corpus animæ subjiciebat[3], oportet quod vita hominis permaneat secundum exigentiam corporis : unde sequitur necessitas moriendi, quia corpus ex contrariis compositum est ; et similiter est de aliis.

Ad quartum dicendum, quod subjectum originalis culpæ non est caro, sed anima. Oportet enim quod in eodem subjecto sint privatio et habitus ; unde sicut illa originalis justi-

1. Al. addebatur « prima est per actuale peccatum ».
2. Parm. : « omnis... secundum virtutem est. »
3. Parm. : « qua corpus subjacebat. »

tia quæ in anima erat, continebat corpus a morte virtute animæ justitiam habentis ; ita etiam ex privatione quæ est in anima resultat defectus omnis qui est in corpore ; nec defectus iste erat in carne ante infusionem animæ in actu, sed virtute tantum, ut supra dictum est.

Ad quintum patet responsio per id quod supra dictum est.

## QUÆSTIO II

Deinde quæritur de pœna originalis peccati ; et circa hoc quæruntur duo : 1° utrum peccato originali post mortem debeatur pœna sensibilis in illis qui in originali tantum peccato decedunt ; 2° utrum aliquem interiorem dolorem sentiant in anima spiritualem qui pro peccato originali tantum puniuntur.

### *ARTICULUS PRIMUS*

*Utrum pœna sensibilis debeatur peccato originali secundum se*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod peccato originali secundum se debeatur pœna sensibilis. Dicit enim Fulgentius[1], *De fide ad Petrum*, cap. XXVII, col. 701 : « Firmissime tene, et nullatenus dubites parvulos qui sine sacramento baptismatis de hoc sæculo transierunt, æterno supplicio puniendos. » Sed supplicium pœnam sensibilem nominat. Ergo parvuli qui pro solo originali punientur, sensibilem pœnam sustinebunt.

2. Præterea, majori culpæ debetur major pœna. Sed originale est majus peccatum quam veniale, quia plus habet de aversione, eo quod gratiam subtrahit ; veniale autem gratiam secum compatitur ; et iterum æterna pœna punitur originale, sed veniale temporali. Cum ergo veniali peccato debeatur pœna sensibilis, multo amplius originali.

3. Præterea, gravius puniuntur peccata post hanc vitam quam in vita ista, ubi est misericordiæ locus. Sed in hac vita respondet originali pœna sensibilis ; pueri enim qui solum originalem habent multas pœnas sensibiles sustinent, nec injuste. Ergo et post hanc vitam pœna sensibilis debetur.

4. Præterea, sicut in peccato actuali est aversio et con-

1. Cod. : « Augustinus. »

versio, ita in peccato originali aliquid aversioni respondet, scilicet privatio originalis justitiæ, et aliquid conversioni, scilicet concupiscentia. Sed peccato actuali ratione conversionis debetur pœna sensibilis. Ergo et originali ratione concupiscentiæ.

5. Præterea, corpora puerorum post resurrectionem aut erunt passibilia, aut impassibilia. Si impassibilia, et nullum corpus humanum potest esse impassibile, nisi vel per dotem impassibilitatis, sicut est in beatis, vel ratione originalis justitiæ, sicut in statu innocentiæ, ergo corpora puerorum vel habebunt dotem impassibilitatis, et sic gloriosa erunt, et non erit differentia inter pueros baptizatos et non baptizatos, quod est hæreticum ; vel originalem justitiam habebunt, et sic originali peccato carebunt ; nec pro peccato originali punientur, quod est similiter hæreticum. Si autem sint passibilia, omne autem passibile de necessitate patitur, activo præsente ; ergo præsentibus corporibus sensibilibus activis sensibilem pœnam patientur.

Sed contra, Augustinus, *Enchir.*, c. XCIII, col. 275, t. VI, dicit pœnam parvulorum, qui originali tantum tenentur, omnium esse mitissimam. Sed hoc non esset, si sensibili pœna torquerentur : quia pœna ignis inferni est gravissima. Ergo pœnam sensibilem non sustinebunt.

Præterea, acerbitas pœnæ sensibilis delectationi culpæ respondet. Apocal., XVIII, 7 : *Quantum glorificavit se et in deliciis fuit, tantum date illi tormentum et luctum.* Sed in peccato originali non est aliqua delectatio sicut nec operatio ; delectatio enim operationem consequitur, ut ex X *Ethic.*, cap. IV, patet. Ergo peccato originali non debetur pœna sensibilis.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod pœna debet esse proportionata culpæ, ut dicitur Isa., XXVII, 8 : *In mensura contra mensuram, cum abjecta fuerit judicabis eam*[1]. Defectus autem qui per originem traducitur, rationem culpæ habens, non est per subtractionem vel corruptionem alicujus boni quod naturam humanam consequitur ex principiis suis, sed per subtractionem vel corruptionem alicujus quod naturæ superadditum erat ; nec ista culpa ad hunc hominem pertinet, nisi secundum quod talem naturam habet, quæ hoc bono quod in eo natum erat esse et possibile conservari, destituta est ; et ideo nulla alia pœna sibi debetur nisi privatio illius finis ad quem donum subtractum ordinabat,

1. Al. : *cum affecta fuerit in eam.*

ad quod per se natura humana attingere non potest. Hoc autem est divina visio ; et ideo carentia hujus visionis est propria et sola pœna originalis peccati post mortem ; si enim alia pœna sensibilis pro peccato originali post mortem infligeretur, puniretur iste non secundum hoc quod culpam habuit, quia pœna sensibilis pertinet ad id quod personæ proprium est, quia per passionem hujus particularis, talis pœna est. Unde sicut culpa non fuit per operationem ejus, ita nec pœna per passionem ipsius esse debet ; sed solum per defectum illius ad quod natura de se insufficiens erat. In aliis autem perfectionibus et bonitatibus quæ naturam humanam consequuntur ex suis principiis, nullum detrimentum sustinebunt pro peccato originali damnati.

Ad primum ergo dicendum, quod supplicium non nominat in auctoritate illa pœnam sensibilem, sed solum pœnam damni, quæ est carentia divinæ visionis ; sicut etiam nomine ignis frequenter in Scriptura quælibet pœna significari[1] consuevit.

Ad secundum dicendum, quod inter omnia peccata minimum est originale, eo quod minimum habet de voluntario ; non enim est voluntarium voluntate istius personæ, sed voluntate principii naturæ tantum. Peccatum autem actuale, etiam veniale, est voluntarium voluntate ejus in quo est ; et ideo minor pœna debetur originali quam veniali. Nec obstat quod originale non compatitur secum gratiam ; privatio enim gratiæ non habet rationem culpæ, sed pœnæ, nisi inquantum ex voluntate est. Unde ubi minus est de voluntario, minus est de culpa. Similiter etiam non obstat quod peccato actuali veniali temporalis pœna debetur : quia hoc est per accidens, inquantum decedens in veniali tantum[2] gratiam habet, virtute cujus pœna purgata est. Si autem veniale peccatum sine gratia in aliquo esset, perpetuam pœnam haberet.

Ad tertium dicendum, quod non est eadem ratio de pœna sensibili ante mortem et post mortem : quia ante mortem pœna sensibilis consequitur virtutem naturæ agentis, sive sit pœna sensibilis interior, ut febris, vel aliquid hujusmodi, sive etiam sensibilis pœna exterior, ut ustio, sive aliquid hujusmodi ; sed post mortem nihil aget virtute naturæ, sed secundum justitiæ divinæ ordinem tantum, sive in animam separatam, in quam constat quod ignis naturaliter agere non potest, sive etiam in corpus post resurrectionem : quia

1. Parm. : « figurari. »
2. Al. : « veniali, tantam. »

tunc omnis actio naturalis cessabit, cessante motu primi mobilis, qui est causa omnis motus et alterationis corporalis.

Ad quartum dicendum, quod dolor sensibilis respondet delectationi sensibili, quæ est in conversione actualis peccati. Concupiscentia autem habitualis, quæ est in originali peccato, delectationem non habet ; ideo dolor sensibilis non respondet sibi pro pœna.

Ad quintum dicendum, quod corpora puerorum non erunt impassibilia ex defectu potentiæ ad patiendum in ipsis, sed ex defectu exterius agentis in ipsa : quia post resurrectionem nullum corpus erit agens in alterum, præcipue ad corruptionem inducendam per actionem naturæ ; sed erit actio tantum ad puniendum ex ordine divinæ justitiæ ; unde illa corpora pœnam non patientur quibus pœna sensibilis ex justitia non debetur. Corpora autem sanctorum erunt impassibilia, quia deficiet in eis potentia ad patiendum ; et ideo impassibilitas erit in eis dos, non autem in pueris.

## *ARTICULUS II*

### *Utrum pueri non baptizati sentiant in anima afflictionem spiritualem*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod pueri non baptizati afflictionem spiritualem in anima sentiant. Quia, sicut dicit Chrysostomus, *In Matth.*, in damnatis gravior erit pœna quod Dei visione carebunt, quam quod igne inferni cremabuntur. Sed pueri visione divina carebunt. Ergo afflictionem spiritualem ex hoc sentient.

2. Præterea, carere illo quod quis vult habere sine afflictione esse non potest. Sed pueri vellent visionem divinam habere, alias voluntas eorum actualiter perversa esset. Ergo cum ea careant, videtur quod ex hoc afflictionem sentiant.

3. Si dicatur, quod non affliguntur, quia sciunt se non culpa propria ea esse privatos, contra. Immunitas a culpa dolorem pœnæ non minuit, sed auget : non enim si aliquis non propria culpa exhæredatur vel mutilatur, propter hoc minus dolet. Ergo etiam quamvis pueri non propria culpa tanto bono priventur, ex hoc eorum dolor non tollitur.

4. Præterea, sicut pueri baptizati se habent ad meritum Christi, ita non baptizati ad meritum Adæ. Sed pueri baptizati ex merito Christi consequuntur præmium vitæ æternæ. Ergo et non baptizati dolorem sustinent ex hoc quod per demeritum Adæ æterna vita privantur.

5. Præterea, absentari a re amata non potest esse sine dolore. Sed pueri naturalem cognitionem de Deo habebunt, et eadem ratione naturaliter eum diligent. Ergo cum ab eo sint in perpetuum separati, videtur quod hoc sine dolore pati non possint.

Sed contra, si pueri non baptizati post mortem dolorem interiorem habeant, aut dolebunt de culpa, aut de pœna. Si de culpa, cum a culpa illa ulterius emundari non possint, dolor ille erit in desperationem inducens. Sed talis dolor in damnatis est vermis conscientiæ. Ergo pueri vermem conscientiæ habebunt, et sic non esset eorum pœna mitissima, ut in *Littera* dicitur. Si autem de pœna dolerent, ergo cum pœna eorum justa a Deo sit, voluntas eorum divinæ justitiæ obviaret ; et sic actualiter deformis esset, quod non conceditur. Ergo nullum dolorem interiorem sentient.

Præterea, ratio recta non patitur ut aliquis perturbetur de eo quod in ipso non fuit ut vitaretur : propter quod Seneca probat, *Epist.* LXXXV et lib. II *De ira*, cap. VI, quod perturbatio in sapientem non cadit. Sed in pueris est ratio recta nullo actuali peccato obliquata. Ergo non turbabuntur de hoc quod talem pœnam sustinent, quam vitare nullo modo potuerunt.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod circa hoc est triplex opinio.

Quidam enim dicunt quod pueri nullum dolorem sustinebunt, quia in eis adeo ratio obtenebrata erit ut non cognoscant se amisisse quod amiserunt : quod probabile non videtur, ut anima ab onere corporis absoluta ea non cognoscat quæ saltem ratione investigari possint, et etiam multo plura.

Et ideo alii dicunt quod in eis est perfecta cognitio eorum quæ naturali cognitioni subjacent, et cognoscunt Deum, et se ejus visione privatos esse, et ex hoc aliquem dolorem sentient ; tamen mitigabitur eorum dolor, inquantum non propria voluntate culpam incurrerunt pro qua damnati sunt. Hoc etiam probabile non videtur : quia talis dolor parvus esse non potest de tanti boni amissione, et præcipue sine spe recuperationis ; unde pœna eorum non esset mitissima. Præterea omnino eadem ratione qua dolore sensibili et exterius affligente non punientur, etiam dolorem interiorem non sentient : quia dolor pœnæ delectationi culpæ respondet[1] ; unde, delectatione remota a culpa originali, omnis dolor ab ejus pœna excluditur.

1. Parm. : « non respondet. »

Et ideo alii dicunt quod cognitionem perfectam habebunt eorum quæ naturali cognitioni subjacent, et vita æterna se privatos esse cognoscent, et causam quare ab ea exclusi sunt ; nec tamen ex hoc aliquo modo affligentur : quod qualiter esse possit videndum est. Sciendum ergo quod ex hoc quod caret aliquis eo quod suam proportionem excedit, non affligitur, si sit rectæ rationis ; sed tantum ex hoc quod caret eo ad quod aliquo modo proportionatus fuit : sicut nullus sapiens homo affligitur de hoc quod non potest volare sicut avis, vel quia non est rex vel imperator, cum sibi non sit debitum : affligeretur autem, si privaretur eo ad quod habendum aliquo modo aptitudinem habuit.

Dico ergo quod omnis homo usum liberi arbitrii habens proportionatus est ad vitam æternam consequendam, quia potest se ad gratiam præparare, per quam vitam æternam merebitur ; et ideo si ab hoc deficiant, maximus erit dolor eis quia amittunt illud quod suum esse possibile fuit. Pueri autem nunquam fuerunt proportionati ad hoc quod vitam æternam haberent : quia nec eis debebatur ex principiis naturæ, cum omnem facultatem naturæ excedat, nec actus proprios habere potuerunt quibus tantum bonum consequerentur ; et ideo nihil omnino dolebunt de carentia visionis divinæ ; immo magis gaudebunt de hoc quod participabunt multum de divina bonitate in[1] perfectionibus naturalibus. Nec potest dici quod fuerunt proportionati ad vitam æternam consequendam, quamvis non per actionem suam, tamen per actionem aliorum circa eos : quia potuerunt ab aliis baptizari, sicut et multi pueri ejusdem conditionis baptizati, vitam æternam consecuti sunt ; hoc enim est superexcedentis gratiæ ut aliquis sine actu proprio præmietur ; unde defectus talis gratiæ non magis tristitiam causat in pueris decedentibus non baptizatis quam in sapientibus hoc quod eis[2] multæ gratiæ non fiunt quæ aliis sibi[3] similibus factæ sunt.

Ad primum ergo dicendum, quod in damnatis pro culpa actuali, qui usum liberi arbitrii habuerunt, fuit aptitudo ad vitam æternam consequendam, non autem in pueris, ut dictum est ; et ideo non est similis ratio de utrisque.

Ad secundum dicendum, quod quamvis voluntas sit possibilium et impossibilium, ut in III *Ethicorum*, cap. II, dicitur, tamen voluntas ordinata et completa non est nisi eorum

1. Parm. : « bonitate, et. »
2. Al. : « in eis », et infra « in aliis ».
3. Parm. omittit : « sibi. »

ad quæ quis aliquo modo ordinatus est ; et si in tali[1] voluntate[2] deficiant homines dolent ; non autem si deficiant ab illa voluntate quæ impossibilium est, quæ potius velleitas quam voluntas debet dici ; non enim aliquis illud vult simpliciter, sed vellet, si possibile foret.

Ad tertium dicendum, quod ad habendum proprium patrimonium vel membra corporis sui quilibet est ordinatus ; et ideo non est mirum, si dolet aliquis de earum amissione, sive pro culpa sua, sive pro aliena eis privetur. Unde patet quod ratio non procedit ex simili.

Ad quartum dicendum, quod donum Christi excedit peccatum Adæ, ut ad Rom., v, dicitur ; unde non oportet quod pueri non baptizati tantum habeant de malo quantum baptizati habent de bono.

Ad quintum dicendum, quod quamvis pueri non baptizati sint separati a Deo quantum ad illam conjunctionem quæ est per gloriam, non tamen ab eo penitus sunt separati, immo sibi conjunguntur per participationem naturalium bonorum ; et ita etiam de ipso gaudere poterunt naturali cognitione et dilectione.

## EXPOSITIO TEXTUS

« Quod vero in actuali peccato Adæ plura notari valeant peccata, Augustinus in *Enchiridio* insinuat. » Sciendum est quod in aliquo peccato possunt notari deformitates plurium peccatorum dupliciter. Aut proprie, et sic in peccato Adæ apparet deformitas superbiæ, gulæ et inobedientiæ, et hujus modi ; aut quasi metaphorice, et sic in eo ostenditur deformitas homicidii, quia seipsum spiritualiter occidit, et fornicationis, quia spiritualiter fornicatus est, a Deo recedens ; et tamen est unum solum peccatum, has deformitates ex diversis circumstantiis habens, speciem peccati ex ultimo fine retinens ; et ideo etiam non oportet quod peccatum originale quod ex eo causatur[3] sit multa.

« Non est putandum gravius fuisse peccato in Spiritum sanctum. » Contra. Homo primus habuit minus impellens ad peccatum quam sequentes. Quanto autem aliquis minori tentationi cadit, gravius peccat. Ergo primus homo gravius peccavit cæteris sequentibus.

Præterea, magis malum est quod magis nocet. Illud autem peccatum plus cæteris nocuit. Ergo pejus fuit.

1. Parm. : « hac. »
2. Al. : « in voluntate. »
3. Parm. : « ex eo causatum. »

Et dicendum quod contingit aliquod peccatum esse simpliciter levius altero, quod quantum ad aliquam circumstantiam gravius est, ut supra dictum est[1] cum de peccato Adæ ageretur ; eo quod peccatum simpliciter gravius esse dicitur quod ex specie sua gravitatem majorem habet vel ex pluribus circumstantiis magis aggravatur, vel ex una circumstantia magis actum deformante ; unde multa alia peccata simpliciter graviora sunt primo peccato Adæ, tum quia ex majori contemptu, tum quia ex sua specie majorem turpitudinem habent ; sed quoad hanc circumstantiam, quod sola exteriori tentatione pulsatus cecidit, gravius est illis peccatis, ad quæ etiam exterior[2] tentatio impellit. Unde patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod hoc est per accidens, quod tale nocumentum naturæ humanæ intulit, quia scilicet fuit primum peccatum quod naturam humanam vitiavit, et ordinem animæ ad Deum interrupit in illo ex quo omnes homines, per coitum generati, naturam humanam traxerunt. Quodcumque autem aliud peccatum fuisset hoc modo primum, etiam similem effectum habuisset, sive fuisset peccatum operis sive voluntatis ; quamvis quidam aliter dicant, dicentes si Adam alio modo peccasset, non incurrisse[3] eum necessitatem moriendi : quia hæc pœna illi tantum culpæ videtur ordinata esse a Deo, cum dicit, Gen., II, 17 : *Quacumque die comederis ex eo, morte morieris.* Sed in hoc ostenditur, etiamsi alia peccata commisisset, quod similem pœnam sustinuisset, quasi a minori. Gravius est enim præceptum præterire naturalis legis, quo prohibetur illud quod in se est malum, quam præterire præceptum disciplinæ, quo prohibetur quod non est malum, nisi quia prohibitum.

« Si vero quæritur, an illud peccatum primis parentibus fuerit dimissum, dicimus eos per pœnitentiam veniam consecutos. » Videtur quod primi parentes pro peccato non satisfecerint : quia cum bonum sit potentius quam malum, ut probat Dionysius, IV cap. *De div. nom.*, §§ 19, 31, etc., col. 715, t. I, si peccato proprio totum genus humanum primi parentes interfecerunt, multo fortius satisfactione propria maculam quam induxerant, abstersissent, si satisfecissent. — Sed dicendum est quod primum peccatum interrumpere potuit rectum ordinem humanæ rationis in Deum, ratione cujus inducta est necessitas ut interrumperetur ordo corporis ad animam per mortem, et sic vitium personæ in naturam potuit redundare ; sed ejus pœnitentia non potuit facere ut ordo ille non fuisset interruptus : quia quod factum est pro infecto haberi non potest.

1. Dist. XXIII.
2. Parm. : « interior. »
3. Nicolaï : « quod si Adam alio modo peccasset, non incurrisset necessitatem », etc.

Unde non potuit restaurari[1] quod peccatum abstulerat quantum ad naturam, sed solum quantum ad personam, quæ a reatu actuali purgabatur per pœnitentiam[2] ; non enim potest natura in statum altiorem revocari nisi per id quod naturam totam excedit ; et ideo oportuit ad curationem naturæ ut esset Deus et homo qui naturam perfecte curaret. Sed hoc ad tertium librum magis pertinet.

« Si homo in ea[3] juste vixerit, non continuo meretur eam mortem non perpeti. » Hoc ideo contingit, quia quamvis per justitiam hominis purgetur infectio originalis culpæ, secundum hoc quod ex natura in personam redundat, non tamen purgatur quantum ad ipsam naturam absolute ; et ideo pœnæ quæ ipsi naturæ debentur, non remittuntur, quamdiu in tali natura infectio maneat, etiamsi centies moreretur homo, et in pristinum statum resurgeret ; semper enim manente infectione naturæ, manet obligatio ad pœnam.

---

1. Al. : « instituere (forte « instaurare ») quod peccatum abstulerit » ; Parm. : « restituere. »
2. Al. : « purgatur per potentiam » ; Parm. : « purgatur. »
3. Supple « carne peccati ».

# DISTINCTIO XXXIV

## *Quæ de peccato animadvertenda sint*

Post prædicta de peccato actuali, diligenti indagine quædam considerandа sunt, scilicet quæ fuerit origo et causa primi peccati, utrum res bona an res mala ; postea in qua re sit peccatum ; deinde quid sit peccatum, et quot modis fiat ; et de differentia ipsorum peccatorum.

## *Quæ fuerit origo et causa peccati prima*

Causa et origo prima peccati res bona extitit, quia ante primum peccatum non erat aliquid mali unde oriretur. Cum enim originem et causam habuit, aut hoc ex bono, aut ex malo habuit. Sed malum ante non erat. Ex bono igitur ortum est. Prius enim in angelo ortum est peccatum et postea in homine. Et quid erat angelus nisi bona natura Dei ? Non ex Deo ortum est malum quod fuit in angelo ; non ex alio quam ex angelo : ex bono igitur ortum fuit. Unde Augustinus, lib. II *De nupt. et conc.*, cap. XXVIII, col. 464, t. X, in responsionibus contra Julianum hæreticum, qui dixerat : « Si ex natura peccatum est, tunc mala est natura », ait : « Quæso ut si potest, respondeat. Manifestum est ex voluntate mala tanquam ex arbore mala, fieri omnia opera mala, tanquam fructus malos. Sed ipsam malam voluntatem unde dicit exortam, nisi ex bono ? Si enim ex angelo, quid est angelus nisi bonum opus Dei ? Si ex homine, quid erat ipse homo nisi bonum opus Dei ? Immo quid erant hæc duo antequam oriretur in eis mala voluntas, nisi bonum opus Dei, et bona et laudanda natura ? Ergo ex bono oritur malum ; nec fuit unde oriri posset nisi ex bono. Dico ergo quia voluntatem malam nullum malum præcessit, sed ex bono originem habuit. » Hic aperte docetur primam causam et originem mali bonam fuisse naturam ; et nihilominus ostenditur cujus peccati fuerit causa, scilicet malæ voluntatis.

## *Quod mala voluntas secundaria causa fuit malorum*

Mala autem voluntas illa angeli et hominis causa est etiam malorum subsequentium, scilicet malorum operum et malarum voluntatum. Unde Augustinus, in *Enchiridio*, cap. XXIII et XXIV, col. 244, t VI « : Nequaquam dubitare debemus, rerum bonarum quæ ad nos pertinent causam non esse nisi bonitatem Dei ; malarum vero ab immutabili bono deficientem boni mutabilis voluntatem, prius angeli, postea hominis. Hoc pri-

mum est creaturæ rationalis malum, id est prima privatio boni. » Ecce habes primam voluntatem boni mutabilis, id est angeli vel hominis, deficientem ab immutabili bono, id est a Deo, causam esse malarum rerum ad nos pertinentium : quia causa est tam peccatorum quam pœnarum, quibus premitur humana natura. Prima igitur origo et causa peccati bonum fuit, et secunda malum, quod ortum est ex bono.

*In qua re sit peccatum : an in bona, an in mala ; et dicitur quia in bona tantum*

Ostensa origine mali, superest videre in qua re sit malum, scilicet an in re bona, an in re mala. Qui recte acuteque sapit, non nisi in bono malum esse intelligit, id est in natura bona. Malum enim est corruptio vel privatio boni. Ubi autem bonum non est, non potest[1] esse privatio vel corruptio boni. Peccatum igitur non potest esse nisi in re bona. Sicut enim morbis ac vulneribus corrumpuntur corpora, quæ, ut ait Augustinus in *Enchiridio*, cap. XI, XII, XIII, col. 236, t. VI, sunt privationes ejus boni quod dicitur sanitas, ita et animorum quæcumque sunt vitia, naturalium, sunt privationes bonorum. Quid est enim aliud quod malum dicitur, nisi privatio boni ? Bonum enim minui malum est ; quamvis quantumcumque minuatur, necesse est ut aliquid remaneat, si adhuc natura est. Non enim consumi potest bonum, quod est natura, nisi et ipsa consumatur. Cum vero corrumpitur, ideo malum, est ejus corruptio, quia eam qualicumque privat bono. Nam si nullo privat bono non nocet. Nocet autem. Adimit ergo bonum[2]. Quamdiu itaque natura corrumpitur, inest ei bonum quo privetur ; ac per hoc nullum est quod dicitur malum, si nullum sit bonum. Sed bonum omnino carens malo, integrum bonum est. Cum vero inest malum, vitiatum vel vitiosum bonum est ; nec malum unquam potest esse ullum, ubi est bonum nullum. Unde res mira conficitur, ut quia omnis natura, inquantum natura est, bonum est, nihil aliud dici videatur, cum vitiosa natura mala natura esse dicitur, nisi malum esse quod bonum est, nec malum esse, nisi quod bonum est. Hac contextione vel ostensione evidenter insinuatur, malum non posse esse nisi in re bona ; ubi etiam, licet absurdum videatur, manifeste dicitur esse malum quod bonum est.

*Quod ex præmissis sequitur, scilicet quod cum dicitur malus homo, dicitur malum bonum.*

Ex quo colligitur nihil aliud significari cum dicitur homo malus, nisi bonum malum. Unde Augustinus, in *Enchir.*, ut

1. Al. : « non esse. »
2. Al. : « nocet autem cum adimit bonum. »

supra, c. XIII, subdit : « Quid est malus homo nisi mala natura ? Quia homo natura est. » Porro si homo aliquod bonum est, quia natura est, quid aliud est malus homo, nisi malum bonum ? Tamen cum duo ista discernimus, invenimus nec ideo malum quia homo est, nec ideo bonum quia iniquus est : sed bonum quia homo, malum quia iniquus. Omnis itaque natura etiamsi vitiosa sit, inquantum natura est, bona est ; inquantum vitiosa est, mala est.

*Quod regula dialecticorum de contrariis fallit in his, scilicet bono et malo*

Ideoque in his contrariis quæ mala et bona vocantur, illa dialecticorum regula deficit, qua dicunt, nulli rei duo simul inesse contraria. Nullus enim potus aut cibus simul dulcis est et amarus ; nullum simul corpus ubi album ibi et nigrum ; et hoc in multis ac pene in omnibus reperitur contrariis, ut in una re simul esse non possint. Cum autem bona et mala nullus ambigat esse contraria, non solum simul esse possunt, sed mala omnino sine bonis et nisi in bonis esse non possunt ; et hæc duo contraria ita simul sunt, ut si bonum non esset in quo esset malum, prorsus nec malum[1] esse potuisset : quia non modo ubi consisteret, sed unde oriretur corruptio non haberet, nisi esset quod corrumperetur : quoniam nihil est aliud corruptio quam boni exterminatio. Ex bonis igitur mala orta sunt et nisi in bonis non sunt, nec fuit prorsus unde oriretur ulla mali natura, nisi ex angeli et hominis natura bona unde primitus orta est voluntas mala.

*Epilogum facit, ad alia transiturus*

Ex his aperitur quod primo et secundo supra diximus, investigando scilicet quæ fuerit origo mali et in qua re sit. Ex bona enim re ortum et in bona re consistere præmissis testimoniis comprobatur.

*Sententiæ illi qua dictum est bonum esse malum opponitur de prophetia quæ ait : « Væ his qui dicunt bonum malum. »*

Ad hoc autem quod dictum est, malum esse quod bonum est, quidam sic opponunt. Si bonum malum esse dicimus et malum bonum, incidimus in illam sententiam propheticam Isaiæ, v, 20, ubi legitur : *Væ his qui dicunt bonum malum, et malum bonum*. Igitur si hanc maledictionem vitare volumus, nullatenus dicere debemus, bonum esse malum, et e converso. Hoc autem Augustinus in eodem libro, cap. XIX, col. 241,

1. Al. : « in quo esset, prorsus nec malum. »

**t. VI, determinat, dicens : Id quod dictum est in prophetia, intelligendum est de ipsis rebus quibus homines mali sunt, non de hominibus. Unde qui adulterium dicit esse bonum, in eum cadit illa prophetica destinatio, ut in eum qui dicit esse bonum, vel bonum esse iniquum. Qui enim dicit hominem, inquantum homo est, malum esse, et bonitatem esse iniquitatem, opus Dei culpat, quod est homo et vitium hominis laudat quod est iniquitas.**

## DIVISIO TEXTUS

Postquam determinavit de peccato originali, quod a primis parentibus in posteros transit per carnis originem ; hic incipit determinare de actuali, quod a parentibus in posteros transit per imitationem operis ; et dividitur in partes duas : in prima determinat de peccato actuali quantum ad rationem mali ; in secunda determinat de eo ex parte actus, in quo deformitas fundatur per quam malum dicitur esse actuale peccatum, dist. xxxv, ibi : « Post hoc videndum est quid sit peccatum. » Prima dividitur in duas : in prima determinat de malo, veritatem ostendens ; in secunda excludit quamdam objectionem, ibi : « Ad hoc autem quod dictum est malum esse quod bonum est quidam sic opponunt. » Circa primum tria facit : primo dicit de quo intendit ; secundo prosequitur suum propositum, ibi : « Causa et origo primi peccati res bona extitit ; » tertio[1] epilogat quæ dicta sunt, ibi : « Ex his aperitur quod primo et secundo supra investigando diximus. » Prima dividitur in duas : in prima inquirit causam mali ; in secunda subjectum ejus, ibi : « Ostensa origine mali, superest videre in qua re sit malum. » Circa primum duo facit : primo ostendit primam causam propriam mali culpæ, quæ extra genus mali est ; secundo ostendit causam proximam, quæ est quasi univoce et[2] in eodem genere, ibi : « Mala autem voluntas illa angeli et hominis causa est etiam malorum subsequentium. »

« Ostensa origine mali, superest videre in qua re sit malum. » Hic inquirit subjectum mali : et primo ostendit quod subjectum mali est bonum ; secundo ex hoc inducit quamdam conclusionem, ibi : « Ex quo colligitur nihil aliud significari cum dicitur homo malus, nisi bonum malum ; » tertio ostendit in hoc regulam artis dialecticæ fallere, ibi : « Ideoque in his contrariis quæ bona et mala vocantur, illa dialecticorum regula deficit, qua dicunt nulli rei duo simul inesse contraria. »

1. Al. : « in tertio. «
2. Parm. omittit : « et. »

## QUÆSTIO PRIMA

Hic quinque quæruntur : 1° an malum sit ; 2° quid est malum ; 3° si bonum est causa mali ; 4° si malum est in bono sicut in subjecto ; 5° si per malum totum bonum corrumpitur.

### *ARTICULUS PRIMUS*

*Utrum malum sit*[1]

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod malum non sit. Omne enim quod est, vel est existens, vel est in existentibus : quia vel est substantia, vel est accidens. Sed malum neque est existens, neque in existentibus, ut probat Dionysius, IV cap. *De divin. nomin.*, § 33, col. 734, t. IV. Ergo malum non est.

2. Præterea, omne quod esse dicitur, vel est ens rationis, vel est ens naturæ. Omne autem quod est ens rationis, vel est existens, vel non existens. Ergo quod non est existens neque non existens nullo modo potest dici esse. Sed malum distat ab existente, et adhuc plus distat a non existente, ut Dionysius, IV cap. *De divin. nomin.*, dicit. Ergo nullo modo potest dici malum esse.

3. Præterea, Deus præhabet in se omnem affirmationem et negationem ut in lib. *De mystica theologia*, cap. XI, § 3, col. 139, t. I, dicit Dionysius ; oportet enim omnium positiones in eo ponere, et adhuc omnium negationes in eo negare. Sed malum nullo modo præexistit in Deo. Ergo malum neque est affirmatio, neque negatio. Sed inter affirmationem et negationem nihil est medium, ut in IV *Metaph.*, text. 16, probatur. Ergo malum nullo modo est.

4. Præterea, quæcumque positio seipsam destruit impossibile est eam poni ; sicut qui negat veritatem, ponit veritatem esse, ut dicit Augustinus, *Soliloq.*, lib. II, cap. II, col. 885, t. I, et Anselmus, *De ver.*, cap. I, col 468, t. I ; et qui negant demonstrationem, ponunt demonstrationem esse, ut in IV *Metaphys.*, text. 27, dicitur. Sed malum destruit seipsum, ut in IV *Ethic.*, cap. X, dicitur. Ergo malum non est.

5. Præterea, unusquisque artifex providus a suo opere propellit malum quantum potest. Sed divina providentia omnia reguntur, ut in I libro habitum est. Ergo cum Deus

1. I p. *Summæ theol.*, q. XLVIII, art. 2.

sit omnipotens, ab universo malum omnino expellit. Ergo malum non est.

Sed contra, sicut appetitus non est nisi boni, ita fuga non est nisi mali. Sed multa sunt quæ secundum rectam rationem fugiuntur. Ergo malum est.

Præterea, nihil discrete prohibetur neque punitur juste, nisi malum. Sed constat prohibitiones discretas multas esse et punitiones justas. Ergo constat malum esse.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod Philosophus, in V *Metaphys.*, text. 14, ostendit quod ens multipliciter dicitur. Uno enim modo dicitur ens quod per decem genera dividitur : et sic ens significat aliquid in natura existens, sive sit substantia, ut homo, sive accidens, ut color. Alio modo dicitur ens, quod significat veritatem propositionis ; prout dicitur quod affirmatio est vera, quando significat esse de eo quod est ; et negatio, quando significat non esse de eo quod non est ; et hoc ens compositionem significat, quam intellectus componens et dividens adinvenit. Quæcumque ergo dicuntur entia quantum ad primum modum, sunt entia quantum ad secundum modum : quia omne quod habet naturale esse in rebus potest significari per propositionem affirmativam esse, ut cum dicitur : color est vel homo est. Non autem omnia quæ sunt entia quantum ad secundum modum, sunt entia quantum ad primum : quia de privatione, ut de cæcitate, formatur una affirmata propositio, cum dicitur : cæcitas est ; nec tamen cæcitas aliquid est in rerum natura, sed est magis alicujus entis remotio ; et ideo etiam privationes et negationes dicuntur esse entia quantum ad secundum modum, sed non quantum ad primum. Ens autem secundum utrumque istorum modorum diversimode prædicatur : quia secundum primum modum acceptum est prædicatum substantiale, et pertinet ad quæstionem quid est ; sed quantum ad secundum modum, est prædicatum accidentale, ut Commentator ibidem dicit, et pertinet ad quæstionem an est. Sic ergo accipiendo ens secundo modo dictum, prout quæstio quærebat, simpliciter dicimus mala esse in universo. Hoc enim et experientia docet et ratio ostendit : quia, ut Dionysius probat, cap. IV *De div. nom.*, § 20, col. 718, t. I, malum nihil aliud est nisi bonum imperfectum. Si autem nullum bonum esset in aliquo diminutum, omnia bona æqualia essent, et sic pulchritudo universi deperiret, quæ ex gradibus bonitatis colligitur ; periret etiam ordo essentialis causarum in partibus universi, secundum quod nobiliora in minus nobilia influunt. In idem etiam rediret inconveniens,

si poneretur quod nulla res perfectione sibi debita carere posset : quia tunc esset æqualis stabilitas bonitatis in omnibus entibus, nec essent omnes gradus bonitatis impleti, si non essent quædam bona quæ suis perfectionibus privari non possent, et quædam suis perfectionibus privabilia propter distantiam a summo bono.

Ad primum ergo dicendum, quod Dionysius accipit existens secundum primam acceptionem entis ; et per hunc modum malum non est existens, neque in existentibus : quia neque ipsum est natura quædam in universo, neque est aliquid in existente, sicut pars perfectionis ejus. Sic enim procedunt suæ probationes, quibus sigillatim ostendit in nullis existentibus malum esse ; non autem removetur quin malum sit in existentibus sicut privationes[1] in subjecto, ut cæcitas in oculo.

Ad secundum dicendum, quod Dionysius accipit non existens illud quod nullo modo est ; et ab hoc quidem magis distat malum quam etiam ab existente : quia in existente malum est tamquam in subjecto, quamvis ipsum malum in se non sit existens ; sed a non existente magis absistit, quia simpliciter non existens non potest privationis subjectum esse ; nec etiam ipsa privatio est absolute non existens, sed est non existens in hoc, quia privatio est negatio in subjecto, ut in IV *Metaph.*, text. 4, dicitur ; cæcitas enim[2] nihil aliud est quam negatio visionis in eo quod natum est videre.

Ad tertium dicendum, quod quamvis negationes omnium creatorum in Deo verissime sint propter ejus excessum, tamen nulla privatio in eo est : quia nihil est natum habere quod non habeat. Malum autem dicitur esse secundo modo dicendi ens, sicut negatio, non quidem absoluta, sed quæ est privatio ; aliter omnia mala essent, quia nihil est a quo aliquid negari non possit.

Ad quartum dicendum, quod Philosophus non dicit simpliciter quod malum seipsum destruat, sed quod malum, si integrum et perfectum sit, seipsum destruit : quia non potest esse malum integrum, nisi corrumpatur omne bonum, quo corrupto[3], corrumpitur illud ens quod mali subjectum esse potest. Subjecto autem corrupto, etiam privatio quæ in subjecto erat, esse desinit. Unde ex hoc efficaciter conclu-

1. Al. : « ostendit in nullis existentibus, sicut privationes », etc., intermediis omissis.

2. Al. : « autem. »

3. Al. deest « quo corrupto ».

ditur quod summum malum esse non possit, non autem absolute quod non sit malum.

Ad quintum dicendum, quod providus artifex non expellit ab opere suo malum, nisi salvata conditione sui operis. Cum autem quædam sint res a Deo creatæ de quarum conditione est ut defectum malitiæ incurrere possint, vel in alia inducere, si simpliciter malum ab eis prohiberetur, destrueretur operis ejus conditio ; et ideo decet ut mala facere permittat, quorum tamen actor non est. De hoc autem[1] in I libro dictum est.

## *ARTICULUS II*

### *Utrum malum sit quoddam ens positivum*[2]

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod malum sit ens, sicut natura quædam, primo modo accipiendi ens, ut ea quæ positive aliquid prædicant. Omne enim genus est natura quædam : quoniam non entis non sunt neque species neque differentiæ, ut Philosophus dicit, cum tamen omne genus in species per differentias dividatur. Sed bonum et malum sunt genera aliorum, ut in *Prædicamentis* dicitur. Ergo malum est aliquid positive prædicans.

2. Præterea, omne contrarium est natura quædam : quia contraria in eodem genere sunt, et nihil est in genere ut species, nisi sit natura quædam. Sed bonum et malum sunt contraria, ut in *Littera* dicitur. Ergo malum est natura quædam.

3. Præterea, omnis differentia quæ constituit speciem est aliquid positive prædicans. Sed bonum et malum sunt differentiæ in prima specie qualitatis constituentes diversas species habitus. Ergo malum aliquid positive prædicat.

4. Præterea, nihil pugnat aut corrumpit nisi agendo. Nihil autem agit nisi habeat naturam aliquam. Cum ergo malum corrumpat bonum et pugnet contra illud, videtur quod malum sit naturam quamdam habens.

5. Præterea, omne quod corrumpit generat aliquid : quia corruptio unius est generatio alterius, ut in I *De generatione*, text. 17, dicitur. Sed mali est corrumpere, ut Dionysius dicit, IV cap. *De divin. nom.*, § 19, col. 715, t. I. Ergo ejus est etiam generare. Sed nihil generat nisi habens naturam aliquam, quam generato tradat. Ergo malum est naturam aliquam habens.

1. Al. omittitur « autem ».
2. I p. *Summæ theol.*, q. XLVIII, art. 2.

Sed contra, omne quod est a primo bono bonum est, cum ex hoc omnia bona sint quod ab eo sunt, ut in lib. *De hebdomadibus*, col. 1311, t. II, Boetius dicit. Sed omnis natura a Deo est, qui est summum bonum. Ergo malum non est natura aliqua vel ens aliquod positive dictum.

Præterea, nihil appetit suum contrarium. Sed omnis natura appetit bonum, quia unumquodque appetit sui ipsius perfectionem. Ergo cum malo sit bonum oppositum, malum non erit ens naturam aliquam habens.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod Avicenna, in sua *Metaphysica*, ponit perutilem divisionem quamdam mali, quæ ex verbis ejus colligi potest ; dicit enim quod malum dicitur aliquid dupliciter : vel per se vel per accidens. Per se malum dicitur ipsa privatio perfectionis, qua aliquid malum est : quod etiam a quibusdam malum abstracte sumptum dicitur. Hoc autem est duplex : quia illa privatio vel est privatio perfectionis quæ est necessaria inesse primo rei, et ista privatio in omnibus est malum, ut privatio pedis et manus, et hujusmodi ; vel est privatio alicujus perfectionis secundæ, sicut privatio geometriæ, et hujusmodi, et talis privatio non semper cuilibet est malum, sed ei tantum qui ad eam habendam operam dedit, vel eam habere debet. Malum autem per accidens est duplex : vel id quod est subjectum talis privationis, vel id quod talem privationem in altero causat : utrumque istorum est malum concretive sumptum. Illud autem quod est subjectum privationis potest accipi quadrupliciter : quia vel est actio, vel habitus, vel passio, vel substantia. Actio quidem, si privationem debiti finis et debitæ circumstantiæ habeat, rationem mali culpæ habebit : et quia ex similibus actibus similes habitus generantur, inde contingit quod habitus ipsi qui ex talibus actionibus relinquuntur, mali sunt, sicut habitus vitiorum. Passio autem privationem habet per quam aliquid in patiente corrumpitur, et talis passio malum pœnæ dicitur, vel defectus naturæ, in illis in quibus non potest esse culpa et pœna[1] ; et quia nullum accidens potest esse subjectum alicujus quod privative vel positive dicatur, nisi gratia substantiæ, quæ ei subjicitur : ideo oportet quod ulterius intelligatur subjectum hujus privationis quæ per se malum est, substantia esse, secundum quod dicitur homo malus et anima mala. Si autem dicatur malum per accidens, quia causat talem privationem, hoc potest esse dupliciter : quia causa privationis debitæ

1. Al. additur « esse » ; Parm. : « nec etiam. »

perfectionis vel est ex parte materiæ, quæ est indisposita ad perfecte recipiendam virtutem agentis, sicut est defectus in monstris, et in aliis quæ ex defectu materiæ contingunt ; aut est ex parte agentis, et hoc contingit dupliciter, quia vel agens est conjunctum agenti, in contrarium perfectionis debitæ, sicut ignis adurens et gladius secans ; et ex hoc sequitur malum, quod dicitur pœna sensus in sentientibus, in quibus culpa et pœna esse possunt, quia tale agens quod privat perfectionem debitam, eo quod conjunctum est, sentitur ; aut est agens non conjunctum, impediens influentiam causæ perficientis, sicut dicuntur nubes, malæ inquantum impediunt lumen solis, ne ad nos perveniat, et quia talis causa non sentitur ex ipsa perfectionis subtractione, cum non tollat perfectionem agendo in id quod privetur, sed magis impediendo agentem[1], sed forte sentitur alio modo per accidens, sicut quia nubes videntur : ideo malum quod ex hoc sequitur, non dicitur pœna sensus, sed pœna damni, in illis tamen quæ pœnæ susceptiva sunt. In malis ergo hoc modo dictis est talis ordo, quod id quod est per se malum, primo dicitur, et omnia alia per relationem ad id ; et secundum gradum tenet malum per accidens, quod est subjectum mali quod dicitur malum ex hoc quod privationem quæ per se malum est, in se habet ; et in tertio gradu est id quod dicitur malum per accidens sicut causa inducens malum ; hoc enim non habet in se de necessitate privationem, sed facit aliquid esse privationem habens. Unde primum dicitur absolute malum, et secundum in ordine ad primum, et tertium in ordine ad secundum. Dicendum ergo quod malum nominat non ens. Unde illud quod per se malum est non ponit aliquid, sed dicitur esse ut privatio. Malum vero quod est subjectum privationis est aliquid positive, sed non ex eo quod malum est, sicut oculus est aliquid, sed non ex eo quod cæcus est : quia cæcitas non est in eo nisi ut negatio visionis. Quod autem dicitur malum ut causa mali, in se quidem consideratum, est aliquid ; sed in ordine ad effectum, ratione cujus malum dicitur, etiam privative dicitur. Dicitur enim malum ex hoc quod privationem inducit, et sic etiam ratio non entis in ipsum redundat causaliter, sicut et ratio mali.

Ad primum ergo dicendum, quod genus dupliciter potest accipi. Uno modo proprie, prout prædicatur de pluribus in eo quod quid est, et sic neque bonum neque malum sunt

1. Parm. addit : « ex hoc quod perfectionem subtrahit, cum remota sit. »

genera, sed sunt in[1] transcendentibus quia bonum et ens convertuntur. Alio modo communiter, ut genus dicatur omne id quod sua communitate multa ambit et continet, et sic bonum et malum dicuntur genera omnium contrariorum : quia, ut in I *Physic.*, text. 80, dicitur omnia contraria hoc modo se habent, quod alterum est nobilius et alterum vilius ; et ideo illud quod est[2] vilius privationem in se includit, sicut nigrum in respectu ad album, et frigidum in respectu ad calidum : propter quod in I *De generat.*, text. 18, dicitur, quod frigus est privatio caloris ; et per hunc modum semper alterum contrarium pertinet ad bonum, et reliquum ad malum ; unde etiam Pythagoras ponebat duos ordines rerum : unum boni, sub quo colligebat omnia perfecta, ut dextrum, triangulum, æquilaterum et similia ; et alterum mali, sub quo ponebat omnia quæ imperfectionem implicant, ut sinistrum, feminam et hujusmodi.

Ad secundum dicendum, quod si consideretur malum per se sive in abstracto, sic malum opponitur bono ut privatio ; si autem consideretur malum per accidens, sicut est in actione vel in habitu, sic opponitur bono ut contrarium, ut prodigalitas liberalitati, et timiditas fortitudini.

Ad tertium dicendum, quod malum per se vel abstracte sumptum non est differentia specifica ; sed malum per accidens vel concrete acceptum ; omnia enim moralia ex fine speciem consequuntur. Ex ordine autem ad finem debitum specificatur bona actio et bonus habitus, ratione cujus bonum differentia specifica ponitur habitus et actionis moralis ; mala vero actio specificatur ex ordine ad finem indebitum, cui admiscetur privatio finis debiti, ex quo ratio mali incidit. Unde patet quod non sola privatio specificat malum habitum et actionem ; sed positio ordinis ad finem quemdam cum privatione debiti finis ; et sic patet quod malum, secundum quod differentia, non est malum per se, sed per accidens vel concretive sumptum.

Ad quartum dicendum, quod malum potest intelligi corrumpere dupliciter : vel formaliter vel effective, sicut enim formaliter albedo facit album, ita etiam formaliter privatio privat, et corruptio corrumpit. Malum vero per se sumptum est ipsa privatio vel corruptio ; unde non sequitur quod sit ens positive dictum, quia non privat et corrumpit agendo. Si autem sumatur effective, sic non potest intelligi

1. Parm. : « quia sunt de. »
2. Parm. : « ita quod vilius. »

de malo per se vel abstracte sumpto, quia privatio nihil efficit ; sed oportet ut sumatur de malo per accidens, quod est subjectum et causa mali : et hoc quidem efficit aliquid, non quidem inquantum privatum est, sed inquantum est quoddam ens quod agere potest ; et ideo dicit Dionysius *De div. nom.*, cap. IV, §§ 31 et 32, col. 731, t. 1, quod malum nihil agit nisi virtute boni, et ipsum bonum non posset impugnare, nisi ex boni virtute ; nihil enim prohibet unum bonum alteri contrarium esse, ut calor frigori.

Ad quintum dicendum, quod corruptio et generatio, quamvis semper conjungantur, non tamen sunt idem per se, sed per accidens, : quod patet ex earum terminis, ex quibus motus et mutationes specificantur ; terminus enim generationis est forma, quia est mutatio ad esse ; terminus vero corruptionis est privatio, quia est mutatio ad non esse. Forma autem unius et privatio alterius, ut forma ignis et privatio aeris, sunt quidem idem subjecto, sed differunt ratione ; et ideo etiam illud quod corrumpit et generat, non ex eodem habet quod generat et corrumpit, sed ex eo quod formam suam inducit, generat, et sic inquantum ens, generat ; ex eo autem quod forma sua necessario conjungitur privationi alterius formæ, corrumpit. Unde patet quod in eo quod privationem habet, vel non est aliquid, ens[1] corrumpit ; et propter hoc Dionysius dicit quod boni est per se loquendo generare et salvare, et mali est corrumpere ; unde non sequitur quod malum, in eo quod malum est, aliquid sit.

## *ARTICULUS III*

### *Utrum bonum[2] sit causa mali[3]*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod mali causa bonum esse non possit. Boni enim, ut dicit Dionysius, IV *De div. nom.*, § 19, col. 715, t. I, est salvare et producere. Sed malum est corruptio quædam. Ergo mali causa bonum non est.

2. Præterea, unum oppositorum non est causa alterius, nisi per accidens, sicut frigidum quodammodo calefacit, ut in VIII *Physic.*, text. 8, dicitur. Sed malum non tantum

1. Parm. : « vel non ens est, aliquid. »
2. Al. : « malum. »
3. I p. *Summæ theol.*, q. XLIX, art. 1.

habet causam per accidens, sed per se : quia quod est per accidens est ut in paucioribus ; malum autem videtur esse ut in pluribus. Ergo oportet quod prima causa mali sit malum.

3. Præterea, omnis effectus causæ secundæ reducitur in causam primam. Sed omne bonum est effectus causæ primæ. Si ergo aliquod malum ab aliquo bono causatur, tunc causa prima, quæ Deus est, mali causa erit ; et sic aliquo modo malus esset Deus, quod est absurdum.

4. Præterea, oportet ut effectus sequatur conditionem suæ causæ. Sed omne malum defectivum est. Ergo oportet quod in causa ejus aliquo modo defectus sit. Aut ergo est in ea defectus in actu, aut in potentia. Si defectus in actu, omne autem quod deficit in actu malum est ; ergo causa mali non erit bonum, sed malum ; nec hoc erit primum malum, cujus causam quæsivimus. Si autem defectus est in causa in potentia tantum, id autem quod est in potentia tantum non sufficit ut educat aliquid in actu : quia in II *Physic.*, text. 4. dicitur : « Ædificatio in actu est causa ædificati in actu, et ædificatio in potentia est causa ædificati in[1] potentia ; » ergo ex tali causa malum actu oriri non poterit.

5. Præterea, Dionysius dicit in IV cap. *De div. nom.*, §§ 31 et 32, col. 731, t. I, quod malum non habet causam. Sed quod a bono causatur, habet causam. Ergo malum non est ex bono.

Sed contra, quicumque facit aliquid ad quod alterum de necessitate consequitur, etiam illius causa est. Sed res bona est causa alicujus boni, ad quod malum consequitur ex eo quod ex illius adventu alterum bonum privatur, sicut patet in igne adurente, qui formam suam inducens, formam rei adustæ tollit ; et tamen utraque forma bonum quoddam est. Ergo bonum est causa mali.

Præterea, omne quod est per accidens, reducitur ad per se. Sed malum non causat nisi per accidens, quia non agit nisi virtute boni, ut Dionysius dicit, ubi supra. Ergo oportet ut causalitas mali in bonum reducatur sicut in primam causam.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod nihil agit nisi secundum quod est in actu ; nihil autem est in actu nisi secundum quod formam vel perfectionem aliquam habet ; unde oportet quod omne quod agit, agat inquantum perfectum est, et ita inquantum est bonum ; cum omne per-

1. Parm. omittit : « in actu, et ædificatio in potentia est causa ædificati in. »

fectum, inquantum hujusmodi, bonum sit. Intentio autem cujuslibet agentis est similitudinem suam in altero efficere; et ideo id quod est per se intentum ab agente, est quod aliquod bonum efficiatur; unde bonum per se causam habet; sed defectus incidit præter intentionem agentis. Hoc autem contingit tripliciter. Aut ex parte ejus quod intentum est ab agente, quod cum non compatiatur secum quamdam aliam perfectionem, excludit eam, ut patet in generatione naturali. Ignis enim intendit formam suam in materiam inducere; sed quia forma ignis non compatitur formam aeris, inde sequitur præter intentionem agentis privatio formæ aeris. Aut ex parte materiæ recipientis actionem, quæ indisposita est ad consequendam perfectionem quam agens intendit inducere, ut patet in naturalibus, in partubus[1] monstruosis et in artificialibus in ligno nodoso, quod non dirigitur ad actionem artificis; unde remanet artificiatum aliquem defectum habens. Aut ex parte instrumenti ut patet in claudicatione, quia a virtute gressiva sequitur gressus distortus propter curvitatem cruris. Malum autem culpæ ex duobus horum modorum contingere potest : scilicet vel ex parte ejus quod intentum est, vel ex parte instrumenti. Ex defectu enim materiæ culpæ malum non accidit : quia operationes morales non sunt factiones, ut per eas aliquid in materia constituatur, ut in VI *Ethic.*, cap. III, dicitur, sed sunt actiones in ipsis agentibus permanentes, et eos perficientes aut corrumpentes; in omnibus enim peccatis quæ per deliberationem rationis procedunt, malum incidit ex parte ejus quod intentum est; sicut enim in naturalibus non possunt esse duæ formæ substantiales ultimæ actu perficientes eamdem partem materiæ, ita non possunt esse duo ultimi fines voluntatis; unde sicut agens naturale ex hoc quod inducit unam formam, causat defectum alterius formæ, ita etiam voluntas ex hoc quod alicui tanquam ultimo fini inhæret, quod debitus sibi finis non est, avertitur a fine ultimo sibi debito, in quo completur ratio mali culpæ, præter intentionem voluntatis. Peccata vero quæ præter deliberationem rationis procedunt, ut primi motus, incidunt ex defectu instrumenti, id est inferiorum virium, quæ sunt sicut instrumenta voluntatis, aut rationis, sicut patet in primis motibus. Sic ergo patet quod eo modo quo malum causam habere potest, bonum efficiens causa mali est, scilicet per accidens; non autem id quod est perfectum et sum-

1. Al. : « in partibus. »

mum bonum : quod patet per similitudinem in agentibus naturalibus, in quibus invenitur aliquod agens universale et aliquod agens particulare. Agens particulare, quod habet actionem determinatam ad unam formam, sicut est causa formæ illius, ita est causa privationis formæ alterius, ut patet in igne vel aqua ; sol autem, cum sit causa agens universaliter ad omnem formam inferiorem corporalem, non est causa privationis formæ, nisi per suam elongationem, ut dicitur in II *Gener.*, text. 56, 57 et 58. Similiter etiam illud quod est bonum particulare, causando aliquod bonum determinatum, excludit bonum alterum, quod non se cum illo compatitur ; bonum autem completum, quod universaliter omnis boni causa est, non est causa defectus alicujus boni, neque etiam per suam absentiam : quia ipsum quantum in se est, semper præsens est, vicissitudinem non patiens absentiæ et præsentiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod boni effectus per se est salvare et producere ; sed etiam corruptio vel privatio potest esse per accidens effectus boni, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod bonum in toto universo contingit ut in pluribus, malum autem ut in paucioribus ; plures enim sunt partes universi in quibus malum naturæ accidere non potest, scilicet superiora corpora, quam illæ in quibus malum naturæ accidit, scilicet inferiora corpora, in quibus etiam malum naturæ, ut in paucioribus est : quia causæ naturales non deficiunt a suis ordinatis effectibus nisi in minori parte. Similiter etiam est in voluntariis, si accipiatur completa causa, quæ est voluntas per habitum perfecta : quia hæc ab actu virtutis ut in minori parte deficit. Voluntas autem nondum per habitum perfecta, est incompleta causa, quia se ad utrumlibet habet ; et sicut mala pluribus modis contingunt quam bona, ita in pluribus flectitur in mala quam in perfecte bona. In nullo enim voluntas hoc modo deficit ut saltem in aliqua bona non convertatur : quia malum, si perfectum sit, seipsum destruit, ut in IV *Ethic.*, cap. x, dicitur.

Ad tertium dicendum, quod causa secunda habet per se effectum, secundum quod est sub causa prima ; et ideo talis effectus qui per se est ejus, in causam primam reducitur ; sed si sit aliquis defectus ejus per accidens, inquantum exit ab ordine causæ primæ, non oportet quod effectus ille in causam primam reducatur, sicut patet in crure claudicante ; quidquid enim de ratione gressus est in claudicatione, totum efficitur mediante crure a virtute gressiva ; sed crus, inquan-

tum est improportionatum virtuti gressivæ, inducit deformitatem quæ est in claudicatione ; unde non oportet quod talis deformitas sit effectus virtutis gressivæ. Ita etiam bona particularia non sunt causæ per accidens aliquorum defectuum, nisi secundum quod deficitur a perfectione summi boni ; unde non oportet quod defectus illi qui consequuntur, in summum bonum sicut in causam reducantur.

Ad quartum dicendum, quod in voluntate creata invenitur duplex defectus. Unus qui est potentialis causa mali, scilicet esse ex nihilo[1] ; ex hoc enim quod ex nihilo est potest deficere peccando, secundum vertibilitatem electionis. Non tamen iste defectus est actualis causa mali : quia sequeretur quod voluntas semper deficeret, sicut crus claudum semper claudicat. Alius autem est defectus actualis, secundum quod actu deficit : et quidquid procedit ab ipso, prout sub isto defectu stat, totum est malum. Illius autem defectus qui est in actu voluntatis, non oportet quod sit causa aliquis alius defectus in voluntate præexistens actu, quia sic in infinitum iretur ; sed ipsamet voluntas secundum se considerata illius defectus causa est. Ille enim defectus in voluntate est, secundum quod voluntas ad aliquid aliquo indebito modo convertitur. Ejus autem quod est converti ad bonum creatum indebito modo, voluntas dominium habet, quia ad utrumlibet libera est ; non enim est simile de voluntate et agente naturali : agens enim naturale est determinatum ad unum ex sua natura ; unde non potest esse causa actionis inordinatæ, nisi per hoc quod aliquis defectus in ipso agente est ; voluntas autem non est determinata ad unum, sed seipsam determinat secundum quod huic vel illi adhæret, et in tali adhæsione primum malum voluntatis consistit ; unde primi mali culpæ, quod est in actu voluntatis, res bona, scilicet voluntas, causa est, sed per accidens, ut dictum est ; secundi autem mali, quod est in actu exteriori, ipsa voluntas jam mala per interiorem actum causa est.

Ad quintum dicendum, quod malum non habet causam per se, sed per accidens, ut dictum est ; et hoc Dionysius intendit : et sic per accidens bonum mali causa esse potest.

1. Al. omittitur « esse ».

## *ARTICULUS IV*

### *Utrum malum sit subjective in bono*[1]

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod malum non sit in bono sicut in subjecto. Sicut enim dicit Dionysius, IV cap. *De div. nom.*, § 33, col. 734, t. I, malum neque est existens, neque est in existentibus[2]. Sed propriissime dicitur esse in altero quod est in eo sicut in subjecto. Ergo existens non est subjectum mali. Sed omne bonum est existens. Ergo malum non est in bono sicut in subjecto.

2. Præterea, malum se habet ad bonum sicut non ens ad ens. Sed ens non est subjectum non entis, quia simul esse non possunt. Ergo nec bonum est subjectum mali.

3. Præterea, nullum contrarium est subjectum sui contrarii. Sed bonum et malum sunt contraria. Ergo bonum non est subjectum mali. Prima patet ex hoc quod I *Phys.*, text. 66 et 67, dicitur, quod subjectum neutrum contrariorum est.

4. Si dicatur, quod regula ista fallit in his contrariis quæ sunt bonum et malum, ut in *Littera* dicitur, contra. In posteriori semper prius includitur. Sed prima oppositio est affirmationis et negationis. Ergo affirmatio includitur in omnibus contrariis. Sed affirmatio et negatio non possunt esse simul vera. Ergo nec aliqua contraria. Subjectum autem simul est cum eo cujus est subjectum. Ergo bonum mali subjectum esse non potest.

5. Præterea, illud quod est per se subjectum alicujus est etiam per se causa ejus : quia, sicut dicit Avicenna, tract. I *Metaph.*, cap. I, subjectum est in se completum præbens alteri occasionem essendi. Sed malum non causatur per se ex principiis boni. Ergo bonum non est universaliter et per se subjectum mali.

Sed contra, omne quod est subjectum est ens. Sed omne ens, inquantum hujusmodi, bonum est : quia ens et bonum convertuntur. Ergo oportet quod subjectum mali sit bonum.

Præterea, Philosophus dicit in IX *Metaphysicorum*, text. 19, quod non est præter res malum. Esset autem præter res, si in rebus non esset. Ergo malum est in rebus sicut in subjecto. Sed omnis res, inquantum hujusmodi, bona est : quia per se malum nulla res est, sed privatio, ut dictum est. Ergo bonum est subjectum mali.

1. I p. *Summæ theol.*, q. XLVIII, art. 3.
2. Parm. : « neque in existente. »

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod per se malum, ut dictum est ex dictis Avicennæ, tract. IX *Met.*, cap. VI, est privatio ; privatio autem, ut in IV *Met.*, text. 4, dicitur, est negatio in substantia, id est in substantia habet subjectum ; negatio autem quæ subjectum non determinat, privatio dici non potest, sed simplex negatio ; unde oportet quod malum aliquod ens subjectum habeat. Omne autem ens, inquantum hujusmodi, bonum est. Unde oportet quod subjectum mali sit bonum. Sed sciendum quod non omne bonum subjectum mali esse potest ; est enim quoddam bonum cui nihil bonitatis deest, quia perfectum est, nec deesse potest, quia omnes bonitates in eo unum sunt, ut una ab altera separari non possit, quia simplex est ; et in tali bono malum nec esse nec cogitari potest, et hoc est summum bonum, quod Deus est. Est autem quoddam bonum, quod quamvis non omnem bonitatem perfecte colligat, sed in aliquo a summo bono deficiat, tamen non potest sibi deesse aliqua bonitatum quæ debita est sibi, ut patet in angelis et in corporibus cælestibus, quæ bonitatem naturalem nullo modo amittere possunt : et tale etiam bonum subjectum mali esse non potest ; non enim omnis carentia bonitatis malum est, sed illius tantum quam nata est res habere, et debita est ei : carere enim visu non est malum in lapide, sed in oculo ; hoc enim est commune privationi omni quod aptitudinem ad actum in subjecto requirat. Est autem quoddam bonum quod nec omnem perfectionem consequitur, et propter distantiam a summo bono, illa etiam quæ debita est sibi, carere potest, et quam natum est habere, et tale bonum est subjectum mali, quidquid sit illud. Unde Dionysius dicit, IV cap. *De div. nomin* § 20, col. 718, t. I, quod bonum particulare est subjectum mali. Hoc autem bonum quid sit quod malo subjicitur, considerandum est ex perfectione quæ per malum privatur, éo quod privatio et habitus sunt circa idem. Est autem quædam perfectio, scilicet secunda, cujus subjectum est ens actu completum in esse primo ; et hoc idem ens illi malo subjicitur, per quod ista perfectio privatur, sicut anima culpæ, per quam gratia tollitur. Est autem quædam perfectio prima ut forma substantialis, subjectum cujus est in potentia tantum, scilicet materia prima, quæ sicut est ens incompletum et in potentia, et ipsa[1] etiam subjicitur privationi substantialis formæ, ut dicit Philosophus in I *Physic.*, text

1. Parm. : « sic. »

79, quod materia non est malum per se, sed per accidens, scilicet ratione privationis cui subjicitur.

Ad primum ergo dicendum, quod Dionysius intelligit esse in existente, sicut aliqua pars perfectionem existentis constituens : et hoc modo in nullo existente malum est, sed sicut privatio in subjecto.

Ad secundum dicendum, quod malum non se habet[1] ad bonum sicut non ens absolute sumptum ; non ens enim absolute sumptum est negatio pura quæ sibi subjectum non determinat, malum autem est non ens quoddam, quod est privatio ; et ideo oportet quod habeat determinatum subjectum, quod non potest esse nisi ens et[2] bonum.

Ad tertium dicendum, quod non quodlibet malum contrariatur cuilibet bono directe, sicut[3] nec cuilibet virtuti quodlibet vitium ; sed illi tantum bono cujus perfectio per malum privatur. Malum autem non est sicut in subjecto in illo bono quod per malum tollitur, sicut vita naturalis hominis non tollitur per malum culpæ ; unde malum culpæ non opponitur huic bono quod est vivum vita naturali ; et ideo non est inconveniens si hoc malum in hoc bono sit sicut in subjecto.

Ad quartum dicendum, quod oppositio mali ad bonum potest considerari dupliciter. Vel secundum determinatam rationem hujus boni et illius mali, et sic non fallit in istis oppositis, bonum et malum, dialecticorum regula, quæ perhibet, contraria simul esse non posse : quia, ut dictum est, sic accipiendo oppositionem boni et mali, malum non opponitur illi bono[4]. Potest etiam considerari oppositio mali ad bonum secundum communem rationem utriusque : et sic malum simpliciter opponitur bono simpliciter, sicut huic bono hoc malum ; et per hunc modum fallit dialecticorum regula in istis contrariis, quia malum est in bono ; et ratio quare fallit est ista, quia bonum non imponitur ab aliqua determinata perfectione, sed a perfectione in communi ; unde quidquid perfectionis res habeat, communem rationem boni consequitur ; similiter etiam quacumque perfectione privatur, communem rationem mali incurrit. Contingit autem ut aliquid habeat primam perfectionem, et privetur secunda, et ita simul habebit rationem boni et mali, sed

1. Al. : « non esse habet. »
2. Parm. omittit : « et. »
3. Al. : « sed. »
4. Parm. addit : « in quo est sicut in subjecto. »

secundum diversa : et ex hoc non sequitur quod contradictoria sint simul vera.

Ad quintum dicendum, quod malum non habet subjectum sicut per se accidens, sed sicut privatio perfectionis ; et ideo non oportet quod per se ex principiis sui subjecti causetur, sed sufficit quod tantum in subjecto aptitudinem et debitum requirat.

## *ARTICULUS V*

### *Utrum malum possit corrumpere totum bonum*[1]

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod malum bonum totum corrumpere possit. Quia, ut in I *Phys.*, text. 37, dicitur, omne finitum consumitur ablato quodam. Sed bonum creatum, quod solum subjectum mali esse potest, finitum est. Ergo per multiplicationem mali potest ex toto consumi.

2. Si dicatur, quod quamvis sit finitum in actu, est tamen infinitum in virtute et potentia, contra. Quantitas virtutis vel potentiæ mensuratur ex objecto ; objectum autem[2] potest habere infinitatem vel secundum rationem quantitatis continuæ, vel secundum rationem quantitatis discretæ. Sed neutro modo per peccatum diminuitur potentia vel virtus boni naturalis : quia sicut ante peccatum erat anima capax infiniti boni, quod Deus est, ita etiam et post ; similiter etiam sicut ante peccatum poterat in infinitos actus, ita etiam post ; nec alicujus actus potentia ab eo aufertur, ad minus remota. Ergo diminutio boni per malum non attenditur secundum quantitatem virtutis : ergo nec infinitas virtutis consumptionem boni vel mali excludere potest.

3. Si dicatur, quod diminutio boni per malum non est semper secundum eamdem quantitatem, sed secundum eamdem proportionem sicut in diminutione continui, et ideo semper in infinitum diminuitur, nec ex toto aufertur ; contra. Quandocumque est diminutio secundum eamdem proportionem, semper illud quod secundo aufertur est minus eo quod primo auferebatur : quia si primo ablatum fuit tertium totius, secundo ablatum erit tertium residui, et sic deinceps. Sed secundum malum non tollit minus de bono quam primum malum auferebat, quia potest esse malum tam magnum ; nec bonum est fortius ad resistendum, sed debilius. Ergo

1. I p. *Summæ theol.*, q. XLVIII, art. 4.
2. Al. : « sed objectum. »

non est diminutio boni per malum semper secundum eamdem proportionem.

4. Præterea, ex hoc malum dicitur quod bonum corrumpit. Ergo quamdiu malum durat, continue corrumpit. Sed quod continue corrumpit, tandem ad non esse perducit : quia sicut nullius rei generatio est infinita, ita nec corruptio, cum tempus corruptionis cujuslibet rei tempori generationis ejus æquale sit, ut in II *De generat.*, text. 58, dicitur. Ergo necessarium est quod bonum ex toto per malum tollatur.

5. Præterea, si malum diminuit bonum, aut illud bonum quod est ei subjectum, aut illud bonum quod est ei oppositum. Sed non illud quod est sibi subjectum, cum nullum accidens suum subjectum diminuat. Ergo intelligitur diminuere illud bonum quod sibi opponitur. Ergo cum illud bonum ex toto privet, quia opposita non possunt esse simul, videtur quod bonum quod per malum diminuitur, ex toto tollatur.

Sed contra, inter alia mala pejus est malum culpæ. Sed malum culpæ non ex toto tollit bonum ; dicit enim Dyonisius, in IV cap. *De div. nom.*, § 23, col. 726, t. I, quod bona naturalia in angelis peccantibus integra permanserunt, cum tamen peccatum eorum sit gravissimum. Ergo malum non ex toto tollit bonum.

Præterea, Philosophus dicit, IV *Ethicor.*, cap. XIII, quod malum, si sit integrum, seipsum destrueret. Sed malum quod ex toto tollit bonum erit integrum malum. Ergo etiam seipsum destrueret. Sed quidquid seipsum destruit, impossibile est esse. Ergo impossibile est esse aliquod malum quod ex toto corrumpat bonum.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod, sicut ex dictis patet, malum per se acceptum privatio quædam est. Ad rationem autem cujuslibet privationis tria requiruntur : scilicet habitus oppositus, et subjectum tam habitus quam privationis, et habilitas in subjecto ad receptionem habitus ; et ideo triplex bonum potest considerari : scilicet bonum quod est perfectio opposita ipsi[1] malo, et subjectum illius perfectionis et privationis oppositæ, et etiam ipsa habilitas ad perfectionem illam ; quæ cum sit quædam quasi inchoatio ejus, etiam bonum quoddam est : verbi gratia, malum culpæ habet pro subjecto ipsam naturam animæ, quæ bonum quoddam est, et pro opposito ipsam gratiam ; et iterum animæ inest habilitas quædam ad gratiam habendam. Sciendum est ergo quod malum culpæ bonum gratiæ sibi oppositum ex toto

1. Al. : « in malo. »

tollit ; de ipsa vero natura animæ, quæ est sibi subjectum, nihil aufertur ; ipsam vero habilitatem diminuit, et hoc est bonum naturæ quod ex culpa diminuitur. Diminutio autem hujus habilitatis non est per subtractionem alicujus partis ejus ; sicuti enim qualitates et formæ non augentur per additionem, ut in I dictum est, dist. XVII, sed per intensionem, ita etiam non diminuitur per subtractionem, sed per remissionem. Remissio autem hujusmodi habilitatis est secundum quod elongatior est ab actu, scilicet ab ipsa gratia ; quanto enim potentia est magis propinqua actui, tanto completior est. Contingit autem istam habilitatem in infinitum elongatiorem ab actu fieri ; ita quod semper remanebit habilitas, eo quod quilibet actus peccati facit aliquam elongationem a gratia ; unde semper remanet minor et minor habilitas, et magis a gratia distans ; et post primum peccatum non tollitur potentia ad secundum peccatum, immo est major pronitas ; et ideo potest fieri major elongatio. Nunquam tamen habilitas ad gratiam ex toto tollitur : quia habilitas ista causatur ex principiis naturæ, quæ principia, ut dictum est, culpa nec tollit nec minuit ; et simile esset in naturalibus, si esset aliquis calor qui in infinitum posset calefacere, et plus et plus ; semper tamen remaneret materia quæ ex natura sua haberet habilitatem ad frigus, et eam nullo modo amitteret ; sed tamen illa habilitas semper fieret magis et magis longinqua ab actu.

Ad primum ergo dicendum, quod ista diminutio non fit per subtractionem, sed per elongationem ab actu, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod nihil subtrahitur de quantitate virtutis vel potentiæ, ita ut non sit post peccatum in potentia ad tantum bonum sicut ante, vel ad tot bona sicut prius ; sed tamen per quodlibet peccatum elongatur potentia ab actu ; et in hoc infinitatem habet, secundum quod in infinitum hoc fieri contingit, ut dictum est.

Tertium conceditur : quia illa solutio nihil valet.

Ad quartum dicendum, quod malum, id est ipsa privatio quæ est in subjecto aliquo, non corrumpit aliquid effective in subjecto illo, ut fiat consumptio continua, sicut humidum per calidum consumitur ; sed corrumpit formaliter loquendo id est, est ipsa corruptio qua corruptum est ; et ideo ratio non procedit.

Ad quintum dicendum, quod illud bonum naturæ quod per peccatum diminuitur, est medium inter animam, quæ est

subjectum culpæ, et gratiam, quæ est oppositum culpæ, scilicet ipsa habilitas ; quæ quidem radicatur in anima, et perficitur per gratiam ; et ideo ex parte illa qua accedit ad gratiam, opponitur culpæ, ratione cujus per culpam diminuitur, ut semper elongatior a gratia fiat ; sed ex parte illa qua in substantia animæ radicatur non opponitur culpæ, sed est subjectum ejus ; et ideo semper manet in anima, quamdiu manet natura.

## EXPOSITIO TEXTUS

« Manifestum est ex voluntate mala, tanquam ex arbore mala, fieri omnia opera mala. » Hoc dicit ad excludendum quamdam objectionem ex verbis Domini exortam, Matth., VII, 18 : *Non potest arbor bona malos fructus facere*, ex quo videtur sequi quod res bona causa mali esse non possit. — Sed dicendum quod arbor est causa proxima fructus ; causa vero prima in genere illo est vel sol vel terra ; et causa prima est communis et bonis et malis arboribus, et bonis et malis fructibus ; ideo ipsa natura voluntatis, sicut causa prima, est principium, et bonorum et malorum exteriorum actuum, una et eadem ; sed voluntas mala, quæ comparatur arbori, est causa mali actus exterioris proxima, qui comparatur fructui.

« Ecce habes primam voluntatem boni mutabilis. » Hoc non dicit, si angelus primum et homo non peccasset, quin alii sequentes peccare potuissent, sed quia ex illis primis peccatis sequentia occasionata[1] sunt.

« Ubi autem bonum non est, non potest esse corruptio. » Hoc non est intelligendum de bono quod per malum privatur, quia sic ratio sua non valeret ; hoc enim bonum ante adventum mali est, sed post adventum non remanet ; sed intelligitur de bono quod est subjectum mali, quod quidem corrumpitur, inquantum debita perfectione privatur. Quod si esse desisteret, privari non posset, et ita nec corrumpi.

« Naturalium sunt privatione bonorum. » Hoc intelligendum est de bono naturali, vel ad quod natura est ordinata, sicut gratia vel virtus ; vel de ipsis habilitatibus ad hæc bona. Si enim intelligeretur de bonis naturalibus quæ sunt de esse naturæ vel naturam consequentes, sic falsum esset : quia bona post peccatum integra manent, ut Dionysius dicit, IV cap. *De divinis nomin.*, § 23, col. 726, t. I.

« Illa dialecticorum regula deficit qua dicunt, nulli rei duo

1. Parm. : « consecuta. »

simul inesse contraria. » Quomodo deficiat, et quomodo non, dictum est. Sed secundum intellectum quo proponitur ut regula, nunquam deficit : quamvis aliquo modo deficiat in bono et malo, quo non deficit in aliis contrariis quæ speciales[1] formas designant, ut dictum est.

« De ipsis rebus quibus homines mali sunt », id est de peccatis quæ etiam, inquantum res sunt, bonitatem quamdam habent sed inquantum deficiunt. mala sunt.

---

1. Al. : « spirituales. »

# DISTINCTIO XXXV

*Quid sit peccatum*

Post hoc videndum est quid sit peccatum. « Peccatum est, ut ait Augustinus, *Contra Faustum*, lib. XXII, cap. xxvii, col. 418, t. VIII, omne dictum, vel factum, vel concupitum quod fit contra legem Dei. » Idem, in libro *De duabus animabus*, cap. xi, col. 105, t. VIII : « Peccatum est voluntas retinendi vel consequendi quod justitia vetat. » In utraque assignatione de actuali peccato agitur, et mortali, non veniali. Ex prima descriptione ostenditur peccatum esse voluntas mala, sive locutio et operatio prava, id est actus malus, tam interior quam exterior ; ex altera vero ostenditur esse actus interior. Voluntas enim, ut in superioribus dictum est, motus animi est : actus ergo interior est. Ambrosius quoque, in I lib. *De paradiso*, cap. viii, § 39, col. 309, t. I, ait : « Quid est peccatum nisi prævaricatio legis divinæ et cælestium inobedientia præceptorum ? Ergo in prævaricante peccatum est, sed in mandante culpa non est. Non enim consisteret peccatum prævaricationis, si interdictio non fuisset. Non consistente autem peccato, non solum malitia, sed etiam virtus fortasse non esset. Quæ, nisi aliqua malitiæ fuissent semina, vel subsistere, vel eminere non posset. » Ecce prævaricationem legis et inobedientiam definit Ambrosius esse peccatum.

*Diversorum sententias de peccato ponit*

Quocirca diversitatis hujus verborum occasione, de peccato plurimi diversa senserunt. Alii enim dixerunt voluntatem malam tantum esse peccatum, et non actus exteriores ; alii voluntatem et actus ; alii neutrum, dicentes omnes actus esse bonos, et a Deo et ex Deo auctore esse, malum autem nihil esse, ut ait Augustinus, *Super Joan.*, c. i, tract. I § 13, col. 1385, t. III : « *Omnia per ipsum facta sunt, et sine ipso factum est nihil*, id est peccatum, quod nihil est, et nihil fiunt homines cum peccant. » Supra etiam[1] dixit Augustinus quod malum est privatio boni, vel corruptio boni : qui etiam in lib. LXXXIII *Quæstionum*, quæst. vi, col. 13, t. VI, ait : « Summum malum nullum modum habet ; caret enim omni bono. At modus aliquid boni est. Non igitur est, quia nulla specie continetur ; totumque hoc nomen mali de speciei privatione repertum est. » Item, in *Dogmatibus*

1. Dist. xxxiv.

*ecclesiasticis*[1], cap. XXVII, col. 1218, t. VIII *Op.* Aug., dicitur : « malum vel malitiam non esse a Deo creatam, sed a diabolo inventam, qui et ipse bonus creatus est. » Idem etiam in lib. *Contra Manichæos*[2], cap. VIII, col. 1142, t. VIII, quid sit peccare ostendit, dicens : « Peccare quid aliud est nisi in veritatis præceptis, vel in ipsa veritate errare[3] ? Quod si non voluntate faciunt peccatores, injuste judicantur. » Quid igitur in hac tanta varietate tenendum ? Quid dicendum ?

*Vera sententia de peccato hic proponitur*

Sane dici potest, et libere tradi debet, peccatum esse actum malum interiorem et exteriorem, scilicet malam cogitationem. locutionem et operationem. Præcipue tamen in voluntate consistit peccatum, ex qua tanquam ex arbore mala procedunt opera mala tanquam fructus mali. Quidam autem diligenter verba Augustini attendentes quibus supra et in aliis Scripturæ locis utitur, non indocte tradunt voluntatem malam et actus malos, inquantum sunt, vel inquantum actus sunt, bona esse ; inquantum vero mala sunt, peccata esse ; qui voluntatem et actum quemcumque bonam Dei naturam esse dicunt, inquantum actus est vel voluntas, et ex Deo auctore esse ; inquantum vero inordinate et contra legem Dei fit, et fine debito caret, peccatum est ; et ita, inquantum peccatum est, nihil est : nulla enim substantia est nullaque natura est.

*Auctoritatibus probant voluntates et actus omnes esse bona, inquantum sunt*

Quod autem voluntas omnis et actio bonum sit inquantum est, ex eo probant, quod ait Augustinus, in libro *De LXXXIII quæstionibus*, quæst. XXI, col. 16, t. VI : « Deus tantummodo boni causa est. Quocirca mali auctor non est : quia omnium quæ sunt auctor est, quæ inquantum sunt, intantum bona sunt. » Idem, probans nihil casu fieri in mundo, ait in eodem libro, q. XXIV, col. 17, t. VI : « Quidquid casu fit, temere fit ; quidquid temere fit, non fit Dei providentia. Si ergo casu fiunt aliqua in mundo, non providentia universus mundus administratur ; si non providentia universus mundus administratur, aliqua natura vel substantia est, quæ ad opus providentiæ Dei non pertinet. Omne autem quod est, inquantum est, bonum est. Summum enim bonum est illud bonum cujus participatione sunt cætera bona ; et omne quod mutabile est, non per se, sed boni illius participatione, inquantum est, bonum est :

1. Liber *De eccles. dogmat.* Gennadium Massiliensem, non autem Augustinum, auctorem habet.
2. Liber *De fide contra Manichæos* Evodio tribuitur.
3. Augustini textus, « non stare », ut Nicolaï refert.

quod divinam etiam providentiam vocamus. Nihil igitur casu fit in mundo. » His testimoniis innituntur ad ostendendum omne quod est, inquantum est, bonum esse. Unde Augustinus, in lib. I *De doctrina christiana*, cap. xxxii, ait : « Ille summe ac primitus bonus[1] est qui omnino incommutabilis est ; et cœtera quæ sunt, nisi ab illo esse non possunt ; et intantum bona sunt, inquantum[2] acceperunt ut sint. » Ex prædictis colligitur atque infertur, quia si mala voluntas et mala actio est, inquantum est, bona est. Sed quis est qui diffitetur malam voluntatem esse et malam actionem ? Mala igitur voluntas sive actio, inquantum est, bonum est ; et inquantum voluntas est, vel actio, bonum similiter est ; sed ex vitio mala est : quod vitium a Deo non est, neque aliquid est. Quod Augustinus notasse videtur in lib. de *LXXXIII quæstionibus*, quæst. iii, col. 11, t. VI, dicens : « Vitium est voluntatis, quo est homo deterior ; quod vitium longe abest a voluntate Dei, ut ratio docet. » Ex hoc loco probant voluntatem, inquantum vitiosa est, non esse a Deo ; et inquantum vitiosa est, peccatum esse. Et peccatum est, ut aiunt, inquantum non habet ordinem nec finem debitum ; et actio inquantum ex malo procedit, et ordinem non habet, et in malum tendit.

*Alia probatio, quod omnis actus, inquantum est bonus est*

Item et aliter probant omnem actum interiorem vel exteriorem, inquantum est, esse bonum : quia non esset actus malus, nisi esset res bona ; quia non est aliqua res mala, nisi eadem res bona sit. Unde Augustinus, in *Enchirid.*, cap. xiii col. 237, t. VI : « Omnis natura bonum est, nec res aliqua mala esset, si res ipsa quæ mala est natura non esset. Non igitur potest esse malum nisi esset aliquod bonum. Quod cum dici videatur absurde, connexio tamen ratiocinationis nos compellit hoc dicere. » Ex prædictis testimoniis asserunt omnes actus, inquantum sunt, esse res bonas ; nec aliquid esse malum, id est peccatum, nisi idem quoque secundum aliquid bonum sit ; et omnium quæ sunt, inquantum sunt, Deum auctorem prædicant, et ejus voluntate omnia esse quæcumque sunt, inquantum sunt, naturæ sunt.

***Objectio contra illos qui dicunt omnes actus, inquantum sunt, esse bonos***

Quibus opponitur. Si omnia quæ sunt, inquantum sunt, bona sunt et naturæ sunt, ergo adulterium et homidicium,

1. Al. deest « bonus ».
2. Al. additur « bono ».

et similia, inquantum sunt, bona sunt et naturæ sunt, et Deo volente fiunt. Quod si est, tunc illi qui faciunt illa, bona agunt ; quod penitus absurdum est. His vero sic illi respondent. Dicunt equidem adulterium, homicidium et hujusmodi non simpliciter actus denotare, sed actuum vitia ; actusque ipsos adulterii et homicidii, inquantum sunt, vel inquantum actus sunt, a Deo esse et bonas naturas esse ; sed non inquantum adulterium et homicidium sunt. Et ideo non sequi dicunt, si actus, qui homicidia et adulteria sunt, a Deo sunt, quod homicidia et adulteria a Deo sint.

Item aliter eis opponitur. Si aliquid non est malum quod non sit natura vel res bona, quomodo igitur peccata sunt, non credere in Deum, non ire ad ecclesiam, et hujusmodi ; cum ista non sint naturæ, immo omnino non sint ? Non est enim aliquid vel res aliqua, non ire ad ecclesiam, vel non credere, et hujusmodi. Ad quod dicunt : His atque hujusmodi dictionibus, quæ videntur privationes simpliciter notare, et nihil ponere, quia per negationem dicuntur, vere aliqua poni, actusque per eas significari. Non credere enim in Christum, incredulitatem dicunt, et nomine incredulitatis, malum mentis actum significari. Ita etiam cum dicitur : Non ire ad ecclesiam malum est ; non euntis contemptus significatur, id est voluntas mala vel propositum : hoc est enim declinare a bono, et ideo malum est ; sicut e converso, declinare a malo bonum est. Sicut igitur declinatio a malo quandoque aliquid ponit, scilicet voluntatem et propositum vitandi malum, non enim potest esse bonum quod omnino nihil est, ita declinatio a bono, aliquid quod est significat, scilicet voluntatem et propositum mali, et secundum hoc vera est et generalis illa peccati mortalis descriptio quam supra posuit Augustinus.

*Utrum malus actus, inquantum peccatum est, sit privatio vel corruptio boni*

Potest etiam quæri ab eisdem, cum peccatum sit, ut supra dictum est, privatio vel corruptio boni, et omnis actus malus sit peccatum, utrum sit privatio vel corruptio boni inquantum peccatum est, vel non. Si enim inquantum peccatum est, corruptio boni est, cum corruptio vel privatio boni pœna sit homini, inquantum igitur peccatum est, pœna est. Quod si est, tunc, inquantum peccatum est, bonum esse videtur, et a Deo esse. Si autem non inquantum peccatum est, corruptio boni est, quæritur secundum quid corruptio sit. Si enim corruptio est, et non inquantum peccatum est,cum non sit bonum, præterquam in eo quod peccatum est, ergo inquantum bonum est, corruptio vel privatio boni est. Ad quod etiam ipsi dicunt actum malum, non inquantum est, nec inquantum bonum est, esse privationem vel corruptionem boni, sed inquantum peccatum est ; non tamen inquantum peccatum est, pœna est,

vel aliquid quod ex Deo sit. Ut enim ex verbis Augustini præmissis colligitur, peccatum dicitur corruptio vel privatio active non passive. Nam ideo malum vel peccatum dicitur corruptio boni, quia naturam bonam, qualicumque privat bono. « Nam si nullo privat bono, non nocet », ut supra Augustinus ait[1]. « Nocet autem. Adimit igitur bonum. » Non autem nocet nisi inquantum peccatum est. Ergo inquantum peccatum est, privat bono. Itaque inquantum peccatum est, privatio est vel corruptio boni.

### *Quomodo inquantum peccatum est possit corrumpere bonum, cum nihil sit*

Sed cum nihil sit, inquantum peccatum est, quomodo potest bonum corrumpere vel adimere ? Augustinus de hoc docet in libro *De natura et orat.*, c. xx, col. 257, t. X, dicens : « Abstinere a cibo non est aliqua substantia ; tamen substantia corporis, si omnino abstineatur a cibo, languescit et frangitur. Sic non est substantia peccatum, eo tamen natura animæ corrumpitur. »

### *Quod peccatum proprie corruptio animæ est, et quomodo*

Peccatum vero, id est culpa, proprie animæ corruptio est. Si autem quæritur in quo possit corrumpi anima, in parabola illius qui incidit in latrones, qui eum spoliaverunt et vulneraverunt, clarescit. Incidit enim homo in latrones, quando per peccatum in potestatem diaboli trahitur ; et tunc per peccatum spoliatur gratuitis donis, id est virtutibus, et in naturalibus bonis vulneratur, quæ sunt ratio, intellectus, memoria et ingenium, et hujusmodi, quæ per peccatum obtenebrantur et vitiantur. Per peccatum etiam privatur illo bono cujus participatione cœtera bona sunt ; quo tanto magis privatur, quanto magis se ab eo elongat.

### *Qualiter homo se elonget a Deo, scilicet per dissimilitudinem quam facit peccatum*

Ab eo[2] autem se elongat[3] per peccatum, non loci distantia : quia ubique totus et præsens est omnibus, « et omnia in ipso sunt », ut ait Augustinus in lib. *De LXXXIII quæstionibus*, quæst. xx, col. 15, t. VI, « et ipse locus non est. Locus tamen Dei abusive dicitur templum Dei, non quod eo contineatur, sed quod ei præsens sit et inhabitans. Id autem anima munda

1. Dist. xxxiv, § 4, ex *Enchirid.*, c. xii, col. 236, t. VI.
2. Al. : « a Deo. »
3. Al. additur « homo ».

intelligitur. » Per peccatum igitur non secundum locum aliquis longe fit a Deo, sed in eo[1] longe fit quod ab ejus similitudine recedit ; et tanto longius, quanto fit dissimilior. « Illa autem », ut ait Augustinus in lib. *De LXXXIII quæstionibus*, quæst. XXIII, col. 16, t. VI, « quæ participatione similia sunt, in Deo recipiunt dissimilitudinem. At ipsa similitudo nullo modo ex aliqua parte potest esse dissimilis. Unde fit ut cum similitudo Patris Filius sit, ex nulla parte Patri possit esse dissimilis : cujus participatione similia sunt quæcumque Deo similia sunt », et illa possunt recipere dissimilitudinem. Nihil est autem quod hominem a Deo dissimilem faciat, quemadmodum peccatum. Cum autem peccatum sit corruptio vel privatio boni, quæ est in anima, est etiam privatio et corruptio boni corporis ; sicut corpus hominis privavit[2] beneficio illius immortalitatis et impassibilitatis quam habuit ante peccatum.

*An pœna sit privatio boni*

Quæri autem solet utrum et pœna sit privatio vel corruptio boni. Ad quod facile responderi potest, si prædicta ad memoriam revocentur. Diximus enim supra privationem vel corruptionem boni accipi active vel passive, id est secundum efficientiam vel effectum. Ideoque privatio vel corruptio boni dicitur et peccatum et pœna : sed peccatum secundum efficientiam, quia privat vel corrumpit bonum ; pœna autem secundum effectum, id est secundum passionem, quæ est effectus peccati. Aliud est enim pœna, aliud culpa : alterum est Dei, id est pœna ; alterum diaboli vel hominis est, id est culpa.

## DIVISIO TEXTUS

Quia in peccato actuali duo considerantur, scilicet defectus, ex quo rationem mali habet, et substantia actus, secundum quam actuale peccatum dicitur ; determinato de peccato actuali, secundum quod habet rationem mali, hic incipit determinare de eo quantum ad substantiam actus, in qua defectus fundatur, secundum quem malum dicitur ; et dividitur in partes duas : in prima determinat de peccato quantum ad actum ; in secunda de potentia, quæ est ad actum peccati, XLIV distinct. : « Post prædicta consideratione dignum occurrit, utrum peccandi potentia sit nobis a Deo. » Prima dividitur in duas : in prima determinat de peccato in generali ; in secunda descendit ad peccatorum differentias, XLII distinct. : « Cum autem voluntas mala et operatio sint peccatum, quæritur

1. Al. : « et in eo. »
2. Al. : « privatum. »

utrum in eodem homine et circa eamdem rem hæc duo unum sint peccatum. » Prima dividitur in duas : in prima determinat de actu peccati in generali. Sed quia actus peccati vel est interior voluntatis, vel est exterior operis, ideo in secunda parte descendit ad utrosque actus, XXXVIII dist. : « Post prædicta de voluntate ejusque fine disserendum est. » Prima dividitur in duas : in prima prosequitur opinionem quorumdam dicentium actus peccatorum a Deo esse ; in secunda ponit opinionem contrariam, XXXVII dist. : « Sunt autem alii plurimi aliter longe de peccato et de actu sentientes. » Prima dividitur in duas : in prima prosequitur opinionem eorum qui dicunt omnes actus ex Deo esse ; in secunda ex incidenti, quia hoc disputatio mota exigebat, interponitur de comparatione[1] peccati ad pœnam, utrum peccatum pœna esse possit, XXXVI distinct. : « Sciendum est tamen quædam sic esse peccata ut sint etiam pœna peccatorum. » Prima dividitur in tres : in prima ponit definitionem peccati ; in secunda inducit diversas opiniones ex datis descriptionibus occasionatas, ibi : « Quocirca diversitatis hujusmodi verborum occasione de peccato plurimi diversa senserunt ; » in tertia prosequitur illam opinionem quod omnes actus a Deo sunt, ibi : « Quidam diligenter attendentes verba Augustini.. non indocte tradunt, » etc. Circa secundum duo facit : primo narrat diversas opiniones ; secundo breviter dicit quid de iis tenendum sit, ibi : « Sane dici potest. » Tertia pars dividitur in partes tres : in prima ponitur opinio ; in secunda ponitur opinionis confirmatio per rationes, ibi : « Quod autem omnis voluntas et actio bonum sit, inquantum est, ex eo probant quod ait Augustinus », etc. ; in tertia ponitur responsio ad ea quæ in contrarium objici possunt, ibi : « Quibus opponitur. Si omnia quæ sunt, inquantum sunt, bona sunt, ...ergo adulterium et homicidium... bona sunt. » Circa secundum duas rationes ponit : prima accipitur ex ratione entis ; secunda ex habitudine mali ad bonum, in quo necessario ut in subjecto malum consistit, ibi : « Item et aliter probant omnem actum interiorem vel exteriorem, inquantum est, esse bonum. » Prima ratio talis est : Omne ens, inquantum ens, bonum est et a Deo est. Sed omnis actio est ens : ergo, etc. Primo probat majorem, secundo proponit minorem, et inducit conclusionem, ibi : « Ex prædictis colligitur atque infertur », etc.

« Quibus opponitur. Si omnia », etc. Hic excludit objectiones quæ contra hanc opinionem possunt esse ; et dividitur in tres[2] objectiones : prima sumitur ex his actibus qui mox nominati in malum sonant, ut homicidium, etc. Secunda ex omissionibus quæ actum habere non videntur, ibi : « Item aliter eis opponitur ; » tertia ex comparatione pœnæ ad culpam, ibi : « Etiam

1. Al. : « de operatione. »
2. Parm. addit : « secundum tres. »

quæri potest. » Et dividitur in partes duas : in prima ponit objectionem, et solvit eam, ostendens quod aliter est corruptio boni culpa quam pœna ; in secunda movet quasdam quæstiones ex solutione occasionatas[1], ibi : « Sed cum nihil sit, inquantum peccatum est, quomodo potest bonum corrumpere vel adimere ? » et circa hoc duo facit : primo inquirit quomodo culpa possit esse corruptio active ; secundo quomodo pœna sit corruptio passive, ibi : « Quæri autem solet utrum et pœna sit privatio vel corruptio boni. » Circa primum tria facit : primo ostendit bonum, per quod malum culpæ active corruptio dicitur ; secundo ostendit cujus boni sit corruptio, ibi : « Peccatum vero, id est culpa, propriæ animæ corruptio est ; » tertio exponit quoddam quod dixerat, scilicet qualiter aliquis a Deo elongetur, ibi : « Ab eo se elongant per peccatum. »

## QUÆSTIO PRIMA

Hic quæruntur quinque : 1° de divisione mali[2] ; 2° de definitione culpæ ; 3° si omnis culpa in actu consistit ; 4° si in actu interiori tantum vel in exteriori ; 5° si culpa est corruptio potentiarum animæ.

### *ARTICULUS PRIMUS*

#### *Utrum malum dividatur sufficienter per malum culpæ et pœnæ*[3]

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non sufficienter malum per culpam et pœnam dividatur. Malum enim nihil aliud est quam defectus boni. Sed omne quod invenitur alio minus bonum non est sine defectu alicujus boni. Ergo omne quod est minus bonum est etiam malum. Sed omnia creata sunt minus bona. Cum ergo multæ creaturæ sint in quibus non est pœna neque culpa, videtur quod malum non sufficienter per pœnam et culpam dividatur.

2. Præterea, in illis quæ non habent dominium sui actus, malum culpæ esse non potest. In quibus autem culpa non est, nec pœna est, quia pœna culpæ debetur. Cum ergo multa sint quæ voluntatem non habent, et ita nec dominium sui actus, in quibus tamen est aliquod malum, ut in rebus insen-

1. Parm. : « occasionata. »
2. Parm. : « in culpam et pœnam. »
3. I p. *Summæ theol.*, q. XLVIII, art. 5.

sibilibus patet ; videtur quod malum non sufficienter per pœnam et culpam dividatur.

3. Præterea, Augustinus dicit, *De moribus Manich.*, cap. III, col. 1346, t. I, quod malum ideo dicitur quia nocet. Sed omne quod nocet pœna est. Ergo omne malum aliqua pœna est. Ergo non convenienter aliquod malum contra pœnam dividitur.

4. Si dicatur, quod pœna nocet passive, sed culpa nocet active, contra. Passio est effectus illatioque actionis. Si ergo pœna est nocumentum passivum et culpa nocumentum activum, omnis pœna erit illatio quædam culpæ ; et ita omnis qui pœnam infert, culpam perpetrabit : quod hæreticum est, quia sic ordo justitiæ deperiret.

5. Præterea, aliqua pœna est quæ tantum in negatione consistit, ut carentia visionis divinæ. Sed passio non est tantum negatio, immo est aliquod ens positive dictum, cum sit unum de decem generibus. Ergo non omnis pœna est nocumentum passive dictum.

6. Præterea, quædam culpæ sunt in quibus nullus actus consistit, ut patet præcipue in culpa originali. Sed nihil nocet active nisi per actionem aliquam. Ergo non omnis culpa est nocumentum activum[1].

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, malum per se loquendo privatio quædam est alicujus boni ; bonum autem in perfectione et actu consistit ; unde oportet, secundum distinctionem perfectionum, distinctionem malorum esse. Est autem duplex actus vel perfectio, scilicet actus primus et actus[2] secundus. Actus primus est ipsa prima forma ; actus secundus est ipsa[3] operatio ; et ideo ex privatione utriusque perfectionis diversæ mali differentiæ consurgunt. Si enim privetur aliqua forma vel perfectio alicujus rei naturalis, dicetur esse malum naturæ ; si autem privetur perfectio operationis, dicetur esse peccatum : quia, ut II *Physic.*, text. 82, dicitur, peccatum est in his quæ nata sunt finem consequi, cum non consequuntur. Quælibet autem res per suam operationem finem suum nata est consequi ; unde oportet quod peccatum in operatione consistat,

1. In omnibus vetustis cod. deest : « Sed contra est quod Augustinus dicit, I *De lib. arbitr.*, cap. I, col. 1221, t. I, et cap. XXVI *Contra Adamantum*, col. 168, t. VIII : « Omne malum nostrum est vel quod agimus, vel quod patimur. » Sed malum quod agimus culpa est, malum quod patimur pœna est. Ergo malum per culpam et pœnam dividitur. »

2. Parm. omittit : « actus. »

3. Parm. omittit : « ipsa. »

secundum quod non est directa ut finis exigit ; secundum quod grammaticus non recte scribit, nec parat recte medicus potionem. Sed, ut in V *Metaph.*, text. 1, dicitur, bonum et malum quodam speciali modo est in his quæ per electionem agunt, quæ rationem finis cognoscunt, et finem sibi determinare possunt ; et ideo peccatum in talibus quamdam specialem mali rationem accipit, ut scilicet peccatum in eis etiam culpa dicatur ; unde peccatum in pluribus quam culpa est : quia, ut ex II *Physic.*, ubi supra, habetur, peccatum est et in his quæ secundum naturam sunt, et in his quæ sunt secundum artem, sed culpa non potest esse nisi in his quæ per voluntatem sunt ; nihil enim culpæ rationem obtinet nisi quod vituperabile est ; neque vituperium alicui debetur propter inordinatum actum, nisi ille actus suo dominio subjaceat. Habere autem dominium super suos actus, ut scilicet possit facere et non facere, voluntatis proprium est. Unde culpa super peccatum addit ut sit voluntatis actus. Similiter etiam malum naturæ in electionem habentibus specialem quamdam rationem mali accipit, scilicet rationem pœnæ, inquantum voluntas defectui dissentit ; unde omnis pœna malum naturæ est ; dicit enim pœna malum, ut Augustinus dicit, *De moribus Manich.*, cap. III : quia naturæ bonæ nocet, inquantum subtrahit sibi id per quod natura perficitur, vel in suo esse naturali, ut cæcitas, vel in naturæ superadditis, ut subtractio gratiæ, vel hujusmodi. Quidam tamen dicunt quod etiam in brutis defectus rationis rationem pœnæ sortitur ; sed melius videtur ut pœna non sit, nisi ubi culpa esse potest. Et ita patet quod malum rationalis creaturæ sufficienter et convenienter per pœnam et culpam dividitur.

Ad primum ergo dicendum, quod nomen « defectus » potest sumi vel negative vel privative. Si sumatur negative, sic non omne quod habet defectum alicujus boni continuo malum est : quia malum privatio est ; unde non est nisi defectus ejus quod quis natus est et debet habere. Si autem sumatur[1] privative, sic patet quod non omne quod caret aliquo bono defectum habet ; non enim est defectus in lapide quod non videt. Unde patet quod ratio procedit ex æquivocatione hujus nominis « defectus ».

Ad secundum dicendum, quod culpa et pœna non sunt differentiæ mali absolute sumpti, sed mali secundum quod est in habentibus electionem, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod nocere dicitur dupliciter,

1. Parm. omittit : « sumatur. »

scilicet effective et formaliter. Formaliter autem nocere dicitur ipsum nocumentum, sive ipsa ademptio boni vel privatio, sicut albedo facit album : et sic omne quod nocet pœna est in his quæ nata sunt pœnam subire. Si autem sumatur effective, sic dicitur nocere id quod causat privationem alicujus perfectionis in re, et hoc modo culpa nocet, quia per actum deordinatum aufertur aliqua perfectio, scilicet gratia ; et tamen ipsa privatio gratiæ pœna est ; et hoc est quod Magister dicit, quod culpa est corruptio boni active : quia scilicet malum culpæ consistit in defectu actus, secundum quod deficit a debito fine et debitis circumstantiis, et iste actus deficiens agit vel efficit in anima privationem gratiæ ; et ipsa privatio gratiæ, passive accepta, pœna est.

Ad quartum dicendum, quod omnis pœna quædam corruptio est ab aliquo agente inducta, et quamvis culpa sit quid activum corruptionis, non tamen omne activum corruptionis culpa est ; et ideo non oportet quod omnis qui pœnam infert culpam incurrat.

Ad quintum dicendum, quod passio potest sumi dupliciter : vel quantum ad naturam rei prout logicus et naturalis passionem considerat, et hoc modo non oportet omnem pœnam passionem esse, sed quamdam pœnam, scilicet pœnam sensus ; vel quantum ad modum significandi, prout grammaticus considerat, et sic illud passive dicitur quod a verbo passivo derivatur ; unde privatio qua aliquis privatur aliquo dicitur privatio passiva ; et privatio qua aliquis privat, dicitur privatio activa ; et hoc modo sumendo passionem, omnis pœna est corruptio vel privatio passiva.

Ad sextum dicendum, quod non dicitur culpa corruptio activa quia in actu consistit[1], sed magis quia corruptionem agit ; et ideo objectio non procedit ; contingit enim per id quod non est actus effici vel induci privationem passive dictam. Utrum tamen in omni culpa operatio requiratur, postea dicitur.

## *ARTICULUS II*

### *Utrum definitiones peccati hic positæ sint convenientes*[2]

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum inconvenienter in proposito definiatur. Illud enim quod definitur, oportet aliquid esse : quia quæstio an est præcedit

1. Parm. : « consistat. »
2. I II *Summæ theolog.*, q. LXXI, art. 6.

quæstionem quid est; et iterum omne quod definitur essentiam habet, cum definitio essentiam rei significet. Sed secundum Augustinum, *Super Joan.*, cap. I, tract. I, § 13, col. 1385, t. III, peccatum nihil est, et nihil fiunt homines cum peccant. Ergo definiri non potest.

2. Præterea, definitio debet converti cum definito. Sed definitiones hic datæ de peccato non conveniunt omni peccato, ut in *Littera* dicitur. Ergo inconvenienter assignatæ sunt.

3. Præterea, in definitione superioris non debet poni inferius. Sed « concupitum », vel « dictum », vel « factum » est inferius quam peccatum : quia omne factum contra legem Dei est peccatum, sed non convertitur. Ergo inconvenienter assignatur descriptio ex posterioribus secundum naturam.

4. Præterea, speciali virtuti speciale peccatum opponitur. Sed justitia est quædam virtus specialis. Ergo peccatum non debet definiri universaliter sumptum per oppositionem ad justitiam.

5. Præterea, obedientia est quædam specialis virtus. Sed obedientiæ opponitur inobedientia. Ergo et inobedientia erit speciale peccatum. Cum ergo species in definitione generis poni non debeat, videtur quod inconvenienter peccatum universaliter sumptum per inobedientiam definiatur.

Solutio. — Respondeo dicendum[1], quod, sicut dictum est, peccatum dicit malum quod in operatione consistit; unde ad rationem peccati duo concurrunt, scilicet actus et ipse defectus, ex quo ratio mali incidit. Defectus autem ille qui causat rationem mali in peccato, ut dictum est, est defectus rectitudinis in actu, per quam dirigebatur in finem. Finis autem rationalis naturæ ultimus, quem præcipue theologus considerat, est ipsa beatitudo æterna, ad quem finem lex divina nos dirigit sicut instruens, et justitia sicut in illum inclinans[2]; et ideo peccatum tripliciter hic describitur. In prima enim descriptione tangitur substantia actus in ordine ad instrumenta quibus actus exercentur, cum dicitur : « Dictum, vel factum, vel concupitum »; et tangitur privatio illius dirigentis quod instruendo dirigit, scilicet legis, cum dicitur quod fit[3] « contra Domini legem. » In secunda autem descriptione tangitur substantia actus ex parte objecti, in hoc quod dicitur : « Voluntas retinendi vel consequendi »;

1. Sic cod.; Parm. omittit : « dicendum. »
2. Al. : « sicut instrumentum, et justitia sicut illum inclinans ».
3. Nicolaï omittit « quod fit ».

et privatio illius dirigentis quod in finem inclinat per modum habitus, in hoc quod dicit : « Quod justitia vetat. » In tertia autem descriptione tangitur illud quod est formale in peccato, ex quo rationem mali habet, scilicet privatio dirigentis in finem, in hoc quod dicitur : « Prævaricatio legis divinæ » ; deordinatio ab ipso fine, in hoc quod dicitur : « Cælestium inobedientia præceptorum. »

Ad primum ergo dicendum, quod secundum quod aliqua habent esse, possunt definiri, ut in VII *Metaph.*, text. 16, dicitur ; unde quia ens per prius de substantia dicitur, quæ perfecte rationem entis habet, ideo nil perfecte definitur nisi substantia : accidentia autem, sicut incomplete rationem entis participant, ita et definitionem absolutam non habent : quia in definitionibus eorum ponitur aliquid quod est extra genus eorum, scilicet substantia[1] ipsorum. Similiter etiam cum ens, quodammodo dicatur de privationibus et negationibus, ut in IV *Metaph.*, text. 2, dicitur, earum etiam potest esse aliquis modus definitionis incompletissimus, qui est quasi exponens nominis significationem, non essentiam indicans, quam nullam habet : non autem ita quod peccatum omnino sit privatio et negatio, sed quantum ad id solum ex quo formaliter rationem mali habet ; et ideo ex parte illa definitur per privationem, ut patet ex omnibus descriptionibus in *Littera* positis.

Ad secundum dicendum, quod peccatum non dicitur univoce de omnibus generibus peccatorum, sed per prius de peccato actuali mortali, a quo peccatum veniale deficit ex hoc quod non omnino a fine deordinat. Sed aliquo modo a fine retardat, ordine ad finem salvato ; unde deficit ex parte illa ex qua peccatum formaliter rationem mali habet. Originale autem deficit ab eo ex parte ipsius substantiæ actus ; actuale enim mortale est voluntarium voluntate propria illius in quo est ; sed originale est voluntarium voluntate alterius ; unde deficit ex parte illa ex qua peccatum habet rationem culpæ. Et ideo non oportet quod definitio peccati in genere conveniat nisi illi peccato in quo perfecte ratio generis invenitur. Potest autem et definitio peccati in genere eis secundum quid convenire, sicut et ratio generis in eis per posterius invenitur.

Ad tertium dicendum, quod sicut aliquando utimur non veris differentiis loco verarum[2], propter earum occultationem,

1. Parm. : « subjectum. »
2. Al. : « naturarum. »

ut in I *Post*,. text. 35, dicitur, ita etiam loco veri generis potest poni aliquid per quod genus magis innotescat ; et sic Augustinus, intendens magis plane quam artificialiter loqui, genus peccati, quod est operatio, per istam circumlocutionem « dictum », vel « factum », vel « concupitum », significavit.

Ad quartum dicendum, quod justitia non sumitur hic prout est specialis virtus, sed pro justitia generali, quæ est idem subjecto quod omnis virtus, ut in IV *Ethicor*., cap. II, Philosophus dicit, differens a virtute solum ratione : quia virtus dicitur secundum quod ad actum dirigit ; justitia vero secundum quod rectitudini legis concordat, et secundum quod in bonum commune cedit.

Ad quintum dicendum, quod obedientia etiam quandoque *sumitur ut specialis virtus, quando scilicet specialis ratio* ad faciendum aliquid est auctoritas præcipientis ; et huic opponitur inobedientia quæ est speciale peccatum, quando scilicet aliquis prætermittit hoc quod est præceptum, specialiter in contemptum præcipientis. Aliquando autem obedientia sumitur quasi omnem virtutem consequens ; actus enim omnis virtutis in præcepto legis est : unde quicumque aliquem actum virtutis facit, obedit, et obedientiæ opponitur inobedientia quæ omne peccatum mortale consequitur ; et hoc modo inobedientia hic in definitione peccati ponitur.

## *ARTICULUS III*

### *Utrum in omni peccato sit aliquis actus*[1]

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod omne peccatum in actu consistat, etiam peccatum omissionis. Peccatum enim est « dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei », ut dictum est. Sed in hoc quod dicitur « dictum vel factum vel concupitum », tangitur aliquis actus. Ergo etiam peccatum omissionis in aliquo actu consistit.

2. Præterea, omne peccatum vel est originale vel actuale. Sed omissio non est originale peccatum : quia originale æqualiter in omnes transit qui per concupiscentiam generantur, non autem in omnibus est peccatum omissionis. Ergo oportet quod sit actuale. Sed actuale ab actu dicitur. Ergo omissionis peccatum aliquem actum significat.

3. Præterea, quicumque se habet similiter nunc et prius, non magis nunc quam prius peccat. Sed aliquis qui nihil

1. I II *Summæ theol.*, q. LXXI, art. 5.

agit, similiter se habet nunc et prius. Si ergo aliquando talis peccat continue, dum actum illum non agit, videtur peccare. Hoc autem inconveniens est, quia sic peccatum omissionis quodlibet gravissimum esset. Ergo peccatum omissionis non est, si aliquis omnino nihil agat ; sed oportet quod sit in eo aliquis actus.

4. Præterea, demeritum opponitur merito. Sed meritum non potest esse nisi per actum. Cum ergo opposita ad idem genus reducantur, videtur quod omne peccatum et demeritum in actu aliquo consistat.

5. Præterea, Augustinus dicit, *De vera relig.*, cap. XIV, col. 133, t. III, quod omne peccatum est voluntarium. Si ergo omissio est peccatum, videtur quod saltem actum voluntatis in ea esse oporteat.

6. Præterea, sicut supra dictum est, malum esse non posset, nisi esset bonum in quo malum consisteret. Sed ubi nullus est actus, non invenitur aliquod bonum, in quo deformitas peccati fundetur. Ergo videtur quod non possit esse aliquod peccatum in quo non sit aliquis actus.

Sed contra, Ambrosius dicit in *Littera* : « Peccatum est prævaricatio legis divinæ, et cælestium inobedientia præceptorum. »

Sed[1] præceptorum quædam sunt affirmativa, quædam negativa. Cum ergo aliquis nihil agendo inobediens divinis præceptis affirmativis existat, videtur quod peccatum omissionis possit esse ubi non est aliquis actus.

Præterea, nihil juste punitur nisi peccatum. Sed ei qui non facit quod præceptum est sibi, etiamsi nullum actum faciat, juste pœna infligitur. Ergo, etsi nullum actum agat, aliquis nihilominus omittendo peccat.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod omne peccatum oportet aliquo modo in actu consistere, non tamen eodem modo. Peccatum enim originale sicut rationem culpæ habet ex hoc quod voluntarium est, non quidem voluntate propria, sed voluntate alterius, ita etiam rationem peccati habet ex hoc quod per actum alterius inductum est. Sed peccata actualia etiam in actu proprio illius in quo sunt consistunt ; et hoc quidem planum est in his qui per commissionem peccant. Utrum autem in peccato omissionis sit aliquis actus a potentia elicitus, super hoc duplex opinio est. Quidam enim dicunt quod in peccato omissionis semper oportet aliquem actum esse, per quem aliquis retardatur ab expletione man-

1. Parm. : « Præterea. »

dati vel præcepti, sive interiorem voluntatis, ut cum aliquis vult præcepto non obedire ; sive exteriorem, ut cum aliquis facit aliquem actum per quem ab expletione præcepti impeditur ; et ponitur exemplum de illo qui nimis vigilat, et non potest surgere hora debita. Sed ista opinio non videtur necessitatem habere : cum enim voluntas libera sit, nec ad aliquid faciendum vel non faciendum determinetur ; potest hoc modo prætermittere aliquid quod ejus contrarium non velit, nec de ejus contrario cogitet, nec etiam de aliquo alio quod sit per se impedimentum ejus quod facere tenetur ; etsi enim aliquid velit quod, quantum est in se, non est impedimentum expletionis præcepti, sicut oppositum, constat quod ex hoc quod vult illud non peccat : quia illud potest esse secundum se licitum, sed peccat in eo quod prætermittit id quod facere debet. Ergo constat quod ille actus vel exterior vel interior per accidens ad peccatum omissionis pertinet, et ita in eo deformitas omissionis non fundatur ; nec iterum in actu contrario præcepti : quia positum est quod talis actus non sit, cum voluntas possit in neutrum oppositorum ferri, sicut etiam Deus nec vult mala fieri, nec vult mala non fieri. Nec alicui dubium est quod aliquo sic se habente per omissionem peccat, quia juste punitur ex hoc quod præceptum non implet ; unde patet quod peccatum omissionis in sola negatione actus debiti consistit. Et hæc est alia opinio. Sed quia opposita in idem genus reducuntur, ideo omissio actus peccati rationem consequitur ex eo quod voluntaria est, sicut et actus voluntarius rationem peccati et culpæ habet ; et huic etiam consonant verba Philosophi in III *Ethic.*, cap. I, ubi ostendit negligentiam sciendi vel faciendi aliquid juste a legibus puniri, ex hoc quod sicut in potestate hominis est facere aliquid, ita et non facere ; unde sicut pro eo quod indebite facit juste punitur, ita pro eo quod indebite dimittit.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dictum est, opposita reducuntur in idem genus in quo vel utrumque est per se, ut patet in contrariis et relativis ; vel unum est per se et alterum per reductionem, ut patet in privatione et habitu, et affirmatione et negatione ; unde habitum est in XXVIII dist. I libri ab Augustino, quod in eodem genere est genitus et non genitus ; et ideo in dicto excluditur etiam omissio dicti, et in facto omissio facti, et sic de aliis. Non enim hoc habet dictum inquantum est affirmative dictum, ut sit peccatum, sed inquantum est in voluntatis potestate, a rectitudine finis exiens. In hoc autem convenit cum dicto affirmativo

etiam non dicere, quod similiter est in potestate voluntatis' et a recto ordine exiens finis.

Ad secundum dicendum, quod peccatum omissionis non est peccatum originale, sed actuale ; nec dicitur actuale quasi in aliquo actu existat, sed quia ad genus actus reducitur cujus negatio est ; sicut Augustinus ingenitum in genere relationis ponit, ut habitum est in I libro, dist. XXVIII, et iterum sicut actus est in potestate voluntatis, ita et negatio ejus.

Ad tertium dicendum, quod omissio non est peccatum nisi secundum quod præcepto affirmativo opponitur. Præceptum autem affirmativum obligat semper, sed non ad semper, sed ad aliquod tempus determinatum ; et ideo in illo tempore tantum ad quod præceptum affirmativum obligat aliquis reus omissionis tenetur.

Ad quartum dicendum, quod malum pluribus modis contingere potest quam bonum, ut patet per Dionysium, ex IV cap. *De div. nomin.*, § 30, col. 730, t. I, et Philosophum, in II *Ethic.*, cap. VII ; non enim bonum consistit[1], nisi omnia quæ ad perfectionem rei exiguntur, conveniant ; quodcumque autem eorum subtrahatur, ratio mali incidit ; et ideo meritum, quod est quasi quoddam iter in finem beatitudinis, esse non potest, nisi sit operatio et operationis rectitudo ; sed sive desit rectitudo in ipsa operatione, sive desit ipsa operatio, erit demeritum, quod est recessus a fine : quod etiam patet in corporalibus, quia locum corporalem nihil acquirit nisi per motum ordinatum in locum illum ; potest autem locum illum amittere quod est extra proprium locum dupliciter, sive non moveatur, sed quiescat, sive moveatur motu indebito.

Ad quintum dicendum, quod omissio est voluntaria non quasi actu voluntatis in ipsam transeunte, sed quia in voluntatis potestate est actum non facere, sicut et facere ; et ideo sicut actus dicitur voluntarius, quia est in potestate voluntatis, ita et omissio actus.

Ad sextum dicendum, quod oportet quod malum semper in bono subsistat ; non tamen oportet quod illud bonum in quo malum subsistit sit actus ; et ideo dico quod malum omissionis non fundatur in aliquo actu, sed in potentia, quæ actum producere potest.

1. Al. : « consisteret. »

## *ARTICULUS IV*

### *Utrum in actu exteriori sit peccatum*[1]

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum non consistat in actu exteriori. Quia, ut in lib. *De somno et vigil.*, cap. I, dicitur, cujus est potentia, ejus est actus ; et eadem ratione cujus est habitus, ejus est actus. Sed habitus virtutis vel vitii non est in corpore, sed in anima. Ergo nec actus peccati erit actus corporis, sed animæ.

2. Præterea, ei qui vitare peccatum non potest, peccatum non est imputandum. Sed sicut gladius non potest vitare quin occidat, motus ab homine, ita etiam manus vel aliquod membrum non potest vitare quin actum exequatur quem voluntas imperat. Ergo peccatum in actu exteriori membrorum non consistit.

3. Præterea, actus voluntatis medius est inter actum intellectus, scilicet cogitationem et actum exteriorum membrorum, et magis unitur voluntas intellectui quam etiam ipsis membris. Sed cogitatio pure speculativa de aliquo, quantumcumque malo, non est peccatum. Ergo multo minus in exteriori actu peccatum erit.

4. Præterea, illud quod posito vel remoto, nihilominus est peccatum, non videtur in se deformitatem peccati continere. Sed sive sit actus exterior, sive non, dummodo adsit voluntas completa aliquod malum perpetrandi, peccatum perficitur, et imputatur ad mortem. Ergo actus exterior deformitatem non continet.

5. Præterea, illud quod est tantum ad manifestationem bonitatis vel malitiæ, non videtur per se actus malitiæ vel virtutis esse. Sed, ut in X *Ethic.*, c. VI, Philosophus innuere videtur, exteriores actus sunt tantum ad manifestationem virtutis, et eadem ratione sunt ad manifestationem vitii. Ergo in actibus exterioribus non consistit peccatum.

Sed contra, servire peccato est peccare. Sed membra exteriora peccato servire dicuntur, ad Rom., VI, 19 : *Sicut exhibuistis membra vestra servire immunditiæ et iniquitati ad iniquitatem, ita nunc exhibete membra vestra servire justitiæ in sanctificationem.* Ergo in actu exteriori membrorum peccatum consistit.

Præterea, nihil prohibetur lege divina nisi peccatum. Sed lex divina non tantum prohibet actus interiores, sed etiam

1. I II *Summæ theolog.*, q. XX, art. 1.

exteriores ; adeo ut de his etiam diversa præcepta dentur, ut patet Exod., xx, 14 et 17 : *Non mœchaberis et non concupisces** *uxorem*, etc. Ergo non solum in actu interiori[1] peccatum consistit.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod in omnibus agentibus ordinatis hoc commune est quod id quod est motum ab alio, sicut instrumentum a proprio agente, in actu suo consequitur conditionem primi agentis quantum potest. Cum ergo in omnibus actibus hominis principalitatem obtineat voluntas, eo quod ipsa tanquam liberrima omnes potentias in actus suos inclinet, oportet quod in actibus humanis conditio voluntatis salvetur, in his videlicet qui ad imperium voluntatis fiunt : et inde est quod cum voluntatis sit proprium ut dominium sui actus habeat, hoc etiam in cæteris quæ a voluntate sunt mota invenitur, secundum quod ejus conditionem consequi possunt ; potest enim intellectus considerare et non considerare, prout a voluntate est motus ; et similiter est de concupiscibili, et hoc usque ad actus exteriores motivæ virtutis extenditur, ut possit homo ambulare vel non ambulare, loqui vel non loqui, et sic deinceps. Sed quia in hoc consistit ratio meriti et demeriti, laudis et vituperii, quod id bonum vel malum quod agitur in potestate agentis est, inde est quod actus voluntatis primo rationem peccati et culpæ habet, et consequenter alii actus a voluntate imperati ; et hoc modo etiam in actibus exterioribus deformitas culpæ consistit. Sed quia actus semper attribuitur primo agenti potius quam instrumento, sicut secare artifici potius quam serræ, ideo quidam, considerantes quod actus a voluntate imperati non habent rationem culpæ nisi a voluntate, dixerunt peccatum tantum in actu voluntatis interiori esse ; alii vero, considerantes tam illud in quo primo est ratio culpæ quam illud in quo secundo est, dixerunt tam actus interiores quam exteriores peccata esse ; et utrique considerabant peccatum non solum quantum ad illud quod est formale in ipso, unde rationem mali habet, scilicet aversionem, sed etiam quantum ad conversionem, quæ est materiale in peccato. Sed quidam, considerantes solum illud quod formale est in peccato, scilicet defectum, unde rationem mali habet, dixerunt neque actus interiores neque exteriores peccata esse. Inter quas verior est opinio quæ dicit quod in utroque sit peccatum : quia plenam considerationem peccati habuit ista

* *Desiderabis.*
1 Parm. addit : « sed exteriori. »

opinio, considerans peccatum quantum ad id quod est formale in eo, et quantum ad id quod est materiale ; non solum quod primo deformitatem peccati continet, sed etiam quod secundo.

Ad primum ergo dicendum, quod ex habitu virtutis et vitii informatur substantia actus ; unde oportet habitum virtutis et vitii esse in ratione, ex qua ratio culpæ et meriti procedit ; et non in corpore, quod substantiam actus exequendo ministrat. Vel dicendum quod actus exterior non immediate procedit ab habitu, sed mediante actu interiori ; et ideo sequitur quod in actu exteriori non sit primo ratio peccati, sed non sequitur quod nullo modo.

Ad secundum dicendum, quod percutere non est actus manus, sed est actus hominis per manum ; actus enim individuorum sunt : et ideo culpa manui non imputatur, sed homini, propter actum quem per manum exercuit, qui ab eo vitari potuit.

Ad tertium dicendum, quod virtus prioris est in posteriori, sed non convertitur. Cognitio autem speculativa præcedit actum voluntatis, qui est de actu exteriori ; sed actus exterior sequitur actum interiorem voluntatis : et ideo ratio culpæ, quæ primo in actu voluntatis est, transit ex voluntate in actum exteriorem, qui sequitur, non autem in actum cognitionis, qui præcedit.

Ad quartum dicendum, quod primum non dependet ex posteriori, sed a primo causatur posterius ; et quia actus voluntatis primo rationem culpæ habet, ideo etiam, exteriori actu cessante, ratio culpæ in actu voluntatis manet. Non autem sequitur ex hoc quod rationem culpæ non possit in exteriorem actum producere[1].

Ad quintum dicendum, quod per actus exteriores manifestantur interiores, sicut causæ per effectus ; unde sicut effectus participant similitudinem suarum causarum quantum possunt, ita etiam actus exteriores rationem culpæ consequuntur, quæ primo in actibus interioribus invenitur.

## *ARTICULUS V*

### *Utrum potentiæ animæ aliqualiter corrumpantur per peccatum*

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod per peccatum nulla corruptio in potentiis animæ fiat. Primo per illud quod dicit Dionysius, IV cap. *De div. nom.*, § 23, col. 726, t. I, quod da-

1. Al. : « perducere. »

ta naturalia in angelis peccantibus integra manent. Sed quod corrumpitur, non est integrum. Cum ergo peccatum hominis non sit majus peccato angeli, videtur quod etiam in nobis nulla corruptio potentiarum naturalium per peccatum fiat.

2. Præterea, illud quod corrumpitur, non manet idem specie. Sed homo post peccatum est idem specie qui et ante peccatum fuit. Ergo per peccatum in nullo corrumpitur.

3. Præterea, nihil corrumpitur nisi per suum contrarium. Sed, ut in I *Physicorum*, text. 67, dicitur, subjectum neutri oppositorum contrarium est. Cum ergo potentia animæ sit subjectum culpæ et virtutis, videtur quod per culpam non corrumpatur.

4. Præterea, nihil agit ad sui corruptionem. Sed causa peccati est ipsa anima per potentiam naturalem. Ergo peccatum non corrumpit potentiam naturalem animæ.

5. Præterea, nulla potentia corrumpitur per hoc quod in actum reducitur. Sed potentia naturalis peccando reducitur in aliquem actum in quem erat in potentia. Ergo per peccatum non corrumpitur, sed perficitur.

6. Præterea, si per peccatum anima corrumpitur, aut ergo quantum ad esse primum, aut quantum ad esse secundum. Non quantum ad esse primum, quia sic statim homo peccando esse desineret. Si quantum ad esse secundum, hoc totum tollitur per primum peccatum, quod gratiam subtrahit : ergo sequens peccatum nihil in anima corrumpit, et sic non erit commune omni peccato corrumpere naturales potentias animæ.

Sed contra, nihil efficitur aliud nisi per hoc quod corruptum est. Sed in IX *Ethic.*, cap. III, dicit Philosophus quod homo per actum vitii efficitur non solum alter, sed alius. Ergo peccatum naturam animæ corrumpit.

Præterea, perfectioni opponitur corruptio. Sed Philosophus dicit in VI *Physic.*, quod homo acquirens virtutem non dicitur alterari, sed perfici. Ergo cum peccatum virtuti opponatur, videtur quod homo peccando non alteretur, sed magis corrumpatur.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod quando aliquid est in potentia ad diversa, hoc contingit dupliciter. Uno modo sic quod utrumque eorum ad quod est in potentia, æqualiter sit debitum ei et perfectivum naturæ ipsius, sicut patet in corpore cælesti, in quo renovantur diversi situs, quorum unus non est sibi magis debitus quam alius ; et ideo quando acquirit aliquem situm de illis pluribus, non simpliciter dicitur perfici, nec quando amittit, corrumpi : quia

amittendo unum, acquirit alium æquivalentem ; et ideo in tali amissione non est malum : quia supra orbem lunæ malum consistens in defectu naturali esse non potest : et quasi simile est in corpore, quod est potentia album et nigrum ; et ideo in acquisitione et amissione talium, proprie est transmutatio non autem simpliciter perfectio vel corruptio. Alio modo sic quod alterum eorum simpliciter est debitum ei quod est in potentia ad utrumque, et alterum est indebitum ei : et tunc acquisitio illius quod est debitum sibi dicitur perfectio ejus, et amissio dicitur corruptio. Verbi gratia, potentia animæ est in potentia ad habitum virtutis et vitii, sed habitus virtutis est debitus sibi, quia per eum ordinatur in finem proprium ; habitus autem vitiosus est indebitus sibi, quia per eum discedit a rectitudine finis proprii ; et ideo quando aliquis acquirit virtutem, non dicitur simpliciter esse alteratus, sed magis perfectus, ut in VII *Physic.*, a text. 16 ad 20, dicitur ; et e contra quando habitus vitii in eo acquiritur, dicitur corrumpi, quando mutatur[1] ab eo quod est sibi conveniens secundum naturam in id quod est sibi non conveniens, ut quodammodo in aliam naturam transeat : quia in conditionem et proprietatem alterius naturæ mutatur, sicut qui iracundus efficitur transit in proprietatem canis ; et ideo Boetius dicit, *De consolat.*, lib. IV, pros. III, col. 797, t. I, quod homines, dum peccant, naturam hominis quodammodo amittunt, et sic quædam bruta animalia fiunt. Homo enim est illud quod est, per rationem ; ultima vero perfectio in brutis est secundum partem sensibilem ; unde quando homo ab eo quod est conveniens secundum rationem, transit in id quod parti sensitivæ convenit, mutatur a conditione humana in conditionem brutalem, et per hunc modum peccatum vel culpa, quod in actu consistit, dicitur corrumpere animam vel potentias, secundum scilicet quod pervertit eam ab ordine rationis per quem in debitum finem dirigebatur.

Ad primum ergo dicendum, quod perfectiones naturales possunt considerari dupliciter : vel quantum ad esse primum, et sic per peccatum non corrumpuntur : manet enim et intellectus, et voluntas, et omnia hujusmodi ; vel quantum ad ordinem quo in finem ordinantur, et sic per peccatum corrumpuntur, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod sicut est duplex perfectio, scilicet prima et secunda, ita etiam est duplex corruptio.

1. Parm. : « quasi mutatus. »

Una per quam tolitur perfectio prima, per quam res esse primum habebat : et talis corruptio speciei mutationem facit, sed sic culpa naturam hominis non corrumpit. Alia corruptio est per quam tollitur perfectio secunda per quam res in esse secundo completo perficitur : et hoc speciem non variat, sed tantum speciei complementum tollit, et hoc modo culpa naturam humanam corrumpit.

Ad tertium dicendum, quod subjectum ad contraria dupliciter potest se habere, ut dictum est, vel ita quod utrumque æqualiter sit debitum sibi, et tunc non magis per unum quam per alterum corrumpitur ; vel ita quod unum sit debitum sibi, et alterum indebitum, et tunc per unum simpliciter corrumpitur. Quamvis enim alterum contrariorum, per quod corrumpitur, non sit sibi contrarium quantum ad esse primum, quia utrique contrariorum subjicitur, tamen sibi est contrarium quantum ad esse secundum, in quod subjecti natura ordinatur.

Ad quartum dicendum, quod nihil agit[1] suam corruptionem intendens illam ; sed non est inconveniens ut per actionem alicujus sequatur corruptio ejus præter intentionem agentis : et sic per accidens aliquid suæ corruptionis causa est, sicut patet in infirmo, qui comedit nociva, ex quibus mortem incurrit ; intendit enim delectationem in cibo, sed præter delectationem sequitur mors, et similiter est in eo qui peccat : intendit enim delectari in opere peccati, sed corruptio animæ præter intentionem ejus sequitur.

Ad quintum dicendum, quod potentia non corrumpitur si reducatur in actum illum ad quem est de se ordinata, et qui est debitus sibi : sed talis actus non est peccatum ; et ideo ratio non procedit.

Ad sextum dicendum, quod peccatum corrumpit animam non quantum ad esse primum, sed quantum ad esse secundum. Sed esse secundum potest dupliciter considerari : vel secundum quod est in actu, et sic tollitur per peccatum primum et non per secundum, sed hoc est per accidens, quia secundum peccatum non invenit ipsum ; vel secundum quod est in habilitate, et sic, ut ex prius dictis patet, per quodlibet peccatum diminuitur[2], et tamen nunquam totaliter tollitur.

1. Parm. addit : « ad. »

2. Al. hæc verba ponebantur initio expositionis textus hac serie : « Et tamen nunquam totaliter tollitur voluntas », etc.

## EXPOSITIO TEXTUS

« Voluntas retinendi vel consequendi quod justitia vetat. » Videtur hoc non esse in quolibet peccato commune. Aliquod enim peccatum est quod est ad corrumpendum, et non ad aliquid acquirendum, ut patet in homicidio et invidia, et hujusmodi. — Sed dicendum quod intentio sive voluntatis sive naturæ nunquam per se terminatur ad non esse vel ad corruptionem, sed semper ad aliquod bonum ipsi intendenti, quamvis præter intentionem sequatur malum vel corruptio, sine qua bonum intentum esse non potest ; ut patet in igne, qui intendit formam suam in materiam inducere, ad quam sequitur corruptio aeris ; similiter etiam voluntas intendit aliquod bonum ipsi volenti, quod sine corruptione alterius non est, sicut vult quietem suam quam suspicatur esse non posse sine morte adversarii vel aliquid hujusmodi.

« Voluntas enim, ut superius dictum est, motus animi est. » Hic sumitur voluntas pro actu voluntatis, et non pro potentia ipsa.

« Non enim consisteret peccatum prævaricationis si interdictio[1] non fuisset. » Verum est vel legis scriptæ vel naturaliter inditæ.

« Non consistente autem peccato, non solum malitia, sed etiam virtus fortasse non esset. » Videtur esse falsum : quia virtus a malitia non dependet, sicut nec bonum a malo. — Sed dicendum quod in sacra Scriptura aliquid dicitur fieri et esse, quando innotescit, et similiter per oppositum non esse, quando ignotum est ; et quia virtus non manifestatur nisi per malitiam oppositam, ideo dicit quod si non esset peccatum, non esset virtus ; et ideo subjungit : « Subsistere vel eminere non posset. » Sciendum etiam quod hic : « Quid est peccatum nisi prævaricatio legis divinæ et cælestium inobedientia præceptorum ? » debet poni illa notula quæ in superiori distinctione in aliquibus libris posita est, quæ sic incipit : « Joannes ait, *Epist.* I, cap. III, 4 : *Qui facit peccatum, iniquitatem facit.* »

« Quocirca diversitatis hujusmodi verborum occasione, de peccato plurimi diversa senserunt. » Ex prima enim definitione occasionata est opinio quæ dicit, tam in actu interiori quam exteriori peccatum consistere ; ex secunda vero ejusdem occasionatur alia opinio quæ dicit, peccatum esse tantum in actu voluntatis ; ex tertia vero Ambrosii occasionatur alia opinio quæ dicit solum in privatione peccatum consistere et non in actu.

« Quidam autem, diligenter verba Augustini attendentes... non indocte tradunt voluntatem malam et actus malos, inquan-

1. Al. : « Non consisteret peccatum, sed interdictio », etc.

tum sunt..., bona esse. » Hæc opinio in hoc differt ab illa quam prius posuit, quia hæc loquitur de malo cujus ratio tantum in privatione consistit ; alia vero quam supra posuit loquebatur de peccato, quod complectitur simul privationem et actum.

« Item probans nihil casu fieri in mundo, ait in eodem », etc. Videtur hoc esse falsum : quia omne quod fit ut in minori parte, fit casu. Si igitur nihil fiat casu, nihil erit proveniens ut in minori parte. Sed si nihil sit hujusmodi, omnia ex necessitate contingunt : quia ea quæ sunt frequenter, non deficiunt a necessariis nisi secundum quod possunt in minori parte deficere, ut in VII *Metaph.* habetur.

Sed dicendum quod effectus proveniens ut in minori parte, potest considerari dupliciter : vel in ordine ad causam proximam, præter cujus intentionem accidit : et sic casuale vel fortuitum est : vel in ordine ad causam primam, cujus præsentiam nihil præterfugit, et ita casu non fit.

« Ad quod dicunt his atque hujusmodi dictionibus... vere aliqua poni. » Ista solutio procedit secundum illam opinionem quæ ponit in peccato omissionis actum esse ; sed secundum aliam opinionem solvetur ista objectio, quia privationi qua malum omissionis dicitur malum, substat res bona, scilicet potentia in actum non exiens.

« Potest etiam quæri ab eisdem, cum peccatum sit, ut supra dictum est, privatio vel corruptio boni, et omnis malus sit peccatum, utrum sit privatio vel corruptio boni inquantum peccatum est, vel non. » Hæc objectio sic procedit. In peccato duo sunt, scilicet actus substantia et malitia. Quod ergo peccatum dicitur corruptio boni, aut habet hoc inquantum est malum, vel inquantum est actus[1]. Si primo modo, cum omnis corruptio boni pœna sit, peccatum in eo quod peccatum vel malum erit pœna, et a Deo, quod est inconveniens. Si autem ex parte actus habeat quod sit corruptio boni, cum actus omnis, inquantum est actus, sit bonum, tunc, inquantum est bonum[2], habebit quod corrumpat bonum, quod videtur inconveniens. Ergo oportet ut illud quod est in peccato, præter deformitatem et corruptionem, unde ratio mali causatur, non sit res bona. Sed solvitur per æquivocationem corruptionis, ut in *Littera* patet.

---

1. Parm. addit : « ex quo bonitatem habet. »
2. Al. : « non habebit. »

# DISTINCTIO XXXVI

*Quod quædam simul sunt peccata et. pœna peccati, quædam peccata et causa peccati, alia vero peccata et causa et pœna peccati.*

Sciendum est tamen quædam sic esse peccata ut sint etiam pœnæ peccatorum. Unde Augustinus *Super* illum locum *psal.* LVII : *Supercecidit ignis, et non viderunt solem,* §§ 18 et 19, col. 687, t. IV, ait : « Ignis superbiæ et concupiscentiæ et iræ intelligitur. Istas pœnas pauci vident ; ideo eas maxime commemorat Apostolus in Epistola ad Romanos, cap. I, et enumerat multa quæ peccata sunt et pœnæ peccati. » Item, ibid. : « Inter primum enim peccatum apostasiæ et ultimam pœnam ignis æterni, media quæ sunt, et peccata sunt, et pœnæ peccati. » Gregorius quoque, *Sup. Ezech.*, hom. XV, ait : « Contemnenti, qui non vult pœnitere, ponit Deus offendiculum, ut scilicet gravius impingat ; » peccatum enim quod per pœnitentiam citius non deletur, aut peccatum est et causa peccati, aut peccatum et pœna peccati, aut peccatum simul et causa et pœna peccati. Unde Moyses, Genes., XV, 16 : *Nondum sunt completa peccata Amorrhæorum ;* et David inquit, psalm. LXVIII, 28 : *Appone iniquitatem super iniquitatem eorum ;* et alius propheta, Osee, IV, 2 : *Sanguis sanguinem tetigit,* id est peccatum peccato additum est. Paulus quoque ait, Rom., I, 26 : *Propterea tradidit illos Deus in passiones ignominiæ ;* item, I Thess., II, 16 : *Ut impleant peccata sua semper.* Joanni quoque per angelum dicitur, Apocal., XXII, 2 : *Qui in sordibus est sordescat adhuc.* Ex his testimoniis colligitur peccatum aliquod et peccatum esse, et pœnam peccati.

*Ex prædictis quæstio oritur, scilicet an, inquantum peccatum est, sit pœna peccati*

Et ideo merito quæritur utrum, inquantum peccatum est, sit pœna peccati : quod non videtur, cum omnis pœna peccati justa sit. Unde Augustinus in lib. I *Retract.*, cap. IX, § 5, col. 597, t. I : « Omnis pœna peccati justa est, et supplicium nominatur. » Si ergo peccatum quod est peccatum et pœna peccati inquantum est, pœna peccati est, cum omnis pœna justa de justitia Dei veniat, videtur, inquantum peccatum est, justum esse et a Deo provenire. Ad quod illi respondent, peccatum sic dici pœnam peccati, quia per peccatum in quod merito præcedentis peccati homo labitur, deserente Deo, corrumpitur bona natura.

Sicut æternus ignis dicitur pœna malorum, quia eo cruciantur, nec tamen ipse cruciatus malorum ignis est, sed per ignem fit in homine, ita[1] per peccatum corrumpitur natura, et minuitur bonum naturæ, et est ipsa minutio et corruptio boni passio et pœna, et non est essentialiter illud peccatum per quod fit ; sed ideo peccatum dicitur, ut præmissum est, quia peccatum, illico ut[2] peccat homo, fit in homine illa corruptio, quæ[3] tamen fit Deo auctore. Illa enim pœna sive passio, quæ est boni corruptio, a Deo est ; illius autem, ut sic dicam, materia et causa est peccatum, quod a Deo non est. Quod videtur Augustinus notasse, et juxta hunc sensum intellexisse, cum ait in lib. *De prædestinatione sanctorum.* cap. x, col. 975, t. X : « Prædestinatione[4] Deus ea præscivit quæ fuerat ipse facturus ; sed præscivit Deus etiam quæ non est ipse facturus, id est omnia mala. Quia etsi sunt quædam quæ ita peccata sunt, ut etiam pœna sint peccati, secundum illud Apostoli, Rom., I, 26 : *Tradidit illos Deus in passiones ignominiæ*[5], non tamen peccatum Dei est, sed judicium, scilicet pœna. In Scriptura enim sæpe nomine judicii pœna intelligitur. » Hic diligenter intendentibus insinuari videtur, ea quæ peccata sunt et pœnæ peccati non inquantum peccata sunt, Dei esse ; sed inquantum pœnæ, Dei esse dicuntur. Nam cum dixisset Deum non esse facturum mala aliqua, id est peccata : quia posset ei objici, quædam peccata esse etiam pœnas peccati, et pœna peccati omnis justa est, et ideo a Deo est : quasi determinando, secundum quid faciat ea, vel secundum quid non faciat, addidit reliqua. Juxta vero prædictam intelligentiam peccata sane dicuntur pœnæ. Unde Apostolus appellat ea *passiones ignominiæ*, quia, ut ait auctoritas[6], licet quædam peccata sint quæ delectent, sunt tamen passiones naturæ non nominandæ, quia per ea corrumpitur natura.

### *Quod cum omne peccatum possit dici pœna, non tamen omne est pœna peccati*

Et licet ex hoc sensu omne peccatum mortale possit dici pœna, non tamen omne peccatum potest dici pœna peccati. Pœna enim peccati, ut prædictum est, est illud cujus causa est aliud præcedens peccatum. Nam peccatum sic dicitur pœna peccati respectu præcedentis, sicut dicitur causa peccati respectu sequentis. Quo fit ut idem peccatum et causa sit et

1. « Item », præmisso puncto affirmationis.
2. Al. : « ubi. »
3. Nicolaï : « quædam. »
4. Paulo aliter in Aug. textu.
5. *Tradidit illas Deus in reprobam mentem, ut faciant quæ non conveniunt.* Migne.
6. Glossa ord., *In cap.* I *ad Rom.*, v. 26, col. 473, t. II.

pœna peccati, sed alterius peccati pœna et alterius causa. Ut enim Gregorius, in *Moral.*, ait, lib. XXV, cap. IX, col. 334, t. II, « peccatum quod pœnitentia non diluitur, suo pondere mox ad aliud trahit. Unde fit ut non solum peccatum sit, sed etiam causa peccati. Ex illo quippe culpa subsequens oritur. Peccatum vero quod ex peccato oritur, non solum peccatum, sed et pœna peccati est : quia justo judicio Deus cor peccantis obnubilat, ut præcedentis peccati merito etiam in alia cadat ; quem enim liberare noluit, deserendo percussit. » Proinde, ut Augustinus ait, *Contra Jul.*, lib. V, cap. III, § 10, etc., col. 788, t. X, præcedentis est hæc pœna peccati, et tamen etiam ipsa peccatum est. Judicio enim justissimo Dei traditi sunt, ut ait Apostolus de quibusdam, sive deserendo sive alio modo explicabili, vel inexplicabili in passiones ignominiæ ; ut crimina criminibus vindicarentur, et supplicia peccantium non tantum sint tormenta, sed et vitiorum incrementa[1]. Illa ergo peccata quæ enumerat Apostolus, quia de superbia sunt, non solum peccata, sed supplicia sunt. Ecce autem ex his jam fit perspicuum quædam peccata etiam pœnas et causas peccati esse ; et illud peccatum esse pœnam peccati quod causam præcedentem habet peccatum ; atque illud peccatum esse causam peccati quod est meritum sequentis culpæ.

*Ex prædictis videtur significari ipsa eadem quæ peccata sunt esse pœnas peccati*

Sed cum ait crimina criminibus vindicari, videtur insinuare ea ipsa quæ peccata sunt essentialiter esse pœnas peccati, id est punitiones peccati. Ad hoc autem, inquiunt illi, hæc et similia dicta esse secundum rationem prædictam ; et ideo intelligenda fore secundum præmissam expositionem. Intelligentia enim dictorum ex causis est assumenda dicendi.

*Quod non obviat veritati si quis dicat ipsa peccata esse pœnas peccati essentialiter*

In nullo tamen præjudicium fieri veritati putatur si quis dicat ipsa eadem quæ peccata sunt essentialiter, ut ita dicam esse pœnas, id est punitiones peccatorum præcedentium quæ justæ sunt et a Deo sunt ; nec tamen inquantum peccata a Deo sunt, nec inquantum peccata sunt, pœnæ peccati sunt ; et tamen inquantum peccata sunt, privationes boni sunt. Sed, ut supra dictum est causaliter et active dicuntur privationes.

1. Ex lib. I *Contra adversarium legis et prophet.*, c. XXI, § 51, col. 635, t. VIII.

### *Aperte ostendit peccata quædam esse pœnam peccati, et pœnam ipsam justam esse et a Deo*[1]

Quod autem quædam peccata sint, et ipsa pœna justa sit, et a Deo sit, evidenter tradit Augustinus in lib. I *Retractat.*, cap. IX, § 5, col. 597, t. I, ita dicens quædam necessitate fieri ab homine quæ mala sunt, ut eadem justa pœna peccati sint. « Sunt, inquit, quædam necessitate facta improbanda : ubi vult homo recte facere et non potest. Unde est illud Apostoli, Rom., VII, 19 : *Non quod volo facio bonum ; sed quod odi malum, hoc ago ;* et illud Galat., V, 17 : *Caro concupiscit adversus spiritum, et spiritus adversus carnem : hæc enim invicem sibi adversantur, ut non ea quæ vultis faciatis.* Sed hæc omnia ex illa mortis damnatione sunt. Nam si non est ista pœna hominis, sed natura, nulla ista peccata sunt. Si enim non receditur ab eo modo quo naturaliter factus est homo, cum hæc facit, ea utique facit quæ debet. Si autem homo, quia ita est, non est de se bonus, nec habet in potestate ut sit, sive non videndo qualis esse debeat, sive videndo et non valendo esse qualem se esse debere videt, pœnam istam esse quis dubitet ? Omnis autem pœna, si peccati pœna est, justa est, et supplicium nominatur. Si autem injusta est pœna, quoniam pœnam esse nemo ambigit, injusto aliquo dominante homini imposita est. Porro quia de omnipotentia Dei et justitia dubitare dementis est, justa est hæc pœna, et pro peccato aliquo impenditur. Non enim quisquam injuste dominans aut surripere hominem potuit velut ignoranti Deo, aut extorquere invito, tanquam invalidiori, ut hominem injusta pœna cruciaret. Relinquitur ergo ut hæc pœna justa de damnatione hominis veniat. » His atque aliis pluribus testimoniis docetur quædam esse peccata et pœnas peccati essentialiter.

### *De quibusdam quæ sine dubio peccata sunt et pœna, ut ira et invidia*

Præterea nullatenus ambigendum est quædam peccata absque ullo scrupulo pœnas esse, ut invidia, quæ est dolor alieni boni, et ira, quæ etiam, non inquantum pœnæ sunt peccata sunt. Ita etiam de cupiditate et timore, et aliis hujusmodi sentiendum est. Unde Augustinus, in lib. LXXXIII *Quæst.*, q. LXXVII, col. 89, ait : « Omnis perturbatio passio. Omnis cupiditas perturbatio. Omnis igitur cupiditas passio. Omnis vero passio cum est in nobis, ipsa passione patimur. Omnis igitur cupiditas cum in nobis est, ipsa cupiditate patimur, et inquantum cupiditas est, patimur ea. Omnis autem passio, inquantum ipsa patimur, non est peccatum. Ita et de timore. Non enim consequens est ut si patimur timorem, ideo non sit

1. Al. : « esse a Deo. »

peccatum : quia multa sunt peccata quibus patimur, sed non inquantum patimur eis. »

*Quod verbis Augustini præmissis quædam sententia Hieronymi obviare videtur*

Illud autem diligenter est annotandum, quod supra positis verbis Augustini dicentis, quædam necessitate facta esse improbanda et mala, videtur obviare quod Hieronymus[1] ait in *Explanatione fidei ad Damasum*, quod licet supra sit propositum, tamen, ut perfectius sciatur, iterare non piget : « Execramur, inquit, eorum blasphemiam qui dicunt impossibile aliquid homini a Deo esse præceptum, et mandata Dei non a singulis, sed ab omnibus in commune posse servari. » Et paulo post : « Et tam illos errare dicimus qui cum Manichæo dicunt hominem peccatum vitare non posse, quam illos qui cum Joviniano asserunt hominem non posse peccare. » Ecce Hieronymus dicit errorem esse, si quis dicat hominem peccatum vitare non posse. Qui autem dicit quædam necessitate fieri, quædam dicit non posse vitari. Cum ergo id Augustinus dicat, videtur aut erroris esse quod tradit, aut non esse verum quod Hieronymus ait.

*Determinatio contrarietatem submovens de medio sanctorum*

Ad quod dici potest, quia Augustinus secundum statum hujus miseriæ, ad quam pertinent ignorantia et difficultas quæ ex justa damnatione descenderunt de malo, ut idem ait in lib. III *De lib. adb.*, c. xx, etc., col. 1297, t. I, et lib. I *Retract.*, cap. ix, § 6, col. 598, illud tradidit, ubi et venialia peccata includit. Hieronymus vero de mortalibus tantum loquitur peccatis, quæ unusquisque gratia illuminatus vitare valet ; vel de homine secundum statum liberi arbitrii ante peccatum illud ait Hieronymus.

*Epilogum facit, ad alia transiturus*

Satis diligenter eorum posuimus sententiam qui dicunt omnes actus naturas bonas esse, et inquantum sunt, bonos esse ; in quo tractatu quædam interseruimus quæ non ex eorum tantum persona accipienda sunt : quia ab omnibus catholice sapientibus absque hæsitatione tenentur atque auctoritatum testimoniis et rationibus eorumdem traditionem munivimus, qui dicunt omnes actus essentia sui, id est inquantum sunt, esse bonos ; quosdam vero, inquantum inordinate

1. Non Hieronymus, sed Pelagius hæreticus, ut dictum est.

fiunt, peccata esse. Addunt quoque quosdam non tantum essentia, sed etiam genere bonos esse : ut reficere esurientem, qui actus est de genere operum misericordiæ ; quosdam vero actus absolute ac perfecte bonos dicunt, quos non solum essentia vel genus, sed etiam causa et finis commendat, ut sunt illi qui ex bona voluntate proveniunt et bonum finem metiuntur[1].

## DIVISIO TEXTUS

Pertractata illa opinione quæ ponit actus peccatorum, inquantum sunt actus, bonos esse, et a Deo, occasione ultimæ objectionis contra hanc opinionem inductæ, quæ sumebatur ex differentia culpæ et pœnæ, hic inquirit utrum possit esse idem culpa et pœna ; et dividitur in partes tres : in prima determinat quæstionem ; in secunda removet quamdam dubitationem incidentem ex his quæ in determinatione quæstionis dicta sunt, ibi : « Illud autem diligenter est annotandum » ; in tertia ponit dictorum recapitulationem[2], ibi : « Satis diligenter eorum posuimus sententias qui dicunt omnes actus naturas bonas esse. » Prima dividitur in duas : in prima ostendit quædam peccata etiam pœnas peccatorum esse ; in secunda inquirit quomodo hoc possit esse, ibi : « Et ideo merito quæritur utrum, inquantum peccatum est, sit pœna peccati. » Et dividitur hæc pars in partes duas : in prima parte ostendit modum quo peccata dicuntur esse pœnæ, non per se, sed ratione annexi ; in secunda ostendit quod etiam ipsa peccata pœnæ esse possunt, ibi : « In nullo tamen præjudicium fieri veritati putatur. » Prima in tres dividitur : in prima ponit modum quo omne peccatum pœna potest dici ratione effectus, scilicet inquantum corruptionis naturæ causa est quæ pœna quædam est ; in secunda ostendit modum quo quædam peccata, etsi non omnia, pœnæ peccatorum dici possunt ratione causæ, quæ est subtractio gratiæ, ibi : « Et licet ex hoc sensu omne peccatum mortale possit dici pœna, non tamen omne potest dici pœna peccati » ; in tertia excludit quamdam objectionem, ibi : « Sed cum ait crimina criminibus vindicari, videtur insinuare ea ipsa quæ peccata sunt, essentialiter esse pœnas peccati. »

« In nullo tamen præjudicium fieri veritati putatur. » Hic ostendit ipsamet peccata pœnas peccatorum esse ; et circa hoc tria facit : primo proponit quod intendit ; secundo probat

1. Nicolaï legendum forte arbitratur : « et bonum finem intuentur », vel « bono fine metiuntur », notans insuper in quodam mss. subnecti « reficere pauperem pro amore Christi ».

2. Parm. : « replicationem. »

universaliter in omni genere peccatorum, ibi : « Quod autem quædam peccata pœnæ sint..., evidenter tradit Augustinus ; » tertio probat specialiter in quibusdam generibus peccatorum, in quibus magis manifestum est, ibi : « Præterea nullatenus ambigendum est quædam peccata absque ullo scrupulo pœnas esse. »

« Illud diligenter annotandum. » Hic removet quamdam dubitationem ex dictis Augustini supra inductis exortam ; et circa hoc duo facit : primo ostendit contrarietatem inter dicta Augustini et Hieronymi ; secundo ponit solutionem, ibi : « Ad quod dici potest, quod Augustinus secundum statum... hujus miseriæ... illud tradidit. »

## QUÆSTIO PRIMA

Hic quinque quæruntur : 1° utrum unum peccatum possit esse causa alterius peccati ; 2° si passio possit dici peccatum ; 3° si peccatum potest esse pœna peccati ; 4° si omnis pœna pro aliqua culpa in homine sit ; 5° de distinctione bonorum quæ in fine distinctionis innuitur.

### ARTICULUS PRIMUS

*Utrum peccatum unum possit esse causa alterius peccati*[1]

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum non possit esse causa peccati. Quod enim nihil est, non videtur habere rationem causæ. Sed peccatum nihil est, et nihil fiunt homines cum peccant, ut supra in præcedenti dist., ex verbis Augustini, *Tract. I in Joan.*, § 13, col. 1385, t. III, habitum est. Ergo peccatum non potest esse causa peccati.

2. Præterea, causa est ad quam de necessitate sequitur aliud. Sed quod est necessarium non est voluntarium, ut Augustinus dicit ; et quod non est voluntarium non est peccatum. Ergo illud quod sequitur ad alterum sicut ad causam non est peccatum, et ita peccatum causa peccati esse non potest.

3. Præterea, unum contrariorum non est causa alterius. Sed peccatum unum contrariatur alteri, sicut avaritia prodigalitati. Ergo peccatum non potest esse causa peccati, ad minus cujuslibet.

1. III *Summæ theolog.*, q. LXXV, art. 4.

4. Præterea, peccatum non potest esse causa peccati, nisi secundum quod ex peccato præcedenti aliquis inclinatur ad sequens. Sed non fit hoc, nisi secundum quod ex peccato præcedenti relinquitur dispositio vel habitus. Cum ergo dispositio et habitus non inclinent nisi ad actus similes in specie illis actibus ex quibus generantur, videtur quod nullum peccatum possit esse causa peccati, nisi forte illius quod est sibi simile in specie.

5. Præterea, Philosophus, in V *Physic.*, text. 2 et seq., probat quod motus non potest esse ad motum, quia sic in infinitum abiretur. Ergo et eadem ratione, si peccati causa esset peccatum, in infinitum iretur : quod est impossibile.

Sed contra, Rom., I, 26, dicitur : *Propterea tradidit illos Deus in passiones ignominiæ*, scilicet propter superbiam. Sed superbia peccatum est, et similiter ignominiosa passio de qua loquitur. Ergo peccatum est causa peccati.

Præterea, comparatio matris ad filiam[1] est comparatio causæ ad causatum. Sed unum peccatum dicitur esse filia alterius, ut Gregorius dicit, XXXI *Moral.*, cap. XLV, col. 620, t. II. Ergo unum peccatum est causa alterius.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod unum peccatum potest esse causa alterius peccati secundum triplex genus causæ : scilicet secundum modum causæ efficientis, finalis et materialis. Per modum causæ efficientis dupliciter : vel per se, vel per accidens. Per accidens quidem ex parte aversionis, unde habet rationem mali ; malum enim non habet causam nisi per accidens ; et dico per accidens, sicut removens prohibens dicitur movens per accidens. Prohibens autem peccatum est ipsa gratia, quæ conservat animam in sua rectitudine ; gratiam autem peccatum tollit ; unde per accidens est causa peccatorum quæ accidunt subtracta gratia : et per hunc modum quodlibet peccatum mortale causa cujuslibet esse potest. Potest etiam hic modus causandi reduci aliquo modo ad genus causæ formalis ; sicut enim gratia est principium formale actus gratia informati, ita et privatio gratiæ, ex qua peccatum procedit, est quasi forma ejus[2]. Sed per se causa quasi efficiens unum peccatum alterius est ex parte conversionis, inquantum ex actu peccati relinquitur quædam dispositio vel habitus in anima, inclinans iterum

1. Nicolaï : « ad sobolem », et sic infra « soboles ».
2. Parm. addit : « cujus causa esse potest. »

ad peccatum ; sed hoc modo peccatum non est causa cujuslibet peccati, sed tantum ejus quod est simile in specie, sicut luxuriæ, et sic deinceps. Per modum autem causæ finalis unum peccatum est causa alterius, inquantum unum peccatum advocat aliud in suum finem ; sicut quando aliquis occidit hominem, ut vindictam ex eo sumat, hic ad finem iræ, qui est vindicta, advocatur homicidium : et hoc modo quodlibet peccatum potest ex alio causari, quia etiam potest aliquis actus prodigalitatis exercere ad tempus, ut avaritia[1] finem consequatur ; sed tamen ut in pluribus per hunc modum quædam magis sunt nata ex quibusdam generari, sicut homicidium ex ira, et mendacium ex avaritia ; unde dicuntur hujusmodi peccata quæ ex aliis sæpius solent hoc modo provenire eorum filiæ[2] esse. Per modum vero causæ materialis unum peccatum est causa alterius, quando unum peccatum ministrat materiam alteri ; et sic gula est causa luxuriæ, quia venter mero æstuans, facile in luxuriam spumat, ut dicit Hieronymus, *Epist.* LXIX, § 9, col. 663, t. I ; sicut etiam avaritia est causa dissensionis, inquantum multiplicat temporalia, quæ litis materia sunt.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum ex parte aversionis nihil est ; et ideo ex hac parte non potest esse causa alicujus, nisi per accidens, ut dictum est ; sed ex parte conversionis aliquid est, et sic potest esse causa alterius peccati secundum triplex genus causæ, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod ex causa sequitur effectus secundum conditionem causæ et effectus : quia in quibusdam necessario, et in quibusdam non, sed ut in pluribus, sicut est in rebus naturalibus, quia causa naturalis impediri potest. Similiter etiam[3] in moralibus multo minus oportet quod ex causa de necessitate effectus sequatur : quia in his nihil est causa completa, nisi adjuncto voluntatis actu, et subtracto omni impedimento ; et quod dicitur quod ad causam de necessitate sequitur effectus, intelligitur de causa completa non impedita.

Ad tertium dicendum, quod unum contrariorum non est causa alterius per se, sed per accidens esse nihil prohibet, sicut frigidum calefacit, ut in VIII *Physic.*, text. 8, dicitur.

Ad quartum dicendum, quod illo modo quem objectio tangit, peccatum non est causa peccati, nisi similis in specie,

1. Parm. : « avaritiæ. »
2. Nicolaï : « soboles. »
3. Al. deest « in moralibus ».

sed sunt et alii modi quibus unum peccatum est causa alterius ; et ideo ex insufficienti procedit.

Ad quintum dicendum, quod si peccato per se inesset quod haberet pro causa aliud peccatum, in infinitum iretur : quia sic oporteret quod omni peccato conveniret ; sed hoc peccato accidit ut ex alio peccato causetur ; et ideo non oportet in infinitum abire ; sicut etiam motui accidit ut unus motus sit causa alterius, est tamen ponere primum motum qui non est causatus ab alio motu.

## *ARTICULUS II*

### *Utrum passio possit esse peccatum*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod passio possit esse peccatum. Motus enim sensualitatis passio quædam est. Sed motus sensualitatis inordinatus peccatum est, ut supra dictum est. Ergo passio potest esse peccatum.

2. Præterea, ira passio quædam est. Sed ira est unum de septem capitalibus peccatis, et potest esse mortale peccatum ; et similiter invidia. Ergo passio potest esse peccatum.

3. Præterea, omne quod contrariatur et pugnat contra rationem est peccatum : quia, ut dicit Augustinus, *Super Gen. ad litt.*, lib. X, cap. XII, col. 416, t. III[1], nonnullum peccatum est, cum caro concupiscit adversus spiritum. Sed passiones ad rationem pugnant, ut dicit Dionysius in IV cap. *De div. nom.*, col. 694, t. I. Ergo passiones sunt peccata.

4. Præterea, propter quod unumquodque tale, et illud magis, ut dicit Philosophus, I *Post.*, text. 2. Sed propter superabundantiam passionum quæ ad medium non reducuntur, a medio virtutis aliquis recedit, et peccatum incurrit. Ergo passiones peccatum sunt.

5. Præterea, meritum et demeritum, cum sint opposita, in idem genus reducuntur. Sed passionibus contingit mereri, sicut patet in martyribus. Ergo et passionibus contingit demereri ; et ita passiones peccatum esse possunt.

Sed contra, non contingit esse peccatum nisi illud cujus principium est in nobis. Sed passionum principium non est in nobis. Ergo passiones non sunt peccata.

Præterea, secundum peccata aliquis vituperatur. Sed secundum passiones neque laudamur, neque vituperamur, ut in II

1. Vide etiam lib. XIX *De civit. Dei*, cap. IV, § 3, col. 629, t. VII : « Neque enim nullum est vitium, cum, sicut dicit Apostolus, caro concupiscit adversus spiritum. »

*Ethic.*, cap. v, dicitur ; non enim vituperatur qui simpliciter irascitur, sed qui aliter quam debet. Ergo passio non potest esse peccatum.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod, cum homo non inquinetur per peccatum, nisi per illud quod ab homine est, ut Matth., xv, 18, dicitur : *Quæ procedunt de homine, hæc sunt quæ coinquinant hominem*, non potest esse quod passio, inquantum passio, peccatum sit ; quia passio non est a patiente inquantum hujusmodi, sed in patiente ab alio inducitur. Sed tantum per accidens contingit passionem esse peccatum, secundum quod operatio voluntatis, per quam principium nostrorum actuum sumus, aliquo modo ad passionem se habet. Sed ad diversas passiones diversimode se habet vel habere potest[1]. Sunt enim quædam passiones quæ sunt passiones tantum, sicut præcipue patet in passionibus corporalibus, quæ ab exteriori infliguntur, ut sectio et adustio ; vel ab aliquo etiam principio interius agente, etiam naturali, ut febris vel aliquid hujusmodi ; et ad has passiones se habet voluntas sicut causans eas, sicut est in passionibus sponte assumptis, vel sustinens eas libenter propter aliquem finem ; et sic contingit in his passionibus meritum, si sint decentes ; et demeritum, si sint indecentes. Quædam autem passiones sunt quæ non sunt puræ passiones, sed sunt simul et passiones et operationes quædam, sicut patet in passionibus quæ dicuntur, operationes animæ ; sentire enim, ut vult Philosophus in II *De anima*, text. 118, pati quoddam est ; sed hoc verum est, inquantum sentire perficitur per hoc quod visus a sensibili movetur, recipiendo speciem ejus qua informatus[2] operationem propriam exercet ; et ita est in omnibus potentiis passivis, quales sunt omnes potentiæ sensitivæ partis, et etiam intellectivæ, præter intellectum agentem, et præter virtutes motivas organis affixas ; unde et intelligere quoddam pati est, et velle, et appetere ; propter quod ira, et hujusmodi, passiones animæ dicuntur, quamvis in his magis vel minus proprie nomen passionis sumatur, secundum quod plus et minus acceditur ad transmutationem corporalem ; quæ quidem consequens est in ira et invidia, et hujusmodi ; vel etiam[3] secundum materiales qualitates, ut calidum et frigidum, et hujusmodi. In sensu autem est secundum species in organo materiali spiritualiter et non materialiter receptas ; sed in intellectu secundum receptionem pure spiritualem ;

1. Parm. omittit : « vel habere potest. »
2. Parm. : « informatur, et. »
3. Al. : « est etiam. »

et ideo illæ passiones quæ plus de ratione passionis habent, minus sunt in potestate nostra ; et propter hoc specialius passiones dicuntur. In omnibus tamen his non est peccatum, nisi secundum quod voluntas aliquo modo circa eas se habet vel imperando eas[1], inquantum sunt operationes quædam, vel etiam acceptando, secundum quod sunt passiones.

Ad primum ergo dicendum, quod motus sensualitatis non est peccatum, nisi secundum quod in potestate voluntatis est, ut supra dictum est, et non inquantum est passio quædam.

Ad secundum dicendum, quod nomen iræ, secundum propriam impositionem, passionem quamdam significat, sed postea transumptum est ad significandum vitium quoddam ; cum enim virtutes quædam, quamvis sint medietates, magis opponantur quibusdam extremis quam aliis (sicut mansuetudo magis opponitur iræ quam defectui ejus), contingit quod vitia opposita talibus virtutibus nominantur nomine passionum ad quas refrenandum præcipue virtutes ordinantur ; et hoc modo ira secundum quod vitium nominat, non est nomen passionis, sed actus vel habitus.

Ad tertium dicendum, quod passio non pugnat contra rationem quasi per se oppositum virtuti, qua ratio perficitur ; sed quia per se opponitur medio, quod virtus et ratio in passionibus statuit ; sicut etiam nigredo pallori et rubedini opponitur.

Ad quartum dicendum, quod propter abundantiam passionum dicitur vitium esse vitium[2], sicut propter causam materialem ; sed per se vitium est in actu aliquo deformi circa passiones illas ; et ideo non oportet quod passiones secundum se vitia sint.

Ad quintum dicendum, quod passionibus sancti non meruerunt, nisi secundum quod eas voluntarie sustinuerunt, et propter Deum ; et ita etiam possunt esse demeritoriæ, inquantum voluntas alio[3] modo ad eas se habet.

## *ARTICULUS III*

### *Utrum peccatum unum possit esse pœna alterius peccati*[4]

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum non possit esse pœna peccati. Omnis enim pœna ordinata est et a

1. Parm. omittit : « vel, » et « eas ».
2. Parm. omittit : « vitium. »
3. Al. : « aliquo. »
4. I II *Summæ theolog.*, q. LXXXVII, art. 2.

Deo est. Sed nulla culpa[1] ordinem habet, nec a Deo est. Ergo culpa pœna esse non potest.

2. Præterea, causa et effectus non incidunt in idem. Sed culpa est causa pœnæ. Ergo non potest esse idem culpa et pœna.

3. Præterea, pœna ordinatur contra culpam, ut medicina ejus ; pœnæ enim medicinæ quædam sunt ut in II *Ethic.*, cap. III, dicitur. Sed peccatum peccato medicina non est quia præcedens peccatum per sequens non curatur, sed magis, sequens peccatum in peccatum inclinat. Ergo peccatum non potest esse pœna peccati.

4. Præterea, si peccatum punitur peccato, aut convenit omni peccato, aut quibusdam peccatis tantum. Si convenit omni peccato, ergo erit abire in infinitum in peccatis, ita quod post quodlibet erit aliud peccatum. Si autem non sit commune in omnibus peccatis, sed ultimum peccatorm non punitur peccato, sed tantum pœna æterna[2], ultimum peccatum minus punietur quam primum, quod duobus pœnis punitur. Contingit autem quod ultimum peccatum est gravius quam primum. Ergo gravius peccatum minus punitur ; quod videtur injustum.

5. Præterea, nullus punitur in eo quod libenter facit. Sed quicumque peccat, peccatum voluntarie et libenter facit. Ergo nullus punitur in hoc quod peccat, et ita peccatum non est pœna peccati.

Sed contra, Augustinus, in lib. I *Confess.*, cap. XII, col. 669, t. I, dicit : « Jussisti, Domine, et sic est, ut ipse sibi pœna sit omnis inordinatus animus. » Sed inordinatus animus est malum. Ergo est pœna.

Præterea, quod aliquis privetur maximo bono, non potest esse sine pœna. Sed peccatum est aversio ab incommutabili[3] bono. Ergo peccatum est pœna.

Ad hoc etiam sunt multæ auctoritates in *Littera* inductæ.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod contingit idem esse culpam et pœnam, non tamen secundum eamdem rationem : quia omnis pœna, inquantum pœna est, voluntati contraria invenitur ; omnis autem culpa voluntarii rationem habet. Contingit autem quod illud quod est culpa dicatur pœna tripliciter. Uno modo ratione effectus, quia scilicet naturam

1. Al. deest « culpa ».
2. Parm. addit : « cum primum peccatum puniatur peccato, et pœna æterna. »
3. Al. : « incommunicabili. »

corrumpit, et gratiam subtrahit, quæ pœnæ quædam sunt ; sed hoc contingit dupliciter. Uno enim modo culpa causat pœnam ex parte aversionis, inquantum scilicet per culpam quis privatur gratia, et Deum amittit, et naturæ bonum in eo corrumpitur. Alio modo ex parte conversionis, et hoc dupliciter. Uno modo secundum quod quædam peccata passionem quamdam annexam habent, ut ira et invidia, et aliquid hujusmodi : quia ex inordinato vindictæ desiderio corpus imaginationi obediens et affectui, quadam passione concitatur, quæ ira dicitur materialiter loquendo, et hoc afflictionem[1] habet. Alio modo ex eo quod actus peccati sine labore non exercetur : propter quod Sap., v, 7 : dicitur : *Ambulavimus vias difficiles*. Alio modo peccatum pœna dicitur, inquantum effectus cujusdam pœnæ est ; ex hoc enim quod aliquis mortaliter peccat, ut dictum est, gratia privatur ; et quia per gratiam continebatur ne in peccatum rueret, fit ei ipsa subtractio gratiæ quædam causa sequentis peccati, in quod cadit, auxilio gratiæ destitutus ; et simili modo dici potest de omni alio auxilio quod Deus hominibus impendit, ne in peccatum cadant, sicut sunt impedimenta peccandi etiam[2] exteriora, sicut dicitur Oseæ, II, 6 : *Sepiam viam tuam spinis, et sepiam eam maceria, et semitas suas non inveniet*[3] ; et hæc quidem auxilia, quæ sunt impedimenta peccandi, quandoque subtrahuntur merito præcedentis peccati, ut sic homo in peccatum liberius ruat. Tertio modo potest dici id quod est culpa esse pœna, non ratione alicujus præcedentis vel sequentis, sed ratione ipsius actus deformis ; nulli enim dubium est quin ex conjunctione inconvenientium quædam pœna sit homini, ut patet etiam in exterioribus quod[4] si quis magnæ[5] auctoritatis indecenti habitu indueretur, hoc sibi pœna esset ; unde nec sine pœna potest esse quod actio deformis et rectitudine rationis privata, in ipsa natura rationali inveniatur ; et ideo talem actionem facere pœnale quoddam est. Sed tamen non ab eodem habet quod sit pœna et culpa ; inquantum enim a voluntate progreditur, culpæ rationem habet ; sed inquantum præter intentionem voluntatis ipsam animam deturpat, sicut res indecens sibi, pœnæ rationem accipit ; hic tamen modus ad primum reduci potest, ipsa enim deturpatio est quidam peccati effectus.

1. Parm. : « affectionem. »
2. Parm. omittit : « etiam. »
3. Parm. finem textus omittit.
4. Al. deest « quod ».
5. Parm. : « maximæ. »

Ad primum ergo dicendum, quod omnis pœna a Deo est, sed non eodem modo. Est enim quædam pœna a Deo sicut ab agente, sicut sunt pœnæ sensus, quæ per quamdam actionem causantur ; oportet enim omnis actionis reductionem in primum agens fieri sicut in causam. Quædam vero pœnæ sunt a Deo non sicut ab agente, sed potius sicut a non agente, ut subtractio gratiæ ; ex eo enim quod Deus gratiam non influit, causatur in isto gratiæ privatio. Utroque autem modo invenitur pœna annexa culpæ : quia illa pœna quæ efficitur per peccatum ex parte suæ conversionis, est pœna sensibiliter hominem affligens, ut iræ perturbatio et labor inordinatus in peccato ; et hoc quidem a Deo est, et juste ordinatur, ut qui delectationem contra Dei ordinationem appetit, præter suam intentionem afflictionem incurrat in hoc etiam ubi propriæ libidini obsequitur. Illius autem pœnæ quæ est subtractio gratiæ, quæ est effectus unius peccati et causa alterius, est causa Deus, sicut non agendo, et similiter aliarum pœnarum similium ; et hoc constat juste ordinatum esse, ut qui contraria gratiæ appetit, gratiam amittat, et Dei auxilium, qui contra Deum agit ; et per hunc etiam modum est causa pœnæ illius quæ est ipse actus deformis peccati : non quia ipsum causet, sed quia ipsum permittit, eum non impediendo ; et hoc etiam similem justitiæ ordinem cum prædictis habet ; hujusmodi autem ordinis causa Deus est. Ex quo patet quod id quod culpa et pœna dicitur, secundum quod ad peccantem refertur, ut ab eo voluntarie exiens, in quo ratio culpæ consistit, inordinationem habet ; sed secundum quod habet rationem pœnæ, ut a Deo, ordinatum est debito ordine justitiæ.

Ad secundum dicendum, quod causa et effectus respectu ejusdem non incidunt in idem, secundum eumdem modum causæ, quia secundum diversa genera causarum etiam hoc non est inconveniens ut idem sit ejusdem causa et causatum, sicut finis est causa finis ; sed respectu diversorum non est inconveniens ut etiam secundum idem genus causæ aliquid sit causa unius, et causatum ab altero ; et ita etiam nihil prohibet aliquid quod est culpa esse pœnam alterius peccati.

Ad tertium dicendum, quod pœna ordinatur ut medicina ad culpam, sed non semper ut medicina illius qui peccavit, quod enim latro suspendatur non est ad correctionem ejus, similiter quod homo in inferno damnetur ; sed quandoque ordinatur ad culpam ut medicina alterius ; sicut fur suspenditur in bonum totius communitatis ne passim furto commit-

tantur ; et aliquis in inferno damnatur ad decorem universi, ne aliquid inordinatum remaneat, si culpa per pœnam non ordinetur.

Ad quartum dicendum, quod hoc est per accidens quod ultimum peccatum per aliud peccatum non punitur, quia scilicet vel vita peccantis finitur, vel etiam animus ejus per pœnitentiam in melius immutatur ; sicut etiam et primum peccatum tollit gratiam quam secundum non tollit, quia eam non invenit, sed tolleret si inveniret ; et similiter est in proposito.

Ad quintum dicendum, quod in actu peccati est aliquid quod peccator vult, ut delectationem ; aliquid vero est quod non vult, immo præter intentionem ejus accidit, ut corruptio naturæ consequens, vel etiam ipsa indecentia actionis ; et ideo in hoc quod libenter[1] facit, aliquid accidit præter intentionem ejus, quod voluntati ejus adversatur.

## *ARTICULUS IV*

### *Utrum omnis pœna infligatur pro peccato*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non omnis pœna infligatur pro peccato. Quia, ut Augustinus, *Super Cant. Deuter.*[2], dicit quinque modis flagella contingunt : vel ut justis merita per patientiam augeantur, ut Job ; vel ad custodiam virtutum, ne superbia tentet, ut Paulo ; vel ad corrigendum peccata, ut Mariæ lepra ; vel ad initium pœnæ, ut Herodi, quatenus hic videatur quid in inferno sequatur ; vel ad gloriam Dei manifestandam, ut de cæco nato. Sed tres istorum modorum non ostendunt pœnam pro peccato aliquo inflictam. Ergo non omnis pœna peccato infligitur.

2. Præterea, de Christo dicitur I Petr., II, 22 : *Qui peccatum non fecit*, et tamen multas pœnas sustinuit. Ergo non omnis pœna pro culpa infligitur.

3. Præterea, dicitur quod omne peccatum est pœna secundum primum modum in *Littera* assignatum[3] ; nec tamen omne peccatum est pœna peccati, ut ibidem dicitur. Ergo non omnis pœna est pœna peccati.

1. Parm. addit : « fecit, punitur, dum ex hoc quod libenter. »

2. Atqui nec tale quidquam Glossa refert super Deuteron., XXXII, ubi Moysi canticum continetur, nec ullus Augustini *Commentarius in Canticum* hoc extat inter opera vulgaria, nec in *Quæstionibus Deuteronomii*, ubi pars quædam ejus explicatur, tale quidquam occurrit, sed ex *Tract. CXXIV in Joan.*, ex *Conc. in ps.* IX, et in *Conc. in ps.* LVII, sparsim colligi potest. Nicolaï.

3. Parm. omittit : « in *Littera* assignatum. »

4. Præterea, culpa virtuti opponitur ; et sicut virtuti debetur præmium, ita et culpæ pœna. Sed virtus non habet præmium in his temporalibus bonis, sed in æternis. Ergo nec culpa per amissionem temporalium bonorum punitur a Deo. Cum ergo sint quædam pœnæ in amissione horum bonorum, videtur quod quædam pœnæ non sint pro culpis inflictæ.

5. Præterea, frequenter via impiorum prosperatur, ut Hierem., XII, dicitur, et Job, XXI, et e contrario justi in afflictione sunt. Hoc autem non esset, si pœna culpæ tantum redderetur. Ergo non omnis pœna culpæ alicui redditur.

Sed contra est quod Gregorius in oratione[1], lib. *Sacrament.*, col. 57, t. IV, dicit : « Nulla nocebit adversitas, si nulla dominetur iniquitas. » Sed omnis pœna nocumentum quoddam est. Ergo pœna esse non potest nisi ubi dominetur iniquitas.

Præterea, Hieronymus dicit : « Quidquid patimur peccata nostra meruerunt. » Sed omnis pœna passiva est corruptio boni, ut supra dictum est. Ergo omnis pœna pro merito peccati redditur.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod nullus punitur nisi in eo quod aliquo privatur quod sibi bonum est. Sciendum est autem quod aliquid est bonum homini dupliciter : vel secundum naturam propriam, inquantum scilicet homo est ; vel secundum naturam communem, inquantum est animal, vel vivum, vel aliquid hujusmodi. Et quia homo est id quod est inquantum rationalis et intellectum habens ; ideo bona ei, inquantum homo est, principalia sunt ea quæ sunt secundum rationem bona, ut virtutes, in quibus natura intellectiva perficitur, et ex privatione horum bonorum nullus pœnam habet, nisi propria culpa. Sunt autem secundario modo bona rationis, quæ ad opus virtutis organice et instrumentaliter deserviunt, ut sanitas corporis et res exteriores. Hujusmodi autem non sunt simpliciter bona rationis, sed secundum aliquam mensuram, prout scilicet ad opus virtutis adjuvant ; unde Philosophus dicit in X *Ethic.*, c. XIII, quod superabundantia divitiarum, quæ ad opus virtutis impedit, bona fortuna dicenda non est, sed mala. Unde si aliquis privatur his bonis quantum ad id quod non proficit ad opus virtutis, sed magis deficit, talis[2] bonorum privatio[3] non est pœna hominis inquantum est homo, sed quando privatur

1. Quæ post missam dicenda super populum in sabbato post Cineres notatur, licet nunc in missa VI feriæ recitetur.

2. Parm. : « talium. ».

3. Al. : « servatio. »

eis quibus indiget ad opus virtutis ; unde dicitur Prov., xxx, 8 : **Divitias et paupertatem ne dederis mihi.* Unde nullus nisi pro culpa punitur in subtractione horum bonorum inquantum virtuti necessaria sunt ; unde psal. xxxvi, 25 : *Junior fui, etenim senui, et non vidi justum derelictum, nec semen ejus quærens panem.* Si autem consideretur homo secundum naturam communem, sic omnia bona corporis, et etiam exteriora, sunt bona sibi ; unde quælibet privatio horum bonorum quædam pœna est sibi. Non autem omnis talis inducitur pro peccato proprio ipsius, sed tamen semper aliquod peccatum sequitur ad minus peccatum naturæ : quia nisi humana natura per peccatum originale infecta esset, nullam molestiam vel defectum homo in his pateretur.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod homo hic ad augmentum meriti flagellatur non est sibi pœna inquantum est homo, sed bonum ejus ; tamen est pœna sibi inquantum naturam animalem habet ; et ideo talis pœna non sequitur culpam sed est proprium naturæ infectæ, quæ, si infecta[1] non esset, homines sine hujusmodi molestiis ad perfectum[2] meriti pervenirent.

Ad secundum dicendum, quod Christus nullo modo pœnam habuit aliquam quæ esset pœna hominis inquantum est homo : quia in bonis rationis superabundavit, nec aliquem defectum in eis passus est. Habuit tamen pœnam aliquam quantum ad naturam communem ; et ideo non oportuit quod esset aliqua culpa in eo, sed quod aliqua culpa præcessisset in natura humana ; unde dicitur Isa., liii, 8 : *Propter peccata populi mei percussi eum.*

Ad tertium dicendum, quod hoc quod dicitur quod non omne peccatum est pœna peccati, intelligendum est peccati alterius. Primum enim peccatum effective et causaliter pœna dici potest, inquantum corruptio naturæ, quæ per illud fit, quædam pœna est ; non autem pœna alterius præcedentis peccati, sed ipsiusmet peccati quod talem[3] corruptionem inducit.

Ad quartum dicendum, quod sicut virtus non habet per se præmium in his temporalibus bonis, sed per accidens, secundum quod talibus indigetur ad virtutis actum, ita etiam nec culpa in his punitur quasi essentiali pœna, sed quadam

* *Mendicitiam et.*

1. Parm. : « propriam illius qui peccat, sed culpam naturæ..., quæ si facta non. »
2. Al. : « ad profectum. »
3. Al. : « tamen. »

accidentali, secundum quod subtractio horum bonorum temporalium in detrimentum etiam spiritualium redundat, quatenus pœna hic incipiat et in futuro terminetur.

Ad quintum dicendum, quod hoc quod impii prosperitatem habent, frequenter in eorum malum est, ut ex dicto Philosophi inducto patet ; unde in hoc ipso puniuntur. Similiter etiam et quod justi in adversitatibus sunt in eorum bonum cedit, quia per hoc ad virtutem proficiunt ; unde non est eis, pœna, præcipue inquantum homines sunt, sed quasi pro præmio redditum.

## ARTICULUS V

### *Utrum distinctio bonorum sit conveniens*[1]

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter ponitur distinctio bonorum, ut quædam dicantur bona ex genere, et quædam ex fine et ex causa. Quod enim alicui convenit secundum genus suum, non poterit removeri ab eo per aliquam differentiam additam ; quæcumque enim differentia animali addatur, semper in eo sensibile remanebit. Sed reficere esurientem et similes actus quos dicit bonos ex genere, male fieri possunt, ut si propter inanem gloriam fiant. Ergo inconvenienter boni[2] ex genere dicuntur.

2. Præterea, sicut se habet malum ad genus mali, ita et bonum ad genus boni. Sed actus qui sunt ex genere mali, nullo modo boni esse possunt, ut occidere innocentem vel aliquid hujusmodi. Ergo nec illi actus qui mali esse possunt ex genere boni dicendi sunt.

3. Præterea, cuilibet generi respondet sua species. Si ergo est aliquis actus bonus ex genere, debet assignari aliquis actus bonus ex specie ; quod cum prætermittatur, videtur distinctio insufficiens.

4. Præterea, bonum est ex fine, ut in III *Metaph.*, text. 5, Philosophus dicit. Sed materia et finis non incidunt in idem, ut in II *Physic.*, text. 70, dicitur. Videtur ergo quod inconvenienter dicantur actus super debitam materiam cadentes ex genere boni.

5. Præterea, materia actus est objectum ejus. Objectum autem habet rationem finis. Ergo si dicitur actus bonus ex genere ex materia debita super quam cadit, videtur quod

1. I II *Summæ theol.*, q. XVIII, art. 1.
2. Al. deest « boni ».

inconvenienter distinguitur bonum ex genere et bonum ex fine.

Sed contra, genus sumitur ex materiali principio, ut Avicenna dicit, II *Part. logic.*, cap. I. Si ergo aliquis actus ex materia super quam cadit bonitatem habet, convenienter ex genere bonus dicitur.

Præterea, quod omnibus existentibus in aliquo genere convenit, eis ex natura generis sui competit. Sed actibus cadentibus super debitam materiam secundum totam coordinationem[1] sui generis, quædam bonitas convenit. Ergo convenienter boni ex genere dici possunt.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod, sicut Dionysius dicit, XI[2] cap. *Cælest. hierar.*, col. 283, t. I, in substantiis omnibus invenitur essentia, virtus et operatio. Horum autem talis est ordo, quod virtus ab essentia et operatio a virtute procedit ; et quia quod a bono procedit, non potest esse nisi bonum, ideo sicut essentia et virtus bona sunt, ita et operatio, secundum quod a virtute agentis procedit. Sed quia virtus in voluntarie agentibus ad multa se habet, ideo actio ex virtute agentis determinationem non habet ; sed propria determinatio actus est ex objecto : unde si objectum sit proportionatum, actus ex ipso objecto quamdam ulteriorem bonitatem recipiet. Et quia propria determinatio qua aliquid determinatur, est determinatio per formam generis, ideo hujusmodi actus ex determinatione objecti bonitatem habentes dicuntur boni ex genere. Sed quia actum aliquem circa idem objectum contingit diversimode se habere, ideo adhuc actus ex objecto determinatus est ulterius determinabilis per alias circomstantias : quæ si convenientes fuerint, ex eis quamdam ulteriorem bonitatem recipiet, et dicetur bonus ex circumstantiis, quousque perveniatur ad perfectam bonitatem actus, quæ est per informationem habitus ; et tunc dicetur bonum virtutis. Sic ergo patet ratio distinctionis bonitatis actuum quæ in *Littera* ponitur, et quomodo hæ bonitates ad invicem se habeant. Prima enim bonitas, quæ est ex essentia actus, communis est omnibus actibus ; unde ipsa substernitur omnibus aliis bonitatibus, inter quas primo supervenit sibi bonitas quæ est ex debita materia, super quam iterum inducitur alia bonitas quæ est ex fine, et aliis circumstantiis, et ex forma habitus, et secunda bonitate subtracta, non potest esse tertia ; sed tamen posita secunda non neces-

1. Parm. : « secundum ordinationem. »
2. Parm. : « cap. IV. »

sario tertia ponitur ; et ideo contingit actum habere bonitatem ex materia, et tamen eum male fieri propter indebitas circumstantias.

Ad primum ergo dicendum, quod illa bonitas quæ est ex genere manet in actu, quantumcumque per alias circumstantias indebitas deordinetur ; sicut etiam quantumcumque ab anima tollatur gratia, remanet in ea bonitas naturæ ; unde non dicitur actus qui est bonus ex genere male fieri, quia privetur ab eo bonitas sui generis, sed quia[1] privatur bonitate circumstantiarum.

Ad secundum dicendum, quod unus defectus sufficit ad hoc quod malum aliquid esse dicatur ; sed non una perfectio sufficit ad hoc quod simpliciter sit bonum : quia bonum contingit ex una et perfecta causa, sed malum ex particularibus defectibus, ut Dionysius dicit, *De div. nom.*, cap. IV, § 30, col. 730, t. I ; ideo illud quod est bonum ex genere non est necessarium quod simpliciter sit bonum, sed potest male fieri ; quod autem est malum ex genere simpliciter est malum, nec bonum fieri potest.

Ad tertium dicendum, quod sicut genus determinatur per speciem, ita etiam bonum in genere determinatur per bonitatem quæ est ex fine et ex aliis circumstantiis ; et ideo illud bonum quod est ex fine et circumstantiis respondet bono quod est in genere sicut species generi : unde et ejus prædicationem recipit ; pascere enim esurientem propter Deum est pascere esurientem, sed non convertitur.

Ad quartum dicendum, quod est duplex materia : ex qua, vel in qua, et materia circa quam ; et primo modo materia dicta non incidit in idem cum fine, sed secundo modo est idem cum fine, quia objectum finis actus est.

Ad quintum dicendum, quod actus aliquis habet duplicem finem : scilicet proximum finem, qui est objectum ejus et remotum, quem agens intendit ; et ideo cum bonum ex fine distinguitur contra bonum ex genere, intelligitur de fine remoto quem agens intendit.

## EXPOSITIO TEXTUS

« Istas pœnas pauci vident. » Rationem hujus reddit Philosophus in IX *Ethicor.*, c. XIX, quia natura intellectualis, quæ suis bonis per hujusmodi destituitur, occulta est ; sed natura

1. Al. deest « quia ».

exterior magis apparet : unde magis est creditum a sensibilibus[1] hominibus se esse hoc quod sunt propter naturam sensibilem quam per naturam intellectualem ; et hoc ideo quia quod nocet eis secundum intellectualem naturam, non reputant pœnam, sed solum quæ nocent secundum naturam exteriorem eis notam, quamvis e contrario sit secundum rei veritatem.

« Media quæ sunt, et peccata sunt[2] et pœnæ peccati. » Intelligendum est de his quæ sunt in genere culpæ ; alias falsum esset : quia quædam sunt tantummodo pœnæ et nullo modo culpæ.

« Ponit Deus offendiculum », dum scilicet impedimenta peccati non subtrahit.

« Non tamen potest dici pœna peccati », scilicet alterius.

« Nec tamen inquantum peccata sunt, a Deo sunt. » Quia peccata sunt aliquid, inquantum a voluntate procedunt ; sed pœna peccata fiunt secundum[3] quod invenitur in eis aliquid voluntati repugnans, ut dictum est.

« Vel de homine secundum statum liberi arbitrii. » Ista solutio non videtur conveniens : quia præcepta legis homini post peccatum data sunt, de quibus Hieronymus[4] locutus est.

---

1. Al. : « est credendum sensibilibus. »
2. Sic cod. et edit. ; sed edit. Parm. : « Enumerat multa quæ peccata sunt. » Textus tamen cod. et edit. est S. Augustini in *Sententiis* allegati.
3. Al. additur « illud ».
4. Non Hieronymus, sed Pelagius hæreticus.

# DISTINCTIO XXXVII

*Aliorum ponit sententiam, qui dicunt malos actus nullo modo esse a Deo, nec esse bonos, sive in eo quod sunt, sive alio modo.*

Sunt autem et alii plurimi longe aliter de peccato et de actu sentientes. Asserunt enim voluntatem malam et actum malum peccata esse, et nulla ratione bona[1], nec secundum aliquam rationem ex Deo auctore esse, quia sine Deo fiunt ; sine eo namque, ut ait Evangelista, factum est nihil, id est peccatum : quod dicitur esse nihil non quia non sit actio prava vel mala voluntas, quæ aliquid est, sed quia a vero esse separat homines et ad malum trahit, et sic ad non esse deducit. Qui enim a summi boni participatione recedunt, quod solum vere ac proprie est, merito non esse dicuntur. Ideoque Augustinus dicit, *Super Joannem*, tract. I, § 13, col. 1385, t. III, peccatum nihil esse, nihilque fieri homines cum peccant. Hac igitur ratione astruunt nihil esse, quia a vero esse hominem elongat ; voluntatemque malam atque actionem sive locutionem malam peccatum esse dicunt : quia prævaricatio et inobedientia hæc sunt, et contra legem Dei fiunt ; quæ tamen sunt, sed ab homine vel a diabolo, non a Deo. Nullatenus enim a Deo hæc esse dicunt, sive inquantum sunt, sive alio modo.

*Qualiter determinent verba Augustini præmissa, quibus ait omne quod est, inquantum est, bonum esse.*

Illa quoque Augustini verba quibus dicit omne quod est, inquantum est, bonum esse et Deum habere auctorem, de naturis sive de substantiis tantum accipienda fore tradunt. Substantiæ vero nomine atque naturæ dicunt significari substantias ipsas, et ea quæ naturaliter habent, scilicet quæ concreta sunt eis ; sicut anima naturaliter habet intellectum, et ingenium, et voluntatem, et hujusmodi. Quod ex verbis Augustini præmissis colligitur, ubi bonum hominem appellat bonam naturam, et malum hominem malam naturam. Secundum hanc igitur assertionem vel acceptionem, mali actus non sunt naturæ vel substantiæ, nec etiam boni actus. Quod utique Augustinus videtur innuere in libro I *Retract.*, cap. XIII, § 8, col. 605, t. I, distinguens inter substantias sive naturas, et bonas actiones sive malas. Aperiens enim quomodo intelli-

1. Al. : « bonam. »

gendum sit quiddam in libro *De vera religione*, cap. XLI[1], § 78, col. 157, t. III, ab co traditum, ait : « Hoc de substantiis atque naturis dictum est ; inde enim disputabatur non de bonis actionibus atque peccatis. » Aperte hic videtur dividere inter naturas sive substantias, et actiones sive peccata ; ideoque asserunt præfati doctores actiones interiores vel exteriores non esse naturas vel substantias, quæ, si malæ sunt, peccata sunt, neque a Deo sunt. Quod vero mali actus non sint naturæ, auctor *Hypognostic.*[2], lib. I, cap. v, col. 1618, t. *Op.* Aug., videtur notare in prima responsione contra Pelagianos, ita dicens : « Opere diaboli, quæ vitiata dicuntur, actus sunt, non res. » Idem in quarta, lib. IV, cap. I, col. 1639 : « Omne malum natura non est, sed actus accidens alicui ex defectu boni. Quamobrem quod natura non est, Deus non fecit, quia natura est omne quod fecit. » Item, ibidem : « Omne quod natura bonum est, Deus ex nihilo fecit, non diabolus. »

*Secundum hos res aliquæ sunt quæ a Deo non sunt, quibus homines mali sunt*

Ex quo colligitur res aliquas esse quæ a Deo non sunt, eisque homines mali sunt ; quod nihilominus et ipsi concedunt, innitentes verbis Augustini superius positis, qui, in *Enchir.*, cap. XIX, col. 211, t. VI, determinans illa verba Prophetæ : *Væ his qui dicunt malum bonum*, dicit « de ipsis rebus quibus homines mali sunt, non de hominibus hoc esse intelligendum. » Sunt ergo aliquæ res quibus homines mali sunt. Id autem quo homo fit deterior, a Deo non est : quia, ut ait Augustinus in lib. LXXXIII *Quæstionum*, quæst. III, col. 11, t. 6, Deo auctore non fit homo deterior. Non est igitur auctor Deus rerum quibus homo fit deterior. At sunt aliquæ res, ut dictum est, quibus homines mali sunt. Sunt etiam ergo aliquæ res quæ a Deo non sunt, quia peccata ipsæ sunt. Ideoque Scriptura in pluribus contestatur locis, Deum non esse auctorem malorum, id est eorum quæ peccata sunt.

*Ex parte eorum præmissæ opponitur sententiæ in illo verbo : « Deus auctor malorum non est*

In hoc autem verbo superiorum sententiæ recte opponitur, qui dicunt Deum non esse auctorem eorum quæ mala sunt, inquantum mala sunt, sed inquantum sunt, et inquantum mala sunt, dicunt ea nihil esse. Quid igitur mirum, si Deus dicitur non esse auctor eorum, inquantum nihil sunt, cum nihili nullus[3] auctor existere queat ? Ideoque cum dicitur

1. Parm. : « cap. XXX. »
2. Cod. : « Augustinus. »
3. Al. : « cum vel nullius. »

Deus auctor esse omnium quæ sunt, bonorum isti subintelligi volunt. Bona autem illa dicunt esse quæ naturaliter dicunt esse, non solum quæ substantiæ sunt, vel concreta substantiis, qualiter supra acceperunt, sed et omnia quæ naturam non privant bono ; et ita, secundum eosdem, multiplex in Scripturis fit intelligentia, ubi de natura, sive de substantiis, sive de his quæ naturaliter sunt, sermo occurrit. Sed *Super* illum locum *psalm.* LXVIII, § 5, col. 844, t. IV : *Non est substantia,* ita Augustinus de substantia disseruit, ut præmissæ sententiæ videatur consentire, dicens : « Substantia intelligitur illud quod sumus, quidquid sumus : homo, pecus, terra, sol, omnia ista substantiæ sunt, et eo ipso quo sunt naturæ ipsæ substantiæ dicuntur. Nam quod nulla est substantia, nihil omnino est. Substantia ergo est aliquid esse. Deus fecit hominem substantiam ; sed per iniquitatem lapsus est homo a substantia in qua factus est. Iniquitas quippe ipsa substantia non est. Non enim iniquitas est natura quam formavit Deus, sed iniquitas est perversio quam fecit homo. Naturæ omnes per ipsum factæ sunt. Iniquitas per ipsum facta non est, quia iniquitas non est substantia. In illo autem hymno trium puerorum universa creatura laudans Deum commemoratur. Laudant enim omnia Deum, sed quæ fecit Deus. Laudat ibi serpens Deum, sed non avaritia ; omnia reptibilia ibi nominata sunt, sed non aliqua vitia. Vitia enim ex nobis et ex nostra voluntate habemus, et vitia non sunt substantiæ[1]. » Intendant ex his verbis diligenter præmissarum assertores sententiarum, et percipere poterunt rationem et causam dictorum, ubi Scriptura de natura vel substantia mentionem facit. Illarum vero sententiarum judicium prudentis lectoris, cui utriusque sententiæ notitiam pleniarie dedimus, arbitrio relinquimus, ad ea quæ adhuc nobis supersunt tractanda festinantes.

### *Quod de peccato, non de pœna intelligitur, cum dicitur Deus non esse auctor mali*

Cum igitur in hoc omnes consentiant catholici tractatores, scilicet quod Deus non est auctor malorum, cavendum est tamen ne malorum nomine pœnas, sicut peccata, generaliter includas. Pœnarum enim Deus auctor est, sicut ipse per prophetam ait, Amos, III, 6 : *Non est malum in civitate quod Dominus non fecerit.* Idem alibi ex persona sua ait, Isa., XLV, 7 : *Ego sum Deus creans malum et faciens bonum.* Ecce hic dicitur creasse et fecisse malum. Sed mali nomine pœna intelligitur, non peccatum ; sicut e converso cum dicitur : Deus non est auctor malorum, nomine mali peccata intelliguntur. Ideoque Augustinus,

1. Plenius in Aug. textu.

qui dixerat in lib. LXXXIII *Quæst.*, q. XXI, col. 16, t. VI, quod Deus auctor mali non sit, in I libro *Retractat.*, cap. XXVI, col. 625, t. I, quomodo id intelligendum sit aperit, dicens : « Videndum est ne male intelligatur quod dixi : Deus auctor mali non est ; qui et omnium quæ sunt, auctor est, quia inquantum sunt, intantum bona sunt ; et ne hinc putetur, non ab illo esse pœnam malorum, quæ utique malum est his qui puniuntur. Sed hoc ita dixi, sicut dictum est, Sap., I, 13 : *Deus mortem non fecit ;* cum alibi, Eccli., XI, 14, scriptum sit : *Mors et vita a Domino est.* Malorum igitur pœna quæ a Deo est, malum est quidem malis ; sed in bonis Dei operibus est : quoniam justum est ut mali puniantur, et utique bonum est omne quod justum est. Sic ergo dicitur Deus non fecisse mortem, quia non fecit illud pro quo mors infligitur, id est peccatum. » Audisti, lector, causam dictorum ex qua intelligentia sana firmatur, cum dicitur : Deus non est auctor mali, et Deus mortem non fecit.

## DIVISIO TEXTUS

Postquam tractavit illam opinionem quæ ponebat, actus peccatorum, inquantum sunt, bonos esse, et a Deo, in hac distinctione prosequitur aliam opinionem oppositam, quæ ponit eos nullo modo a Deo esse ; et dividitur in partes duas : in prima prosequitur istam opinionem quantum ad hoc in quo a præcedenti differt ; in secunda determinat quoddam in quo ambæ opiniones conveniunt, quod scilicet Deus, quamvis non sit auctor malorum quæ sunt culpæ, est tamen auctor pœnarum, ibi : « Cum igitur omnes in hoc consentiant catholici tractatores, scilicet quod Deus non est auctor malorum, cavendum est tamen ne malorum nomine pœnas sicut peccata generaliter includas. » Circa primum tria facit : primo narrat eorum opinionem ; secundo ponit responsiones eorum ad rationes, quibus alia opinio innitebatur, ibi : « Illa quoque Augustini verba... de naturis sive de substantiis tantum accipienda fore tradunt » ; tertio ponit rationes ad impugnandum prædictam opinionem, ibi : « Ex quo colligitur res aliquas esse quæ a Deo non sunt. » Et circa hoc tria facit : primo ponit rationes contra primam opinionem ; secundo ex dictis concludit quoddam quo ista opinio innititur contra objectiones quæ possent fieri, ibi : « Ideoque cum dicitur Deus esse auctor omnium quæ sunt, bonorum isti subintelligi volunt ; » tertio utriusque opinionis judicium lectori relinquit, ibi : « Intendant diligenter his verbis præmissarum assertores sententiarum. » Prima dividitur in duas, secundum duas rationes ; secunda incipit, ibi : « In hoc autem verbo superiorum sententiæ recte opponitur.

## QUÆSTIO PRIMA

Hic est triplex quæstio : prima de existentia peccati ; secunda de causa ejus ; tertia de causa pœnæ.

Circa primum duo quæruntur : 1° utrum peccatum sit substantia vel natura, aut res quædam ; 2° utrum omne quod est, quocumque modo sit, a Deo sit.

### *ARTICULUS PRIMUS*

*Utrum peccatum sit substantia vel natura quædam*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum non sit substantia vel natura. Nihil enim existens in altero sicut in subjecto, substantia est, ut per definitionem substantiæ patet. Sed peccatum, quocumque modo sumatur, in peccante est sicut in subjecto. Ergo non est substantia vel natura.

2. Præterea, peccatum malum quoddam est. Sed Dionysius, IV cap. *De divin. nom.*, col. 694, t. I, probat quod malum non est neque in universali natura neque in particulari. Ergo peccatum non est natura quædam.

3. Præterea, quod corrumpit naturam non videtur esse natura. Sed peccatum naturam corrumpit, ut supra habitum est. Ergo peccatum non est natura.

4. Præterea, a formali principio res in speciem trahitur. Cum igitur ens dicatur esse res vel natura, secundum quod ad aliquam speciem determinatum est, ut Avicenna dicit in principio suæ *Metaphysicæ*, videtur quod id quod caret principio formali, res vel natura dici non possit. Sed dicitur peccatum per privationem formæ ; est enim privatio modi, speciei et ordinis, ut Augustinus dicit, *De natura boni*, c. IV, col. 553, t. VIII. Ergo peccatum res vel natura dici non potest.

5. Præterea, omnis res vel natura ordinem aliquem habet in universo. Sed ex hoc aliquid dicitur peccatum, quia inordinatum est. Ergo peccatum non res est vel natura.

Sed contra, quidquid est in aliquo decem prædicamentorum est res vel natura. Sed peccata in aliquo genere collocantur : quia habitus peccatorum in genere qualitatis sunt, et actus peccatorum in genere actionis. Ergo peccata res vel naturæ quædam sunt.

Præterea, contraria in idem genus reducuntur. Sed peccatum virtuti contrariatur. Cum igitur virtus sit in genere rei et naturæ, videtur quod peccatum res quædam vel natura sit.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod substantia dupliciter dicitur, ut ex V *Metaphysicorum*, text. 15, patet. Uno enim modo dicitur substantia, secundum quod significat rationem primi prædicamenti : et hoc est vel forma, vel materia, vel compositum, quod per se in genere est. Alio modo dicitur substantia illud quod significat quid in omnibus rebus, sicut dicimus, quod definitio significat rei substantiam : et hoc modo quidquid positive dicitur, in quocumque genere sit, substantia est vel substantiam habet[1]. Primo ergo modo accipiendo substantiam, nullo modo dubium est peccata substantias non esse : quia nec etiam virtutes substantiæ hoc modo sunt, cum in genere substantiæ non sint neque sicut principia neque sicut principiata. Sed secundo modo accipiendo substantiam, potest esse dubium, utrum peccatum substantia sit ; eo quod in actu peccati duo est considerare : scilicet ipsum actum, qui essentia quædam est in eo quod actus est, et sic proculdubio substantia est ; vel etiam ipsam privationem ordinis per quam malus est, et quia privationes essentiam non habent, ideo ex parte ista peccatum substantia non est, et quia peccatum dicitur peccatum, secundum quod privatum est debito ordine, ideo peccatum absolute loquendo dicitur substantia non esse ; sed tamen inquantum actus est, substantia est. Similiter etiam nomen naturæ multipliciter dicitur, ut Boetius, in lib. *De duabus naturis et una persona Christi*, cap. I, col. 1341, t. II, dicit. Primo enim modo dicitur natura, secundum quod communiter ad omnia entia se habet, prout natura definitur omne id quod intellectu quoquo modo capi potest. Secundo modo prout tantum substantiis convenit : et sic natura dicitur esse quod agere vel pati potest. Tertio modo dicitur natura quod est principium motus vel quietis in eis in quibus per se est, et non secundum accidens. Quarto modo unumquodque informans specifica differentia dicitur natura. Secundo igitur et tertio modo peccata natura dici non possunt : quia in genere substantiæ non sunt, ut dictum est ; neque iterum principium motus sunt, sed potius motus vel actiones quædam ; et quod plus est, etiam tertio modo accipiendo naturam, nec secundum naturam dici possunt : quia peccatum in nulla re accidit, nisi secundum recessum ab eo quod naturaliter sibi inest ; unde et peccatum hominis est per recessum a rectitudine rationis, quæ naturaliter homini convenit. Sed primo modo et quarto quodammodo potest

1. Parm. addit : « sic enim substantia pro essentia sumitur. »

dici natura peccatum, et quodammodo non : quia secundum quod est actus quidam, est ens quoddam quod intellectu capi potest, et aliqua differentia ad speciem determinatur ; sed inquantum rationem peccati habet ex privatione rectitudinis, neque ens est, neque differentiam habet, sed per privationem debitæ formæ dicitur. Similiter autem et nomen « rei » dupliciter sumitur. Simpliciter enim dicitur res quod habet esse ratum et firmum in natura ; et dicitur res hoc modo, accepto nomine « rei » secundum quod habet quidditatem vel essentiam quamdam ; ens vero, secundum quod habet esse, ut dicit Avicenna, *Metaph.*, tract. I, cap. VI, distinguens entis et rei significationem. Sed quia res per essentiam suam cognoscibilis est, transumptum est nomen « rei » ad omne id quod in cognitione vel intellectu cadere potest, secundum quod res a « reor reris » dicitur ; et per hunc modum dicuntur res rationis quæ in natura ratum esse non habent, secundum quem modum etiam negationes et privationes res dici possunt, sicut et entia rationis dicuntur, ut Commentator, in IV *Metaph.*, comm. 2, dicit. Primo ergo modo sumendo nomen rei, peccatum, inquantum est actus, est res quædam ; sed inquantum peccatum est ex privatione ordinis debiti, non est res quædam, sed privatio ; privatio autem res naturæ non est, sed rationis tantum. Unde secundo modo accipiendo rem quantum ad utrumque, peccatum res est, scilicet et inquantum est actus, et inquantum privationi subjicitur.

Ad primum ergo dicendum, quod illa objectio procedit de substantia secundum quod significat rem primi prædicamenti : et hoc modo sumendo substantiam, peccatum nullo modo substantia est.

Ad secundum dicendum, quod esse in natura aliquid dicitur dupliciter : vel sicut pars naturæ, sive aliquid aliud ad perfectionem naturæ pertinens, et hoc modo malum non est in natura neque universali, neque particulari. Vel potest intelligi aliquid esse in natura sicut in subjecto, et hoc modo oportet quod subjectum hujusmodi privationis, quæ malum est, natura quædam sit, ut hoc malum in natura esse dicatur ; et ideo oportet actum illum in quo deformitas fundatur sicut in subjecto, naturam quamdam esse.

Ad tertium dicendum, quod illud quod naturam unam corrumpit, potest esse natura alterius, sicut natura ignis corrumpit naturam aquæ ; unde non est inconveniens ut actu quo natura hominis corrumpitur, natura alterius animalis perficiatur : aliquid enim est vituperabile in homine

quod est laudabile in leone vel cane ; et ideo non est inconveniens ut actus ille natura aliqua ponatur, vel etiam secundum naturam, non quidem hominis, sed alterius.

Ad quartum ergo dicendum, quod quamvis privatione qua peccatum malum dicitur, privetur forma per quam actus in genere moris bonitatem habet, non tamen privatur forma illa per quam in genere actus remanet ; et ideo secundum illam formam res dici potest, inquantum actus est res quædam. Iterum etiam illa privatio accipitur ut forma ejus, secundum quod in considerationem rationis venit ; et ideo ex parte privationis potest dici res, secundum quod res a « reor reris » dicitur.

Ad quintum dicendum, quod impossibile est aliquam rem esse quæ omni ordine destituatur ; unde et in ipso actu peccati, ut res quædam est, remanet ordo aliquis et ad agentem et ad finem aliquem intentum ab agente, quod est æstimatum bonum, quamvis privetur ordo fine debito[1] : quam etiam inordinationem Deus inordinatam non relinquit, sed per pœnam ordinat.

## *ARTICULUS II*

### *Utrum omne ens sit a Deo*[2]

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non omne ens a Deo sit. Verum enim et ens convertuntur. Sed aliquem peccare est verum, quod non est a Deo. Ergo non omne quod est, a Deo est.

2. Præterea, quidquid est a Deo per Verbum factum est. Sed forma hominis in idolo non est facta per Verbum, ut Augustinus dicit in *Tract. I sup. Joann.*, § 13, col. 1385, t. III ; et tamen forma hominis in idolo ens quoddam est. Ergo non omne ens a Deo est.

3. Præterea, de quocumque vere potest dici quod est, ipsum est ens. Sed verum est dicere deformitatem peccati esse. Ergo deformitas peccati est ens. Sed deformitas peccati non est a Deo. Ergo non omne ens est a Deo.

4. Præterea, omne quod est a Deo in aliquo similitudinem ejus retinet : quia, ut Dionysius dicit, II cap. *De div. nom.*, § 8, col. 646, t. I, causata habent causarum suarum contingentes imagines. Sed quædam sunt quæ hominem dissimilem Deo reddunt. Ergo non omne quod est a Deo est.

1. Parm. : « ad finem debitum. »
2. I p. *Summæ theol.*, q. XLIV, art. 1.

5. Præterea, cujuscumque agentis operatio reducitur in aliquod aliud agens sicut in causam, illud non est agens per seipsum. Sed quædam sunt quæ per seipsa agunt, quæ scilicet dominium suorum actuum habent, ut agentia a proposito. Ergo operationes eorum non reducuntur in agens aliud prius eis sicut in causam. Sed operationes illæ entia quædam sunt. Ergo non omnia entia sunt a Deo causata.

Sed contra, Boetius dicit in libro *De hebd.*, col. 1311, t. II, quod res aliæ dicuntur bonæ, inquantum a primo et summo bono sunt, quod Deus est. Quod ergo a Deo non est, bonum non est. Si ergo aliquod ens sit quod a Deo non est, illud omnino bonum non erit. Sed quod est omnino carens bonitate est summum malum. Ergo erit ponere summum malum, et erunt plura[1] principia prima.

Præterea, omne ens quod non habet causam, ipsum est primum simpliciter, et est causa tantum. Sed hoc est impossibile esse nisi unum. Ergo omne aliud ens causam habet. Sed quidquid est causatum, per operationem causæ suæ in esse productum est. Aut ergo illa causa est causa prima, aut causa secunda. Si est causa prima non habens aliam causam, talis causa solus Deus est : ergo hoc ens de quo loquimur erit a Deo. Si autem est causa secunda, ergo causa prima vehementius agit in causatum ejus quam ipsamet agat in illud. Ergo omne ens a causa prima procedit, quæ Deus est.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod ens invenitur in pluribus secundum prius et posterius. Illud tamen verissime et primo dicitur ens cujus esse est ipsum quod est, quia omne[2] esse ejus ens[3] non est receptum, sed per se subsistens. In omnibus autem quæ secundum prius et posterius dicuntur, primum eorum quæ sunt, potest esse causa, et per se dictum, est causa ejus quod per participationem dicitur ; et ideo oportet quod illud ens quod non per participationem alicujus esse quod sit aliud quam ipsum, dicitur ens, quod primum inter entia est, sit causa omnium aliorum entium. Alia autem entia dicuntur per posterius, inquantum aliquod esse participant quod non est idem quod ipsa sunt, et hæc procedunt usque ad ultima entium ; ita quod quamcumque rationem essendi aliquid habeat, non sit sibi nisi a Deo, sed defectus essendi sit ei a seipso.

1. Parm. : « ita erunt duo. »
2. Parm. omittit : « omne. »
3. Parm. omittit : « ens. »

Ad primum ergo dicendum, quod verum dupliciter potest considerari. Vel secundum quod fundatur in re, et hoc modo hoc quod dicitur istum peccare, non habet veritatem ; immo potius per recessum a veritate peccatum incidit, si sumatur veritas quæ in re est, per quam quis implet id quod a Deo ordinatum est. Vel secundum quod completur operatione animæ compositionem formantis, in qua est veritas, prout significat vel intelligit rem eo modo quo est : et sic hoc quod est istum peccare est quoddam ens rationis prout[1] verum dicitur, et sic a Deo est ; non enim nisi a Deo esse potest talis rectitudo, ut intellectus rem accipiat eo modo quo est, et eodem modo verbis eam exprimat.

Ad secundum dicendum, quod forma hominis in idolo potest dupliciter considerari : vel secundum quod est figura quædam, et sic proculdubio a Deo est, a quo omnis forma est ; vel secundum quod est ordinata ad id quod decens eam[2] non est, vel conveniens sibi, scilicet ad hoc ut adoretur ; et secundum hoc a Deo non est : quia secundum hoc nihil est, cum secundum negationem debiti usus hoc dicatur.

Ad tertium dicendum, quod, ut supra dictum est, ens dicitur dupliciter. Uno modo quod significat essentiam rei extra animam existentis, et hoc modo non potest dici ens deformitas peccati, quæ privatio quædam est ; privationes enim essentiam non habent in rerum natura. Alio modo secundum quod significat veritatem propositionis, et sic deformitas dicitur esse, non propter hoc quod in re esse habeat, sed quia intellectus componit privationem cum subjecto, sicut formam quamdam. Unde sicut ex compositione formæ ad subjectum vel ad materiam, relinquitur quoddam esse substantiale vel accidentale, ita etiam intellectus compositionem privationis cum subjecto per quoddam esse significat. Sed hoc esse non est nisi esse rationis, cum in re potius sit non esse, et secundum hoc quod in ratione esse habet, constat quod a Deo est.

Ad quartum dicendum, quod in creatis contingit esse similitudinem Dei secundum quamcumque perfectionem participatam ; et quanto perfectio est nobilior, tanto secundum eam attenditur similitudo expressior. Contingit autem ut aliquid similitudinem Dei amittat quantum ad ulteriorem perfectionem, quod quantum ad primam perfectionem

1. Al. : « aut. »
2. Al. additur « ordinari ».

similitudinem retinet ; unde in istis[1] dicitur esse participatio divinæ bonitatis secundum obscuram resonantiam, sicut patet in peccato : quia in actu peccati est aliquid similitudinem divinam retinens, puta corporalis delectatio, vel aliquid hujusmodi a summo bono exemplatum, quamvis non sit ibi similitudo summi boni quæ est per gratiam ; et ideo secundum hoc quod similitudinem Dei retinent, talia entia a Deo sunt ; secundum vero quod a Dei similitudine recedunt, nec entia sunt, nec a Deo sunt[2], cum omne ens, inquantum est ens, primo enti similetur.

Ad quintum dicendum, quod operatio illius agentis qui per se agit, oportet ut in primum agens sicut in causam reducatur ; quamvis enim hujusmodi entia per se agant, quia per propriam naturam et proprium judicium actus suos determinant, non tamen a se habent quod agant, sed a primo agente, quod eis et esse, et posse, et agere confert.

## QUÆSTIO II

Deinde quæritur de causa peccati ; et circa hoc duo quæruntur : 1. utrum ipsius peccati Deus causa sit, absolute loquendo ; 2. utrum sit causa actionis in qua deformitas culpæ consistit, secundum quod actio est.

### *ARTICULUS PRIMUS*

*Utrum Deus sit simpliciter causa peccati*[3]

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod simpliciter peccati Deus causa sit. Quia, ut in Glossa ad Rom., IX, dicitur, Deus operatur in cordibus hominum, et inclinat voluntates eorum in quodcumque voluerit, sive in bonum, sive in malum. Sed ex hoc dicitur auctor bonorum operum, quia voluntatem hominis in bonum inclinat. Ergo et eadem ratione potest dici auctor peccatorum, quæ sunt mala opera.

2. Præterea, quidquid est causa causæ, est causa causati. Sed peccati causa est voluntas peccantis. Cum igitur voluntatis causa sit Deus, videtur quod et peccati.

3. Præterea, in eamdem causam reducitur salus et periculum alicujus ; idem enim nauta est causa salutis et pericli-

1. Parm. addit : « secundum verba Dionysii. »
2. Al. : « nec etiam entia sunt, nec etiam a Deo sunt. »
3. I II *Summæ theol.*, q. LXXIX, art. 1.

tationis navis, ut in II *Physicor.*, text. 30, dicitur. Sed Deus est causa salutis humanæ, quæ est per bona opera. Ergo cum periclitatio animæ sit per peccatum, videtur quod etiam Deus sit peccati causa.

4. Præterea, quæcumque operatio convenit rei secundum hoc quod sibi a Deo datum est, a Deo est. Sed operationes quæ sunt peccata, conveniunt homini secundum inclinationem virium sensibilium, quæ homini a Deo sunt datæ. Ergo et peccatum hominis in Deum sicut in causam reducitur.

5. Præterea, peccatum est tenebra spiritualis. Sed tenebrarum Deus auctor est : Isa., XLV, 7 : *Formans lucem et creans tenebras.* Ergo peccati Deus causa est.

Sed contra, Fulgentius dicit, lib. I *Ad Monim.*, cap. XIX, col. 167 : « Illius rei Deus est ultor, cujus non est auctor. » Sed peccati est ultor. Ergo ejus non est auctor.

Præterea, quidquid fit Deo volente, fit Deo auctore, et e converso. Sed mala non fiunt Deo volente. Ergo nec eo auctore.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod peccati auctor Deus nullo modo dicendus est. Quod[1] enim agit propter finem, non deficit a fine nisi propter defectum alicujus, vel suiipsius, vel alterius ; et illud[2] in quo invenitur defectus erit causa obliquationis a fine, sive sit ipsum principale agens, vel materia, vel instrumentum agentis, vel quidquid aliud ; et ideo illud in quo nullo modo defectus cadere potest, non potest esse causa recessus a fine in his quæ ad finem ordinata sunt. Cum igitur peccatum dicatur propter inordinationem a fine ad quem natura rationalis ordinata est, non potest esse causa peccati Deus, in quo nullus defectus cadere potest ; sed oportet quod peccatum causetur defectu illius agentis quod est possibile ad defectum, sicut est voluntas rationalis creaturæ.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus non eodem modo inclinat voluntatem in bonum et in malum. Inclinat siquidem voluntatem in bonum administrando virtutem agendi, et directe movendo ad bonum ; sed ad malum dicitur inclinare, inquantum gratiam non præbet, per quam quis a malo retraheretur ; et non quod directe voluntatem in malum ordinet.

Ad secundum dicendum, quod peccatum refertur in voluntatem sicut in causam : et quamvis voluntas sit creata a

1. Parm. : « qui. »
2. Parm. : « ille. »

Deo inquantum est quoddam ens, non tamen quantum ad hoc quod defectus ex ipsa incidere potest ; est enim possibilis ad defectum ex hoc quod ex nihilo est. Quamvis autem Deus sit causa voluntatis faciens eam ex nihilo, hoc tamen quod est ex nihilo esse non habet ab alio, sed a se : unde secundum hoc non habet causam aliam ; et ideo defectus qui sequitur ex ea secundum quod ex nihilo est, non oportet quod in ulteriorem causam reducatur.

Ad tertium dicendum, quod nauta est causa periculi navis per suam absentiam ; Deus autem, quantum in se est, nulli absens est, sed peccator absentat se a Deo ; et ideo ipse sui peccati causa est in quo periclitatur, et non Deus.

Ad quartum dicendum, quod concupiscibilis et irascibilis a Deo homini datæ sunt, ita ut rationi subdantur. Unde si quis eis utatur secundum illum ordinem prout a Deo datæ sunt, talis operationis Deus auctor erit, sed hoc peccatum esse non poterit. Si quis autem eis utatur præter rationis ordinem, talis abusionis Deus auctor non erit, quia in hac peccatum est.

Ad quintum dicendum, quod peccatum dicitur, spiritualis tenebra effective, quia scilicet mentem obtenebrat, eam lumine gratiæ privans. Nomen autem tenebræ pœnam potius designat ; unde etiam tenebræ Deus auctor est, sicut et aliarum pœnarum, ut infra ostendetur.

## ARTICULUS II

### *Utrum actio peccati, inquantum actio, sit a Deo*[1]

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod actio peccati, inquantum est actio, a Deo non sit. Omne enim quod est a Deo bonum est, et omne bonum alicui bonum est. Quædam autem peccata sunt quorum actus nulli boni sunt : quia et facienti nocent, et ei in quem fiunt. Ergo tales actus nullo modo a Deo sunt.

2. Præterea, quidquid est causa actionis in qua deformitas fundatur, secundum quam actio mala dicitur, est movens et cooperans ad malum ; nihil enim operatur ad malum, nisi secundum quod talem actionem producit. Sed Deus nullo modo ad malum cooperari debet dici. Ergo illius actionis in qua malum consistit inseparabiliter, causa dicendus non est.

1. I p. *Summæ theol.*, q. XLIX, art. 2, ad 2.

3. Præterea, bonarum actionum Deus non est auctor nisi secundum quod Deus potentiæ agendi efficaciam confert : quia determinatio operis ad liberum arbitrium[1] est, ut supra habitum est. Si igitur Deus ipsarum actionum malarum, inquantum actiones sunt a potentia egredientes, causa esset, eodem modo dicendus esset auctor malarum actionum, sicut est auctor bonarum.

4. Præterea, quod convenit alicui secundum genus et differentiam suam constitutivam, convenit sibi per suam essentiam : quia essentia rei his significatur. Sed quidam actus sunt qui ex genere suo mali sunt, ut supra habitum est, et quidam qui ex differentia, per quam in speciem contrahuntur. Ergo per essentiam suam mali sunt, et ita nec etiam inquantum sunt, a Deo sunt.

5. Præterea, rei non assignatur causa efficiens secundum quod est in intellectu, sed secundum quod est in re. Sed quidam actus sunt in quibus non potest separari illud quod est de natura actus a deformitate nisi secundum intellectum : quia bene fieri non possunt. Ergo non causantur nisi secundum quod stant sub illa deformitate. Sed ut sunt sub deformitate, non sunt a Deo. Ergo nullo modo a Deo sunt.

Sed contra, omne bonum a Deo est. Sed quædam peccata sunt quæ habent malitiam ex aliqua circumstantia superveniente, et tamen actus sunt boni ex genere, ut dare eleemosynam propter inanem gloriam. Ergo horum, inquantum sunt actus quidam, Deus causa est.

Præterea, quidquid non est causa operans[2] per quam aliqua substantia in esse producitur, non est causa illius substantiæ. Sed per aliquam actionem peccati, substantiæ quædam in esse producuntur, sicut per adulteria et fornicationes homines generantur. Si ergo harum actionum Deus causa non est inquantum actiones sunt, tunc nec hominum qui per has actiones generantur est causa, quod est absurdum.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod circa hanc quæstionem tanguntur a Magistro duæ opiniones. Una quarum dicebat omnes actus, inquantum actus sunt, ex Deo esse : sed quod, inquantum deformitatem habent, a Deo non sunt, sed ab homine vel diabolo ; et horum rationes supra, XXXV dist., prosecutus est. Alia opinio dicebat, actus peccatorum nullo modo, nec etiam inquantum actus sunt, a Deo esse ; et hæc opinio tangitur in præsenti dist. ; quam ad præsens

1. Sic cod. ; Parm. : « ex libero arbitrio. »
2. Parm. : « operationis. »

nulli vel pauci tenent, quia propinquissima est errori duplici etiam[1]. Primo, quia ex ea videtur sequi quod sint plura prima principia : hoc enim est de ratione primi principii ut agere possit sine auxilio prioris agentis et influentia ejus ; unde si voluntas humana actionem aliquam posset producere cujus auctor Deus non esset, voluntas humana rationem primi principii haberet : quamvis solvere hoc nitantur, dicentes quod voluntas etsi per se possit actionem producere sine influentia prioris agentis, non tamen habet a se esse, sed ab alio, quod etiam exigeretur ad rationem primi principii. Sed hoc videtur inconveniens, ut quod a se esse non habet, a se agere possit ; cum etiam per se durare non possit quod a se non est. Omnis etiam virtus ab essentia procedit, et operatio a virtute ; unde cujus essentia ab alio est, oportet quod virtus et operatio ab alio sit. Et præterea, quamvis per hanc responsionem evitaretur quod non esset primum simpliciter, non tamen posset vitari quin esset primum agens, si ejus actio in aliquid prius agens non reduceretur sicut in causam. Secundo, quia cum actio peccati sit ens quoddam, non solum secundum quod privationes et negationes entia dicuntur, sed etiam secundum quod res in genere existentes entia sunt, eo quod et ipsæ actiones in genere ordinantur, sequeretur, si actiones peccati a Deo non sunt, quod aliquod ens essentiam habens a Deo non esset, et ita Deus non esset universalis causa omnium entium, quod est contra perfectionem primi entis. Primum enim in quolibet genere est causa eorum quæ sunt post, ut in II *Metaph.*, text. 4, dicitur. Et ideo cum prima opinione dicendum est quod actus, inquantum actus, a Deo est, et ut sic, non habet aliquid quod deformitatem habeat : quod qualiter sit, ita considerari potest. In omnibus enim in quibus incidit defectus ex causa secunda et non ex causa prima, oportet quod quidquid est in effectu deficiente essentiæ et bonitatis, totum a prima procedat. Quod autem defectus reducatur in causam secundam deficientem, patet in claudicatione, quæ est a virtute gressiva, mediante tibia, per cujus scilicet tibiæ curvitatem obliquitas in gressu claudicantis relinquitur ; unde quidquid est ibi de gressu, totum est a virtute gressiva ; sed defectus vel obliquitas gressus non est a virtute gressiva, sed a tibia tantum. Similiter etiam est ordo Dei ad voluntatem creatam[2] sicut causæ

1. Parm. omittit : « etiam. »
2. Al. : « causatum », et sic infra.

primæ ad causam secundam. Ideo ex parte Dei nullus defectus incidere potest; voluntas autem creata ad defectum possibilis est; et ideo quidquid est in actu deficiente, scilicet peccato, de ratione actus, et entis, et boni, totum hoc a primo agente, scilicet Deo, procedit, mediante voluntate; sed ipse defectus qui est in actu, hoc modo est a voluntate quod a Deo non procedit; et ideo quodcumque nomen deformitatem simul cum actu significat, sive in generali, sive in speciali, non potest dici quod a Deo sit simpliciter; unde non potest dici absolute quod peccatum sit a Deo, ut homicidium, aut aliquid hujusmodi, nisi cum hac additione, inquantum est actus et inquantum est ens.

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur actus peccati nulli bonus esse, hoc convenit sibi secundum quod sub deformitate consideratur; et hoc modo non reducitur in Deum sicut in causam. Nullus tamen actus est qui secundum se consideratus, secundum hoc quod bonus est, alicui etiam bonus non sit: sicut actus fornicationis, inquantum est delectabilis, est bonum concupiscibile.

Ad secundum dicendum, quod illud dicitur ad malum cooperari quod inclinat ad actionem, secundum quod actio deformitati substat; unde mala est. Hoc autem Deo non convenit; et ideo non oportet ut ad malum cooperari dicatur quamvis actionis illius causa sit in qua malum consistit, secundum quod influit agenti esse, posse et agere, et quidquid perfectionis in agente est.

Ad tertium dicendum, quod Deus dicitur causa bonarum operationum non solum quantum ad essentiam actus, sed etiam quantum ad perfectionem secundum quam bonæ dicuntur: utrumque enim agenti influit, et ut agat, et ut bene agat. Sed in malis actionibus, quamvis sit causa earum quantum ad essentiam, non tamen est causa quantum ad defectum; et ideo absolute dicendus est causa bonorum operum, non autem peccatorum.

Ad quartum dicendum, quod, sicut supra dictum est ipsa privatio qua aliquid malum dicitur non potest esse differentia neque genus; sed unusquisque actus specificatur et in genere ponitur per aliquid positive dictum. Sed positionem utramque, per quam scilicet ponitur actus in genere vel in specie, potest consequi privatio aliqua; et ideo quidam actus dicuntur mali ex genere vel ex eo quod in speciem trahunt.

Ad quintum dicendum, quod sicut actio quæ peccati deformitatem habet dicitur bona, inquantum est actio,

bonitate naturæ, non propter hoc quod aliquando inveniatur separata a deformitate, sed quia bonitas illa naturæ deformitati substat, ita etiam Deus dicitur esse causa illius actionis inquantum est actio, et non inquantum est deformis ; non hoc modo quod actionem faciat a deformitate separatam, sed quia in actione deformitati conjuncta hoc quod est actionis facit, et quod deformitatis non facit ; etsi enim in aliquo effectu plura inseparabiliter conjuncta sint, non oportet ut quidquid est causa ejus quantum ad unum, sit causa ejus quantum ad alterum : sicut natura est causa oculi quantum ad substantiam ejus, et non quantum ad defectum cæcitatis, quæ ex naturæ defectu incidit.

## QUÆSTIO III

Deinde quæritur de causa pœnæ ; et circa hoc quæruntur duo : 1. utrum Deus sit causa pœnæ ; 2° de quo per prius dicatur malum, scilicet de culpa vel de pœna.

### *ARTICULUS PRIMUS*

### *Utrum pœna sit a Deo*[1]

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod pœna a Deo non sit. Omne enim malum contrariatur alicui bono. Sed pœna est quoddam malum, cum noceat. Ergo alicui bono contrariatur. Sed quod contrariatur bono, non potest esse a summo bono : quia sic summum bonum non posset esse auctor pacis, sed pugnæ et dissensionis, si ab eo contraria procederent. Ergo pœna non est a Deo.

2. Præterea, omne quod est præter intentionem agentis incidit ex aliquo defectu. Sed omne malum est præter intentionem agentis, ut Dionysius dicit cap. IV *De div. nom.*, §§ 17, 31, 32, col. 715, t. I, : quia nihil ad malum respiciens operatur. Ergo omne malum quod est[2] ex defectu aliquo[3] non reducitur in Deum sicut in causam, ut supra ostensum est. Ergo nullius mali Deus est causa. Sed pœna est malum[4]. Ergo non est a Deo.

1. I p. *Summæ theolog.*, q. XLIX, art. 2.
2. Parm. omittit : « quod est. »
3. Parm. addit : « incidit. Sed quidquid incidit ex defectu. »
4. Parm. omittit : « Ergo nullius mali Deus est causa Sed pœna est malum. »

3. Præterea, quidquid non est causa actionis, non est causa illius quod per actionem causatur, ut dictum est. Sed multæ pœnæ sunt quæ aliquibus per aliorum peccata infliguntur : multi enim afflictionibus puniuntur per eos qui injuste opprimunt. Cum igitur culpæ Deus non sit causa, videtur nec omnis pœnæ.

4. Præterea, quidquid est a Deo in bonum tendit. Sed quædam pœnæ sunt quæ ad malum inclinant, ut fomes et hujusmodi. Ergo non omnis pœna a Deo est.

5. Præterea, cujus generatio bona est, corruptio ejus mala est. Sed generatio gratiæ bona est, quia a Deo est. Ergo et corruptio gratiæ mala est. Sed corruptio gratiæ est quædam pœna. Ergo non omnis pœna est a Deo, cum Deus tantummodo bonorum sit causa.

Sed contra, omne quod justum est bonum est, et omne quod bonum est a Deo est. Sed omnis pœna justa est, ut Augustinus probavit in præcedenti distinctione. Ergo omnis pœna a Deo est.

Præterea, ad eumdem pertinet remuneratio et condemnatio, scilicet ad eum qui judicium de actibus habet bonis vel malis. Sed præmia reddere bonis operibus, Dei est. Ergo et pœnas etiam infligere ipsius est. Ergo omnis pœna a Deo est.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod pœna duo habet in se : scilicet rationem mali, secundum quod est alicujus boni privatio, et rationem boni, secundum quod justa est et ordinata est. Quidam igitur antiqui, considerantes pœnam tantum ex parte illa in qua defectus est et malum, dixerunt poenas a Deo non esse ; in quem errorem etiam Tullius incidisse videtur, ut patet in lib. II *De officiis*, § 2. Hujusmodi enim homines providentiam Dei negaverunt de humanis actibus ; unde, ordinem qui est pœnæ respectu culpæ non dicebant per providentiam divinam esse, sed per justitiam hominis pœnam infligentis ; defectum autem qui est in[1] pœna non a Deo ordinatum esse, sed ex necessitate causarum secundarum incidere ; ponebant enim Deum res in esse produxisse sicut producit agens ex necessitate naturæ, ut scilicet ex uno primo, in quo nullus defectus est, unum primum procederet ab ejus perfectione distans, et secundum quod longior sit distantia ab uno primo per ordinem causæ et causati, magis dicebant defectum incidere. Hæc autem positio erronea est, sicut in I lib., dist. xxxix, patuit,

1. Parm. omittit : « in. »

ubi dictum est, providentiam divinam ad omnia se extendere. Et ideo dicendum est pœnas a Deo esse, nullo autem modo culpam a Deo esse, quamvis utrumque malum dicatur. Cujus ratio est, quia unicuique rei assignatur causa agens secundum quod ab agente res illa progreditur. Culpa autem rationem mali et defectus habet, secundum quod ab agente suo progreditur, quod actionem suam in debitum finem non ordinat ; et ideo culpæ causa assignari non potest, nisi talis[1] in quam defectus cadere possit. Pœna autem non habet rationem mali vel defectus secundum quod ab agente procedit, quia per ordinatam actionem agentis pœnæ infliguntur ; sed habet rationem defectus et mali in ipso recipiente actionem tantum, quod per justam actionem aliquo bono privatur ; et ideo pœnæ Deus est auctor, diversimode vero diversarum. Quædam enim est pœna damni, ut subtractio gratiæ, et hujusmodi : et harum pœnarum Deus causa est, non quidem agendo aliquid, sed potius non agendo ; ex eo enim quod Deus gratiam non influit, consequitur in isto gratiæ privatio. Quædam vero pœna sensus est, quæ per aliquam actionem infligitur, et hujus etiam agendo Deus auctor est.

Ad primum ergo dicendum, quod unum bonum particulare contrariatur alii bono particulari, sicut calidum frigido, et utrumque a Deo est ; nec tamen sequitur quod Deus pacis auctor non sit, quia ipsa etiam contrariorum pugna ad aliquam unionem ordinatur, quia scilicet ad formam mixti conveniunt, et etiam secundum quod in universo per modum cujusdam consonantiæ ordinantur ; ita etiam non est inconveniens[2], quamvis bonum naturæ a Deo sit, quod etiam pœna, quæ sibi contrariatur, inquantum bona est, a Deo sit.

Ad secundum dicendum, quod nullum malum nec aliquis defectus a Deo vel agente alio intentum est ; sed omne malum et defectus incidunt ex defectu aliquo, vel ex defectu causæ agentis, vel ex defectu materiæ recipientis ; malum enim culpæ incidit ex defectu causæ agentis ; et ideo in causam agentem quæ deficere non potest, reduci non potest malum autem pœnæ incidit ex defectu materiæ : quod sic patet. Ordinem justitiæ justus judex in suis subditis ponere intendit. Ille ordo non potest in peccante recipi nisi secundum quod per defectum aliquem punitur ; et ideo quamvis defectus ille ratione cujus pœna malum dicitur, a judice intentus

1. Al. : « ne sit talis. »
2. Al. : « ut quamvis. »

non sit, sed ordo justitiæ ; tamen justus judex pœnæ auctor dicitur, secundum quod pœna ordinatum quid dicit : et ita pœnarum Deus auctor est.

Ad tertium dicendum, quod quamvis actionis turpis Deus non sit causa secundum quod deformitati substat, est tamen causa ejus secundum quod actio quædam est : et ideo etiam potest dici causa ejus quod per illam actionem effectum est.

Ad quartum dicendum, quod pœna non inclinat ad malum culpæ directe per modum habitus et dispositionis ; sed indirecte, inquantum per pœnam privatur aliquid quo quis a culpa retrahebatur ; et hoc non est inconveniens, ut dicatur Deus subtrahere illud quo quis a culpa conservabatur immunis, scilicet gratiam.

Ad quintum dicendum, quod quamvis corruptio gratiæ in se malum sit, tamen quod iste qui gratia indignus est, gratia privetur, bonum et justum est; et hoc modo a Deo est ordinante.

## *ARTICULUS II*

### *Utrum malum per prius dicatur de pœna quam de culpa*[1]

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod malum per prius dicatur de pœna quam de culpa. Bonum enim, cum sit in omnibus generibus, per prius est in substantia quam in aliis, ut ex I *Ethic.* patet. Sed malum pœnæ privat bonum quod est in substantia ; sicut mors, quæ quædam pœna est, perfectionem substantialem privat ; sed malum culpæ est malum in actione. Ergo per prius malum dicitur de pœna quam de culpa.

2. Præterea, perfectio secunda, quæ est operatio, descendit a perfectione prima, quæ est forma. Sed supra dictum est quod pœna opponitur perfectioni primæ ; culpa autem perfectioni secundæ, quæ est operatio. Ergo malum per prius invenitur in pœna quam in culpa.

3. Præterea, sicut se habet præmium ad meritum, ita se habet pœna ad culpam. Sed præmium est magis bonum et per prius quam meritum. Ergo et pœna est magis malum quam culpa. Sed in quod est prius in his quæ secundum prius et posterius dicuntur, etiam maxime dicitur, sicut ignis maxime calidus ; unde quod primum est, est illud quod

1. I p. *Summæ theolog.*, q. XLVIII, art. 6

magis dicitur, ut ex II *Metaph.*, text. 4, patet. Ergo per prius dicitur malum de pœna quam de culpa.

4. Ad idem : sicut bonum in eo quod bonum desideratur, ita malum in eo quod malum vitatur. Sed illud propter quod desideratur aliquid est magis bonum. Ergo illud propter quod vitatur aliquid est magis malum. Sed culpa vitatur propter pœnam. Ergo pœna est magis malum quam culpa ; et sic idem quod prius.

5. Præterea, ut supra dicit Augustinus, *De mor. Manich.*, cap. III, col. 1346, t. I, malum dicitur aliquid quia nocet. Ergo cui verius convenit ratio nocumenti, verius convenit ratio mali. Sed verius convenit pœnæ quam culpæ : quia verius est quod per essentiam dicitur quam quod per participationem denominatur ; sicut albedo verius dicit naturam albedinis quam album. Pœna autem est ipsum nocumentum, sed culpa nocens denominative dicitur. Ergo et ratio mali per prius invenitur in pœna quam in culpa.

Sed contra, causa præcedit causatum. Sed malum culpæ est causa mali pœnæ. Ergo prius est malum culpæ quam pœnæ.

Præterea, Dionysius dicit, IV cap. *De div. nom.*, § 22, col. 723, t. I, quod puniri non est malum, sed fieri pœna dignum. Non autem aliquis efficitur pœna dignus nisi per culpam. Ergo magis proprie culpa malum dicitur quam pœna.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod malum per prius de culpa dicitur quam de pœna, et magis culpæ quam pœnæ ratio mali convenit : cujus ratio assignatur a quibusdam ex parte boni, quod per malum privatur ; dicunt enim quod per culpam separatur aliquis a fine ultimo, quod est summum bonum, in quo primo ratio boni invenitur ; unde et in malo quod ab ipso separat, primo invenitur ratio mali ; in pœna autem consequenter, quæ bonum naturæ creatæ privat, quod est a summo bono deductum. Sed ista ratio videtur insufficiens : quia culpa et pœna non differunt secundum illud bonum quod per utrumque privatur ; quia illud idem bonum quod active per culpam privatur[1], est illud cujus passiva privatio pœna quædam est ; unde et subtractio gratiæ, per quam anima Deo conjungitur, et carentia visionis divinæ pœnæ quædam sunt. Sed ratio assignata non tangit nisi pœnas corporales : unde non est universalis ; et ideo hujusmodi rationem oportet aliter invenire ex propria ratione culpæ et ex propria ratione pœnæ. Sciendum est igitur

1. Parm. : « quod active culpa privat. »

quod ratio boni a fine sumitur, ut ex II *Metaph.*, text. 8. patet ; finis autem est perfectio agentis inquantum est agens, eo quod finis movet agentem ad operandum ; unde finis, et etiam obliquatio a fine, per prius comparatur ad agens quam ad patiens ; et ideo illud malum quod rationem mali habet, secundum quod ab operante est, propinquius se habet ad finem quam illud malum quod per actum operantis in aliquo patiente inducitur ; unde prior est recessus a fine in culpa, quæ rationem mali habet secundum quod ab operante exit, quam in pœna, quæ rationem mali habet secundum quod in patiente efficitur defectus quidam per aliquam actionem vel ejusdem vel alterius : ejusdem, ut pœnæ quæ consequuntur statim ex actu peccati, sicut per actum culpæ sequitur subtractio gratiæ in peccante, et per prius est inordinatio actus, qui est a peccante, inquantum est agens, rationem mali habens, quam ipsa subtractio gratiæ, quæ est malum pœnæ ; per actionem autem alterius, sicut pœna quæ infligitur peccatori per actum judicis.

Ad primum ergo dicendum, quod intensio vel remissio alicujus potest esse dupliciter : vel per se, vel per accidens. Per se, quando est intensio secundum id quod ad naturam rei pertinet ; per accidens autem, quando dicitur magis et minus non secundum magnitudinem quæ propria est rei quæ dicitur major vel minor, sed secundum magnitudinem alterius : sicut albedo dicitur major vel propter intensionem principiorum albedinis, vel propter magnitudinem superficiei. Ita etiam magnitudo potest attendi in malo vel secundum rationem propriam mali, vel secundum rationem boni, quod privatur per malum ; et illa est essentialior malo quæ per se est, quam quæ per accidens. Et secundum hoc dico quod, per se loquendo, non dicitur prius vel posterius malum secundum quod per ipsum prius et posterius bonum privatur, sed secundum quod per prius rationem mali participat, quæ est in recedendo a fine. Unde non oportet quod malum pœnæ, per quod bonum substantiale privatur, sit magis malum simpliciter vel per prius quam malum culpæ quod est in actione.

Ad secundum dicendum, quod perfectio prima se habet in duplici ordine ad operationem, quia operatio terminatur ad perfectionem primam : et ideo operatio a perfectione prima elicitur ; et similiter etiam est de privatione perfectionis primæ. Pœna autem nominat privationem perfectionis primæ, secundum quod ad eam operatio terminatur :

quia pœna dicit effectum culpæ ; et ideo non oportet quod culpa per posterius malum dicatur.

Ad tertium dicendum, quod sicut præmium est ordinativum meriti, ita et pœna est ordinativa culpæ ; unde utrumque, scilicet præmium et pœna, quamdam bonitatem habet ex hoc quod ordinatum est. Unde non oportet quod si præmium est magis bonum, pœna sit magis malum ; sed minus, inquantum habet aliquam permixtionem[1] boni.

Ad quartum dicendum, quod culpa est propter se vitanda, etiamsi nulla pœna sequeretur ; unde virtuosus plus culpam quam pœnam fugit, ad quem oportet mensurare actus aliorum hominum, ut Philosophus in V *Ethic.*, cap. VII, dicit.

Ad quintum dicendum, quod quidquid invenitur in causa et causato, per[2] prius est in causa quam in causato. Unde cum hoc nocumentum quod est pœna sit per culpam inductum, ratio nocuitatis prius invenitur in culpa quam in pœna, quamvis pœna sit ipsum nocumentum : quia hoc ipsum quod pœna nocumentum est, a nocuitate culpæ procedit

## EXPOSITIO TEXTUS

« Non quia non sit actio vel voluntas mala quæ aliquid est, sed quia a vero esse separat homines. » Istud inconvenienter dicitur. Constat enim quod actio, inquantum est actio, non est separata a vero esse, sed inquantum est inordinata. Unde quod peccatum dicatur nihil, non est ratione actionis, sed ratione inordinationis.

« Hic de substantiis atque naturis tantum accipienda fore tradunt. » Ex hoc non plus habetur, nisi quod substantia et natura uno modo accepta differunt ab actione bona ; et hoc verum est.

« Opera diaboli, quæ vitia dicuntur, actus sunt, non res. » Dicuntur non esse res ex ea parte qua habent quod vitia sint, scilicet ex parte privationis.

« Sunt ergo aliquæ res quibus homines mali sunt. » Verum est, sed non eis homines mali sunt inquantum sunt res, sed inquantum alicui privationi subsistunt.

« Quid ergo mirum, si Deus dicitur non esse auctor eorum ? » Ista objectio nulla est : quia ejus quod nihil est potest aliquid esse causa, non quidem directe agendo, sed removendo prohi-

1. Parm. : « perfectionem. »
2. Parm. addit : « et mala. »

bens ; sicut claudens fenestram facit tenebras (quæ nihil sunt), dum removet lucem, quæ[1] tenebras prohibebat, ita etiam et privationem aliquam quæ pœna est, Deus efficere potest, quamvis illa privatio nihil sit, non præbendo illud quod privationem prohibeat : sicut non præbendo gratiam, causat privationem gratiæ. Sed illum defectum, prout in eo ratio culpæ consistit non causare potest Deus, ut dictum est.

« Bonorum, illi subintelligi volunt. » Ista responsio nulla est : quia non minus est verum quod omne ens est a primo ente, quam quod omne bonum est a primo bono ; unde in quocumque invenitur natura entis, invenitur natura boni ; et ideo oportet ens absolute a Deo esse.

« Iniquitas quippe ipsa non est substantia. » Hic accipit Augustinus substantiam non prout significat rem primi prædicamenti, sed prout significat essentiam rei in quocumque genere existentis. Iniquitas enim ex parte defectus, unde iniquitatis rationem habet, essentia caret. Si autem acciperet substantiam secundum quod significat prædicamentum primum, æqualiter verum esset quod justitia non est substantia, sicut quod iniquitas non est substantia.

---

1. Al. : lumen, quod » ; item « lucem, non prohibeat ».

# DISTINCTIO XXXVIII

*De voluntate et ejus fine, ex quo et ipsa judicatur*

Post prædicta, de voluntate et ejus fine disserendum est. Sciendum igitur est quod ex fine suo, ut ait Augustinus, cap. CI *Enchirid.*, col. 279, t. VI, voluntas cognoscitur, utrum recta an prava sit. Finis autem bonæ voluntatis beatitudo est, vita æterna, Deus ipse. Malæ vero finis est aliud, scilicet mala delectatio vel aliquid aliud, in quo non debet voluntas quiescere. Finem bonum insinuat Propheta, psalm. XCVI, dicens : *Vidi finem omnis consummationis ; latum mandatum tuum nimis.* Charitas ergo, cujus latum mandatum est, finis quidem omnis consummationis est, id est omnis bonæ voluntatis et actionis, ad quam omne præceptum referendum est. Unde Augustinus in *Enchir.*, cap. CXXI[1], col. 288, t. VI : « Omnia præcepta divina referuntur ad charitatem, de qua dicit Apostolus, I Tim., I, 5 : *Præcepti finis est charitas de corde puro, et conscientia bona, et fide non ficta.* Omnis itaque præcepti finis charitas est, id est, ad charitatem refertur omne præceptum. Quod vero ita fit vel timore pœnæ, vel aliqua intentione carnali, ut non referatur ad charitatem, quæ est dilectio Dei et proximi, nondum fit quemadmodum fieri oportet, quamvis fieri videatur. Tunc enim recte fiunt quæ mandat Deus, et quæ consilio monet, cum referuntur ad dilectionem Dei et proximi. » His verbis apertissime insinuatur quis sit rectus voluntatis finis sive actionis bonæ[2], scilicet charitas, quæ et Deus est, ut supra ostendimus.

*Quod Deus est finis omnis bonæ actionis, quia charitas est ; nec tantum Spiritus sanctus, sed et Christus, et Pater ; nec hi sunt tres fines, sed unus.*

Qui ergo charitatem sibi ponit finem, Deum sibi ponit finem. Unde et Christum finem legis ad justitiam dicit Apostolus esse omni credenti, Rom., X ; et recte dicitur Christus finis legis ad justitiam, quia, ut ait Augustinus in lib. *Sententiarum* Prosperi, sent. CCLXXIII, col. 1882, t. 10, in Christo lex justitiæ non consumitur, sed impletur. Omnis enim perfectio ex ipso est, ultra quem non est quo spes se extendat. Finis fidelium Christus est, ad quem, cum pervenerit currentis intentio, non

1. Parm. : « c. XII. »
2. Al. deest « bonæ ».

habet quo possit amplius venire[1], sed habet in quo debeat permanere. Finis ergo rectus atque supremus Deus est, Pater scilicet, et Filius, et Spiritus sanctus ; neque hi tres sunt tres fines, sed unus finis : quia non tres dii, sed unus Deus.

### *Quod omnes bonæ voluntates unum habent finem, et tamen quædam bonæ diversos fines sortiuntur*

Sed quæritur utrum omnes bonæ voluntates unum tantum habeant finem. De hoc Augustinus, in lib. XI *De Trin.*, cap. VI, col. 992, t. 8, ita ait : « Aliæ atque aliæ voluntates suos proprios fines habent, qui tamen referuntur ad finem illius voluntatis qua beate vivere volumus, et ad eam pervenire vitam quæ non referatur ad aliud, sed amanti per seipsam sufficiat, quemadmodum voluntas videndi, finem habet visionem, et voluntas videndi fenestram, finem habet fenestræ visionem ; altera vero est voluntas per fenestram videndi transeuntes, cujus item finis est transeuntium visio, ad quod etiam prædictæ referuntur voluntates. Item rectæ sunt voluntates, et omnes sibimet religatæ, si bona est illa ad quam cunctæ referuntur ; si autem prava est, pravæ sunt omnes ; et ideo rectarum voluntatum connexio, iter quoddam est ascendentium ad beatitudinem, quod certis velut passibus agitur ; pravarum autem et distortarum voluntatum implicatio, vinculum est quo alligabitur qui hoc agit, ut projiciatur in tenebras exteriores. » His auctoritatum testimoniis evidenter monstratur, plures in fidelibus esse voluntates rectas, proprios ac diversos fines habentes ; et tamen unum eumdemque : quia omnes referuntur ad unum, qui est finis finium, de quo paulo ante diximus. Ita e converso forte est et in malis.

### *Quædam huic sententiæ videntur adversari*

Verumtamen huic sententiæ, qua dictum est, fidelium quasdam rectas voluntates fines diversos sortiri, et tamen ad unum referri, videtur obviare quod alibi Augustinus monet, ne scilicet nobis duos fines constituamus, ita inquiens in lib. II *De sermone Domini in monte*, cap. XVI, col. 1292, t. III : « Non debemus ideo evangelizare, ut manducemus, sed ideo manducare, ut evangelizemus ; ut cibus non sit bonum quod appetitur, sed necessarium quod adjicitur, ut illud Matth., VI, 33, impleatur *Quærite primum regnum Dei, et hæc omnia adjicientur vobis.* Non dixit : primum quærite regnum Dei, et deinde quærite ista, quamvis sint necessaria ; sed ait : hæc omnia adjicientur vobis ; id est, hæc consequentur, si illa quæratis ; ne cum ista quæritis, illinc avertamini, aut ne duos fines constituatis, ut

1. Al. : « invenire. »

et regnum propter se appetatis, et ista necessaria propter illud. Ergo propter regnum Dei tantum debemus omnia operari, non solum, vel cum regno Dei, mercedem temporalem meditari. » Ecce hic aperte dicit, ne duos fines nobis constituamus ; sed unum tantum, id est regnum Dei ; cum supra dixerit bonas voluntates alios et alios proprios habere fines.

*Hic ostenditur quomodo, licet videatur, non repugnent prædicta*

Hæc autem sibi non repugnare animadvertit qui verbis præmissis simplici oculo diligenter intendit, qui enim dixit, ne duos fines nobis constituamus, sed omnia propter regnum Dei faciamus, ipse præmisit, quod debemus manducare, ut evangelizemus. Cum autem hoc ita facimus, actionis illius finem Evangelium constituimus, sed et hunc finem ad regnum Dei referimus. Manducamus enim propter Evangelium, et manducamus et evangelizamus propter regnum Dei. Duos fergo fines in manducando nobis constituimus ; sed ita facientes numquid peccamus ? Absit. Nam et ipse sic facere suadet, si diligenter ejus verba inspiciamus. Cum ergo ait, ne duos ines nobis constituamus, fines in diversa tendentes intelligi, voluit, scilicet quorum alter ad alterum non referatur. Ita et cum dicit propter regnum Dei omnia tantum agenda, nec cum ipso mercedem temporalem meditandam, ita intelligendum est, ut non appetendo meditemur cum regno mercedem temporalem ; ita quod non propter regnum, sed propter se, ut scilicet regnum propter se appetatur, et ista propter illud, sicut ipse docet. Si enim petimus vitam æternam, petimusque etiam temporalia a Deo ; si ea petimus propter vitam æternam, non offendimus ; neque sinistra tunc scit quid faciat dextera : quia mercedem temporalem non propter se meditamur, sed propter regnum Dei, ut sit læva sub capite, et dextera in amplexu. Alioquin si hæc temporalia propter se quærimus, sicut æterna, miscetur dexteræ sinistra : Ideoque cum Dominus dixerit, Matth., VI, 1 : *Attendite ne justitiam vestram faciatis coram hominibus, ut videamini ab eis ;* alibi, ibid., 16, ait : *Sic luceant opera vestra bona coram hominibus ut glorificent Patrem vestrum qui in cælis est.* Propter Deum ergo omnia facienda sunt, ut omnia quæ facimus, omniumque fines ad eum referamus.

*De differentia voluntatis, intentionis et finis*

Solet etiam quæri quid distet inter voluntatem, et intentionem, ac finem. Ad quod dici potest, inter voluntatem et finem certo atque evidenti modo distingui : quia voluntas est qua volumus aliquid ; finis vero voluntatis est vel illud quod volumus, per quod impletur ipsa voluntas, vel potius aliud propter

quod illud volumus. Intentio vero interdum pro fine voluntatis accipitur, quæ diligens ac pius lector in Scriptura, ubi hæc occurrerint, discernere studeat. Finis autem voluntatis est delectatio bona vel mala, ad quam nititur quisque pervenire. Unde Augustinus, *Super* illum locum *psalmi* VII : *Scrutans corda et renes Deus*, col. 103, t. IV, sic ait : « Deus solus scrutatur corda, id est quid quisque cogitat, et renes, id est quod quemque delectet. Quia finis curæ et cogitationis est delectatio, ad quam cura et cogitatione nititur quisque pervenire[1]. » Et paulo post : « Opera nostra, quæ sunt in dictis et factis, possunt homines videre ; sed quo animo fiant, et quo venire cupiant, solus Deus videt ; qui cum videt cor esse in cælo, et non delectari nos in carne, sed in Domino, id est cum bonæ sunt cogitationes et earum fines, dirigit justum. » Idem, *Super* alterius *psal.* IX locum illum scilicet : *In laqueo isto quem absconderunt, comprehensus est pes eorum*, col. 124, t. 4, dicit : « Pes animæ amor est : qui si pravus est, dicitur cupiditas, vel lidido ; si rectus, dicitur charitas. Eo movetur anima, quasi ad locum quo tendit, id est ad delectationem bonam vel malam : quo se pervenisse per amorem lætatur. » Finis ergo voluntatis, ut præmissum est, dicitur et illud quod volumus, et illud propter quod volumus, et intentio ad illud respicit propter quod volumus, et voluntas ad illud quod volumus. Ut, verbi gratia, si velim esurientem reficere, ut habeam vitam æternam, voluntas est qua volo reficere esurientem, cujus finis est refectio esurientis ; intentio vero est qua sic ad vitam pervenire volo ; finis autem supremus est ipsa vita, ad quem et alius finis refertur.

### *An illa intentio sit voluntas*

Sed quæritur utrum et intentio talis sit voluntas, et si voluntas est, an in hoc opere sit una atque eadem voluntas qua volo habere vitam æternam, et qua volo reficere esurientem. Videtur nempe talis intentio esse voluntas ; ut enim voluntas est qua volo reficere pauperem, ita et voluntas est qua per istud volo habere vitam, et alia quidem videtur esse voluntas qua volo habere vitam, et alia qua pauperi subvenire volo ; sed ista ad illam refertur. Nam etsi hoc ita placet ut in eo cum aliqua delectatione voluntas acquiescat, nondum tamen est illud quo tenditur, sed hoc ad illud refertur ; ut illud putetur tanquam patria civis, istud vero tanquam refectio mansio viatoris : et sunt istæ voluntates effectus sive motus mentis quibus quasi gressibus vel passibus tenditur ad patriam. Sicut ergo altera est voluntas videndi fenestras, ut supra, docente Augustino, *De Trinit.*, lib. XI, cap. VI, col. 992, t. VIII, didicimus

1. Paulo aliter et plenius in Augustini textu.

altera quæ ex ista nectitur voluntas, scilicet per fenestras videndi transeuntes, ita nonnullis alia videtur esse voluntas eleemosynas dandi pauperi, alia voluntas habendi vitam. Alii autem putant quod una sit voluntas et hic et ibi, sed propter subjectorum multiplicitatem diversitas memoratur voluntatum. Cæterum quodlibet horum verum sit, illud nulli in ambiguum venit, quin voluntas ex suo fine pensetur, utrum sit recta an prava, peccatum an gratia ; et quin nomine intentionis aliquando finis, aliquando voluntas intelligatur.

## DIVISIO TEXTUS

Postquam determinavit de actibus in quibus peccatum consistit in generali, inquirens utrum, inquantum sunt actus, sint[1] boni a Deo, hic determinat de ipsis actibus in speciali ; et quia peccatum consistit in actu interiori et etiam exteriori, ideo dividitur hæc pars in duas : in prima determinat de actu interiori voluntatis ; in secunda de actu exteriori, XL distinct. : « Post hæc de actibus adjiciendum videtur. » Prima in duas : in prima determinat de actu voluntatis, ostendens unde in eo sit rectitudo et peccatum, quia ex fine ; in secunda inquirit quomodo in voluntate possit esse vitium, XXXIX distinct. : « Hic oritur quæstio satis necessaria. » Prima in duas : in prima ostendit quod rectitudo voluntatis est ex intentione finis ; in secunda determinat de voluntate per comparationem ad intentionem et finem, ibi : « Solet quæri quid distet inter voluntatem, et intentionem, ac finem. » Prima in duas : in prima ostendit quod bonarum voluntatum est unus finis, ex quo rectitudinem habent ; in secunda inquirit utrum ille unus finis sit tantum rectarum voluntatum finis, an etiam possint esse alii fines, ibi : « Sed quæritur utrum omnes bonæ voluntates unum tantum habeant finem. » Circa primum duo facit : primo ponit quod charitas est finis bonarum voluntatum ; secundo ostendit quod cum hoc fine Deus est finis, ibi : « Qui vero charitatem sibi ponit finem, Deum sibi ponit finem ».

« Sed quæritur utrum omnes voluntates unum tantum habeant finem. » Hic inquirit utrum possint esse plures fines rectarum voluntatum, et dividitur in tres : in prima determinat veritatem ; in secunda ponit objectionem in contrarium, ibi : « Verumtamen huic sententiæ, qua dictum est, fidelium quasdam rectas voluntates diversos fines sortiri, et tamen ad unum referri, videtur obviare quod alibi Augustinus admonet ; » in tertia determinat eam, ibi : « Hæc autem non sibi repugnare animadvertit », etc.

« Solet etiam quæri quid distet inter voluntatem, et intentio-

1. Parm. : « sint boni et a Deo. »

nem, et finem. » Hic determinat de voluntate per comparationem ad intentionem et finem. Circa hoc duo facit : primo ponit dictam comparationem ; secundo inquirit etiam utrum intentio possit dici voluntas, et an intentio sit idem actus cum ea voluntate quæ communiter voluntas dicitur, ibi : « Sed quæritur utrum et intentio talis sit voluntas. »

## QUÆSTIO PRIMA

Hic quinque quæruntur : 1° utrum omnium rectarum voluntatum sit tantum unus finis ; 2° quis sit ille ; 3° quid est intentio ; 4° si sit eadem voluntas quæ est de fine, quæ dicitur intentio, et quæ de his quæ sunt ad finem, quæ communiter voluntas dicitur ; 5° si ex fine voluntas habet bonitatem.

### *ARTICULUS PRIMUS*

*Utrum sit tantum unus finis rectarum voluntatum*[1]

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod rectarum voluntatum non sit tantum unus finis. Charitas enim qua Deum diligimus, Deus non est, ut in I libro ostensum est[2]. Sed rectarum voluntatum finis est Deus, et etiam charitas, ut in *Littera* ostenditur. Duæ ergo rectæ voluntates non in unum finem tendunt.

2. Præterea, ubi invenitur gradus in referendo res ad finem, ibi non est unus finis. Sed in tribus personis invenitur gradus dum consideratur relatio rerum ad finem ; unde Hilarius, in lib. *De synod.*, § 60, col. 521, t. II, dicit : « Caput omnium Filius est, caput autem Filii Deus est, et ad unum Deum omnia hoc gradu referuntur. » Cum igitur unaquæque trium personarum rectarum voluntatum sit finis, ut in *Littera* dicitur, videtur quod rectæ voluntates in plures fines tendant.

3. Præterea, sicut res naturales habent speciem a forma, ita morales habent speciem a fine ; unde et secundum finem rectæ vel pravæ sunt, ut in *Littera* dicitur. Sed rerum naturalium non est una forma. Ergo nec actuum moralium erit unus finis, ad quem dirigi debeant.

4. Præterea, illud est finis actionis propter quod actio fit. Sed unusquisque agens cogitat in agendo de eo propter quod agit. Cum igitur multi rectas actiones agentes actu de Deo

1. I II *Summæ theolog.*, q. I, art. 5.
2. Dist. XVII, q. I, art. 1.

non cogitent, videtur quod non omnium rectarum actionum finis sit Deus ; et ita diversarum erunt diversi fines secundum quod agentium sunt diversæ cogitationes de fine.

5. Præterea, illud sine quod non fieret aliquid est propter quod fit illud. Sed multi sunt qui opera spiritualia non facerent nisi quædam temporalia consequerentur. Ergo illa temporalia quæ consequi quærunt sunt finis operum eorum et voluntatum, et tamen non dicuntur in hoc peccare : quia, ut Apostolus dicit, I Corinth., IX, 10,, *debet in spe, qui arat, arare*, loquens ad litteram in casu isto. Ergo præter Deum et charitatem, rectarum voluntatum potest esse alius finis ; et ita non omnes rectæ voluntates in unum tendunt.

Sed contra, omnis voluntas quæ in diversa tendit, divisa est in plura. Sed rectum cor divisum non est, sed unitum ; unde Oseæ, X, 2 : *Divisum est cor eorum, nunc interibunt*. Ergo recti cordis est unus finis ultimus.

Præterea, ratio boni est a fine. Ergo ubi est summum bonum, ibi est finis ultimus. Sed summum bonum est unum tantum, ut supra, III dist., probatum est. Ergo rectarum voluntatum est unus finis ultimus.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod eodem ordine res referuntur in finem quo procedunt a principio, eo quod agens unusquisque ordinat effectum suum in finem aliquem ; et ideo secundum ordinem agentium est ordo finium. In progressu autem rerum a principio invenitur unum rerum principium primum, quod commune est omnium, sub quo inveniuntur alia principia propria, quæ in diversis sunt diversa ; ita etiam in referendo res ad finem invenitur ultimus finis omnibus communis, qui est ultimus finis ; sed inveniuntur diversi fines proprii secundum diversitatem entium. Bonum enim invenitur in rebus secundum duplicem ordinem, ut in XII *Metaph.*, text. com. 52, dicitur, scilicet secundum ordinem unius rei ad rem aliam, qui ordo similis est ordini quem partes exercitus ad invicem habent ; et alius est ordo rerum ad finem ultimum, qui scilicet est similis ordini exercitus ad bonum ducis ; et quia res referuntur ad finem ultimum communem, mediante fine proprio, ideo secundum diversitatem finis proprii efficitur diversa relatio rerum ad finem ultimum. Sic ergo dicendum est quod sicut rerum omnium unus est finis ultimus, scilicet Deus, ita et voluntatum omnium est unus ultimus finis, scilicet Deus ; nihilominus tamen sunt alii fines proximi, et, si secundum illos fines servetur debita relatio voluntatis in finem ultimum, erit recta voluntas ; si autem non, erit perversa. Debita autem relatio voluntatis ad finem ultimum salvatur secundum illum

finem quo voluntas nata est ultimum finem participare, in quo distinguitur a rebus aliis, quæ alio modo ultimum finem participant : et hic est charitas vel beatitudo ; et ideo non solum Deus, sed etiam charitas finis est omnium rectarum voluntatum.

Ad primum ergo dicendum, quod charitas non est finis ultimus, cum non sit finis communis quem omnia desiderant : sed est finis proprius voluntatis per quem pertingit ad finem ultimum ; et ideo non sequitur esse plures fines ultimos.

Ad secundum dicendum, quod Pater, et Filius, et Spiritus sanctus sunt unus finis ultimus, ut in *Littera* dicitur, eo quod unicuique eorum convenit ratio finis, secundum quod quilibet est summum bonum ; et hi tres non tria sed unum summum bonum sunt. Unde hoc quod Hilarius dicit : « Omnia hoc gradu referuntur ad unum Deum », intelligendum est gradum esse in reductione creaturarum ad Filium, non autem inter Filium et Patrem, inter quos, ut Hieronymus dicit, nullus est gradus. Si tamen nomen gradus large pro ordine accipiatur, sic inter Patrem et Filium est gradus, id est ordo principii ad illum qui est de principio, non autem finis et ejus, quod est ad finem.

Ad tertium dicendum, quod actus morales non specificantur a fine ultimo, sed a finibus proximis ; hi autem plures diversorum sunt, sicut et fines naturales sunt plures.

Ad quartum dicendum, quod ad hoc quod alicujus actionis finis sit Deus vel charitas, non oportet quod agendo illam actionem aliquis de Deo vel charitate cogitet ; nec iterum sufficit quod aliquis in habitu tantum Deum et charitatem habeat, quia sic etiam actum venialis peccati aliquis in Deum ordinaret, quod falsum est : sed oportet quod prius fuerit cogitatio de fine, qui est charitas vel Deus, et quod ratio actiones sequentes in hunc finem ordinaverit ; ita quod rectitudo illius ordinationis in actionibus sequentibus salvetur : ut patet in exemplo quod Avicenna ponit de artifice, qui, si dum opus suum exerceret, semper de regula artis cogitaret, multum in opere impediretur ; sed sicut prius excogitavit per regulas artis, ita postmodum operatur[1].

Ad quintum dicendum, quod non oportet illud sine quo non fieret aliquid esse hoc propter quod fit ; omne enim illud quod ad actionem exigitur, est illud sine quo actio non fieret, sicut instrumenta ; nec tamen propter instrumenta fit actio. Ita etiam et qui in operibus spiritualibus temporalia quærunt, non quærunt ea tanquam finem actionis proximum vel remo-

1. Parm. addit : « et sic in opere rectitudo salvatur. »

tum, quia minus bonum non potest esse finis majoris, sed quærunt ea ad sustentamentum naturæ et conditionis suæ, ut sic debite opera spiritualia exercere possint.

## ARTICULUS II

### *Utrum beatitudo vel charitas sit finis communis et unus rectarum voluntatum*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod finis communis rectarum voluntatum et unus, non possit esse charitas vel beatitudo. Nihil enim quod est circa finem ultimum est unus finis communis omnibus. Sed charitas est circa finem ultimum, scilicet Deum ; et similiter etiam beatitudo, et bona delectatio et hujusmodi. Ergo hujusmodi non possunt esse finis communis rectarum voluntatum.

2. Præterea, nihil potest esse finis quod non est desideratum, nec potest aliquid desideratum esse quod occultum est. Cum igitur beatitudo occulta sit, quia Isaiæ, LXIV, 4, dicitur : *Oculus non vidit, Deus, absque te, quæ præparasti expectantibus te*, videtur quod beatitudo non possit esse finis rectarum voluntatum.

3. Præterea, corporale bonum non est finis spiritualis boni, cum finis semper sit melior eo quod est ad finem. Sed vita æterna videtur quoddam corporale nominare, scilicet æternam conjunctionem nostræ animæ ad corpus. Ergo vita æterna non est finis spiritualium operum.

4. Præterea, nullus finis habetur ante id quod est ad finem, cum per ea quæ sunt ad finem in finem deveniatur. Sed charitas ante actus meritorios habetur. Ergo charitas non est finis rectorum operum.

5. Præterea, opus dicitur rectum, secundum quod est aliqua virtute informatum. Sed sicut actus informatur charitate, ita etiam aliis virtutibus. Ergo sicut charitas ponitur finis, ita et aliæ virtutes fines dici debent.

6. Præterea, bonum simpliciter non ordinatur ut ad finem ad id quod est bonum huic : quia quod simpliciter bonum est melius est. Sed operatio est bonum per se, delectatio autem est huic bonum, scilicet operanti ; et sic recta operatio est melior delectatione. Ergo recta operatio non ordinatur ad delectationem sicut ad finem.

Sed contra, finem sine quo non potest esse conjunctio ad finem ultimum, oportet esse intentum sicut finem communem. Sed sine charitate et beatitudine, et hujusmodi ; non potest

esse conjunctio voluntatis hominis ad finem ultimum, qui Deus est. Ergo ista omnia rationem finis communis habent.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, quamvis omnium rerum sit unus finis ultimus, sicut unum principium primum, tamen unicuique rei debetur finis proprius, sicut et principium proprium ; ita ut sicut ea quæ sunt unius generis communicant in uno principio proprio illius generis, ita communicant in uno fine : qui quidem est communis omnibus quæ sunt in illo genere, non tamen omnibus rebus ; nec potest esse debita relatio alicujus rei ad finem ultimum, nisi mediante fine qui suo generi debetur. Finis autem proprius uniuscujusque rei, per quem in finem ultimum ordinatur, est sua propria operatio. Unde et finis rationalis naturæ, per quem ordinatur in finem proprium, est perfecta operatio, quæ est propria naturæ illi. Sed perfectio operationis in tribus consistit, scilicet in objecto, habitu et delectatione. Quanto enim objectum est altius, tanto operatio in illud tendens est pulchrior et perfectior : unde ex objecto operatio perfectionem habet, et ex nobilissimo objecto altissimam perfectionem. Similiter etiam operatio perfecta non est nisi ex habitu ; unde quanto habitus est perfectior, et operatio perfectior erit ; et operatio perfectissima ab habitu nobilissimo erit. Similiter, ut dicit Philosophus in X *Ethic.*, cap. VI, delectatio perficit operationem, sicut pulchritudo juventutem ; est enim sicut quidam decor operationis ipsa delectatio, et ideo oportet quod aliquod istorum sit finis communis rectarum voluntatum assignatarum. Ipsa autem operatio perfecta beatitudo est, objectum autem altissimum Deus est, habitus autem perfectissimus charitas est, delectatio autem purissima est spiritualis delectatio, ut in X *Ethic.*, cap. VII, probatur ; et ideo in *Littera* dicitur quod Deus rectarum voluntatum finis est, et charitas et bona delectatio, et beatitudo ; ita tamen quod Deus ultimus finis sit, et beatitudo charitatem et delectationem complectens, sed sicut finis sub fine, conjungens ultimo fini cum operatio in objectum tendat ; nec est recta relatio voluntatis in Deum nisi mediantibus his tribus.

Ad primum ergo dicendum, quod finis qui est circa[1] finem ultimum, non est finis communis omnibus rebus, sed potest esse communis in aliquo genere, et ita est de beatitudine ; non enim creaturæ irrationales ad beatitudinem pervenire possunt ; unde earum finis beatitudo non est, sed est finis rationalis creaturæ quæ ad eam pervenire potest.

1. Al. : « citra. »

Ad secundum dicendum, quod quamvis beatitudo sit occulta quantum ad substantiam, tamen ratio beatitudinis nota est; omnes enim per beatitudinem intelligunt quemdam perfectissimum statum : sed in quo consistat ille status perfectus, utrum in vita vel post vitam, vel in bonis corporalibus, vel spiritualibus, et in quibus spiritualibus, occultum est.

Ad tertium dicendum, quod vita dicitur dupliciter. Uno enim modo vita idem est quod esse viventis, ut in II *De anima*, text. 37, dicitur, quod vivere viventibus est esse ; et hoc modo vita hominis relinquitur ex conjunctione animæ ad corpus, et vita æterna ex æterna conjunctione utriusque ; et hoc modo vita æterna non est finis rectarum voluntatum. Alio modo dicitur vita operatio rei viventis : et hoc modo vita æterna dicitur operatio perfecta, qua homines beati in æternum Deum videbunt, secundum quod dicitur Joan., XVII, 3 : *Hæc est vita æterna : ut cognoscant te, solum Deum verum, et quem misisti Jesum Christum.* Et hoc modo vita æterna est finis rectarum voluntatum, et est idem quod beatitudo.

Ad quartum dicendum, quod charitas dupliciter potest considerari : vel in habitu, vel secundum quod bonum ejus resultat in actu, sicut bonitas cujuslibet habitus resultat in actu ex habitu procedente. Si ergo accipiatur primo modo charitas, sic operationes rectæ, ante infusionem charitatis factæ, ordinantur ad charitatem ut ad finem, inquantum disponunt animam ad charitatis infusæ receptionem[1]. Sed sic non intelligitur hic, sed intelligitur secundum quod bonum charitatis resultat in actu, sicut etiam Philosophus dicit in III *Ethic.*, cap. XIV, quod fortis operatur propter bonum fortitudinis, inquantum opera sua ad finem fortitudinis refert, quod est fortiter operari. Similiter etiam charitatem habens refert opera sua in bonum charitatis, quod est ipsa operatio ex charitate procedens, scilicet dilectio Dei et proximi.

Ad quintum dicendum, quod ad bonum alicujus virtutis non ordinatur nisi vel actus propriæ virtutis, vel actus alterius virtutis, qui est imperatus ab illa virtute : sicut actus proprius fortitudinis, ordinatur in bonum fortitudinis, vel etiam actus magnanimitatis, qui est tendere in magna facienda, et ardua, secundum quod est a fortitudine imperatus. Nulla autem virtus imperat universaliter omnibus virtutibus, nisi charitas' quæ est mater omnium virtutum ; et habet hoc tum ex objecto proprio[2], quod est summum bonum, in quod immediate fertur,

1. Parm. : « animam charitatis infusæ receptivam. »
2. Al. : « habet habitum ex objecto proprio. »

tum etiam ex subjecto, scilicet ex voluntate, quæ aliis viribus imperat ; et ideo inter virtutes sola charitas dicitur communis finis omnium rectarum voluntatum.

Ad sextum dicendum, quod operatio simpliciter est melior quam delectatio ; et ideo, ut medici dicunt, natura in opere generationis delectationem posuit, ne animalia sua salute contenta salutem speciei negligerent, quæ per actum generationis fit ; unde delectatio propter operationem est. Non autem delectatio quamlibet operationem sequitur, sed operationem perfectam ; et ideo, sicut operationes imperfectæ ordinantur ad operationem perfectam, ita etiam ordinantur ad delectationem, quæ perfectam operationem exornat. Vel dicendum quod finis potest alicui rei attribui dupliciter : vel secundum quod in se consideratur, et sic operatio non est ad delectationem, sed e converso ; vel ex parte ejus quod in finem tendit, et sic operatio delectatione perficitur, et propter eam est sicut propter suam perfectionem ; delectationes enim propriæ, sicut in X *Ethic.*, cap. VII, dicitur, augmentant proprias operationes : quia secundum quod operans talibus operationibus reficitur per delectationem earum, diligentius eas exercet.

## *ARTICULUS III*

### *Utrum intentio sit actus voluntatis*[1]

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod intentio non sit aliquid voluntatis. Quia, ut in II *Ethic.*, cap. v, dicitur, omne quod est in anima, vel est passio, vel habitus, vel potentia. Sed intentio non nominat ipsam potentiam voluntatis, quia sic omnis actus voluntatis intentio dici deberet ; similiter etiam non est habitus animæ[2], quia habitus animæ sunt virtutes vel scientiæ ; nec iterum est passio in voluntate existens quia passiones sunt in sensitiva parte, et non in intellectiva, ut in VII *Physic.*, text. 29, probatur. Ergo intentio non videtur aliquid ad voluntatem pertinens.

2. Præterea, ut in II *Physicor.*, text. 7, probatur, natura in sua operatione intendit finem. Sed agens per naturam, non agit per voluntatem : quia in eodem libro distinguitur agens a proposito contra agens a[3] natura. Ergo intentio non pertinet ad voluntatem.

1. I II *Summæ theolog.*, q. XII, art. 1.
2. Al. tantum « non animæ ».
3. Parm. omittit : « a. »

3. Præterea, Luc., XI, 34 : *Si oculus tuus nequam fuerit, etiam corpus tuum tenebrosum erit*, Glossa : « Oculus, id est intentio. » Sed ratio oculi non competit voluntati, sed magis rationi ; similiter etiam dirigere, quod intentioni attribuitur, rationis est, et non voluntatis. Ergo intentio non pertinet ad voluntatem, sed ad rationem.

4. Præterea, voluntas est principium rerum operabilium, quæ ad practicum intellectum pertinent. Sed intentio non tantum est in practicis, sed etiam in speculativis, in quibus etiam finis invenitur. Ergo intentio non pertinet ad voluntatem.

5. Præterea, potentiæ non potest attribui nisi duplex actus : vel qui convenit sibi per se, vel qui convenit sibi in ordine ad aliam potentiam. Sed intentio non potest esse actus voluntatis per se consideratæ, quia non denominatur a voluntate ; actus autem, qui est alicujus potentiæ per se, denominatur ab ipsa, sicut intelligere ab intellectu ; similiter etiam non est actus ejus secundum ordinem ad rationem, quia sic actus ejus est eligere, ut supra dictum est. Ergo intentio nullo modo est actus voluntatis.

Sed contra, meritum et demeritum in sola voluntate constitutum est. Sed secundum intentionem præcipue attenditur meritum et demeritum. Ergo intentio ad voluntatem pertinet.

Præterea, ut in *Littera* dicitur, intentio est de fine. Finis autem habet rationem boni. Cum igitur bonum ad voluntatem pertineat, quia est objectum ejus, videtur quod intentio voluntatis sit.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod ex ipso nomine intentionis potest accipi ad quam potentiam pertineat. Intendere enim dicitur quasi in aliud tendere. Intendere autem in aliquid est illius potentiæ ad quam pertinet prosequi vel fugere aliquid. Hæc autem est appetitus vel voluntas, non autem intellectus. Sed verum est quod intellectus practicus dicit aliquid de fugiendo vel prosequendo, ut in III *De anima*, text. 45, dicitur : unde judicium fugæ et prosecutionis ad intellectum practicum pertinet, non autem ipsa prosecutio et fuga. Intellectus autem speculativus neque fugit aut prosequitur, neque etiam aliquid de fugiendo et prosequendo dicit ; et ideo intentio non est actus cognoscitivæ, sed appetitivæ. Per hoc autem quod dicitur in aliquid tendere, importatur quædam distantia illius in quod aliquid tendit ; et ideo quando appetitus fertur immediate in aliquid, non dicitur esse intentio illius, sive hoc sit finis ultimus, sive sit aliquid ad finem ultimum ; sed quando per unum quod vult in aliud pervenire nititur, illius in quod pervenire nititur dicitur esse intentio. Hoc autem est finis : propter quod intentio dicitur esse de fine

non secundum quod voluntas in finem absolute fertur, sed secundum quod ex eo quod est ad finem, in finem tendit. Unde intentio in ratione sua ordinem quemdam unius ad alterum importat. Ordo autem unius ad alterum, non est nisi per intellectum, cujus est ordinare. Sed in quibusdam intellectus ordinans appetitum in finem est conjunctus ipsi appetitui, sicut in habentibus intellectum, ut in homine et in angelo ; in quibusdam autem intellectus ordinans est separatus, sicut in naturalibus, quæ diriguntur in finem ab intellectu naturam instituente, et finem sibi præsignante. Appetitus autem intellectui conjunctus, voluntas dicitur ; sed appetitus ab intellectu separatus est appetitus sensibilis et naturalis. Quamvis autem cujuslibet horum appetituum intentio communis sit, per prius tamen in voluntate invenitur, quæ ab intellectu conjuncto in finem dirigitur ; et ideo intentio primo et per se actum voluntatis nominat secundum quod in ea est vis intellectus ordinantis.

Ad primum ergo dicendum, quod in passione intelligitur etiam operatio : quia operationes animæ passiones etiam quædam sunt, quia intelligere est quoddam pati et sentire. Vel etiam intelligitur in habitu operatio, qui principium operationis est ; vel quia operatio non significatur ut in anima existens, sed ut ab anima egrediens.

Ad secundum dicendum, quod naturalia quamvis non habeant voluntatem, tamen intendunt aliquid per appetitum naturalem, secundum quod diriguntur in finem suum ab intellectu divino naturæ attribuente inclinationem in finem, quæ inclinatio appetitus naturalis dicitur ; et ideo non est ita proprie intentio in eis sicut in agentibus a proposito.

Ad tertium dicendum, quod dirigere vel esse oculum attribuitur intentioni, non secundum quod est actus voluntatis simpliciter, sed secundum quod vis rationis ordinantis in voluntate manet.

Ad quartum dicendum, quod cum voluntas moveat omnes potentias in actus suos, non solum est respectu eorum quæ ad practicum intellectum pertinent, sed etiam eorum quæ ad speculativum ; sicut enim homo vult ambulare, vel aliquid hujusmodi facere, ita etiam vult considerare et veritatem quæstionis alicujus invenire.

Ad quintum dicendum, quod intentio non est actus voluntatis absolute, sed in ordine ad rationem actum voluntatis ordinantem. Sed ratio potest ordinare actum voluntatis dupliciter : vel secundum quod voluntas est de fine, et sic actus voluntatis in ordine ad rationem est intentio ; vel secundum quod est de his quæ sunt ad finem, et sic actus voluntatis in ordine ad rationem est electio.

## ARTICULUS IV

### *Utrum voluntas uno et eodem actu velit finem et ea quæ sunt ad finem*[1]

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non sit unus actus voluntatis qui est de fine et de eo quod est ad finem. Actus enim omnes distinguuntur secundum objecta, ut II *De anima*, text. 33, dicitur. Finis vero et id quod est ad finem sunt diversa objecta. Ergo et motus voluntatis sunt diversi qui in ea feruntur.

2. Præterea, non est idem in specie motus qui est ad ultimum terminum et qui est ad medium, ut in X *Ethic.*, text. 5, dicitur, sicut qui est ad nigredinem et qui est ad pallorem ab albedine. Sed illud quod est ad finem est sicut medium per quod itur in finem quasi in ultimum terminum. Ergo non est idem motus voluntatis qui est finis et ejus quod est ad finem.

3. Præterea, actus voluntatis sequitur actum intellectus. Sed non eadem est cogitatio de fine et de eo quod est ad finem. Ergo nec idem voluntatis motus.

4. Præterea, contraria non possunt eidem simul inesse. Sed in eo qui vult dare eleemosynam propter vanam gloriam, voluntas quæ est finis est mala, et quæ est ejus quod est ad finem est bona. Ergo non est idem actus voluntatis utrobique.

Sed contra, Philosophus dicit[2] : « Ubi unum propter alterum, ibi unum tantum. » Sed illud quod est ad finem desideratur propter finem. Ergo unum desiderium est finis et ejus quod est ad finem.

Præterea, non contingit potentiam esse in duobus actibus simul. Sed simul aliquis vult finem et illud quod est ad finem. Ergo non est alius motus voluntatis qui est in utrumque.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod quando aliquid dicitur secundum relationem ad alterum, potest dupliciter considerari : vel secundum quod est res quædam in se absolute, et sic non est eadem consideratio ejus et illius ad quod dicitur, sed divisim utrumque consideratur ; vel secundum quod ad alterum dicitur, et hoc modo eadem est consideratio utriusque, quia qui novit unum relativorum, novit et reliquum, sicut in

1. I II *Summæ theol.*, VIII, q. art. 3.

2. Ut ex X *Ethic.*, cap. II, prius indicabatur ad marginem, sed nec expresse ibi, nec alibi occurrit ; et S. Thomas, IV *Sentent.*, dist. IX, q. I, art. 3, q. III, arg. 3, absque nomine Philosophi, unde proponit. Colligi autem potest ex ejus lib. *De memoria et reminisc.*, ut et illa quæ subjungitur duplex consideratio ejus quod ad alterum relationem habet, explicatius ibi ac expressius quam præcedens habetur. — Nicolaï.

*Prædicamentis*, cap. « De ad aliquid », dicitur ; sicut si aliquis considerat imaginem prout imago est alicujus rei, eadem consideratio erit imaginis et ejus cujus est imago. Si autem consideretur imago inquantum est res quædam, ut figura depicta in lapide, alia consideratio erit imaginis et ejus cujus est imago. Ita etiam dico de eo quod est ad finem : quia quædam sunt quæ quæruntur propter finem, quæ nihilominus habent in se unde desiderentur ; et in talia potest voluntas ferri dupliciter : vel secundum quod ea propter finem quærit, et sic idem est motus[1] voluntatis qui est in finem et in illud quod est ad finem ; vel secundum quod ipsa sunt quædam res per se desiderabiles, et sic est alia voluntas de utroque. Sed quædam sunt quæ non desiderantur nisi in relatione ad finem, ut sectio et ustio[2], et in talibus nunquam differt motus voluntatis, secundum quod voluntas fertur in ista et in finem eorum : quia in eo voluntas non fertur, nisi prout considerantur sub relatione ad finem.

Ad primum ergo dicendum, quod finis et id quod est ad finem, inquantum hujusmodi consideratum, non sunt diversa objecta, sed unum objectum in quo finis sicut formale est, quasi ratio quædam volendi ; sed id quod est ad finem est sicut materiale, sicut etiam lumen et color sunt unum objectum.

Ad secundum dicendum, quod quando voluntas fertur in id quod est ad finem, prout est ad finem, id quod est ad finem non est terminus ejus ; et ideo non oportet quod sint ibi duo motus : sicut est etiam unus motus continuus qui de extremo in extremum per media transit, nisi medio ut termino, in medio quiescendo, utatur.

Ad tertium dicendum, quod etiam cogitatio de eo quod est ad finem, prout consideratur in ordine ad finem, est eadem cum cogitatione finis ; non autem cogitatio de eo quod est ad finem ut est res quædam, et similiter nec voluntas.

Ad quartum dicendum, quod cum aliquis vult dare eleemosynam propter inanem gloriam, hic est unus actus voluntatis ; et hic actus totus malus est, licet nunquam ad omne id quod in eo est malitiam habeat ; unus enim particularis defectus sufficit ad hoc quod aliquid simpliciter malum dicatur. Sed verum est quod si vellet hoc quod est dare eleemosynam, ut rem quamdam non in ordine ad talem finem, actus ille voluntatis esset bonus, et esset alius actus voluntatis ab eo quo vult vanam gloriam.

1. Parm. : « actus. »
2. Parm. addit : « quæ in se mala sunt. »

## ARTICULUS V

### *Utrum voluntas judicanda sit recta ex fine*[1]

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas non sit judicanda recta ex fine. Contingit enim aliquod malum propter bonum velle, sicut qui vult furari, ut eleemosynas det. Sed talis voluntas mala est, et tamen finis voluntatis est bonus. Ergo ex fine non judicatur rectitudo voluntatis.

2. Præterea contingit quod aliquis faciat aliquid parvum, intendens magnum facere ; sicut aliquis dans obolum, si intendat habere tantam mercedem, sicut si daret centum marchas. Non autem sequitur quod tantum bonum faciat quantum est finis quem intendit. Ergo ex fine non mensuratur rectitudo voluntatis.

3. Præterea, omnia bonum appetunt, ut dicitur in I *Ethic.*, cap. I. Si igitur voluntas dicenda est recta ex voluntate finis, omnis voluntas erit bona.

4. Præterea, ad hoc quod aliquid bonum dicatur, oportet quod omnia perficientia rem in bonitate concurrant : quia bonum est ex una et tota causa, ut Dionysius dicit, cap. IV *De divin. nomin.*, § 30, col. 730, t. I. Sed bonitas actus causatur ex habitu, ex circumstantiis et ex fine. Ergo non potest sufficienter ex fine judicari voluntatis rectitudo.

5. Præterea, ex eodem judicatur rectitudo alicujus actus ex quo mensuratur bonitas ejus. Sed bonitas actus, præcipue quæ est in virtute merendi, mensuratur ex radice, quæ est habitus actum eliciens. Ergo rectitudo voluntatis potius judicatur ex habitu, qui est principium actus, quam ex fine.

Sed contra, omnis motus recipit speciem ex termino. Sed terminus actus voluntatis est finis. Ergo ex bonitate finis judicandus est bonus actus voluntatis.

Præterea, actus recipit speciem a forma agentis ; unde secundum diversas formas diversificantur actiones in specie, sicut calefacere et infrigidare. Sed forma voluntatis est finis, quod est appetibile, sicut intelligibile est forma intellectus. Ergo secundum bonitatem et malitiam finis, dicitur actus voluntatis bonus vel malus.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod actus voluntatis potest fieri in finem dupliciter. Vel immediate in ipsum finem, et sic actus voluntatis manifeste bonitatem et malitiam ex fine habet, quia velle bonum finem est bonum, et velle malum finem est malum ; bonitas enim finis non depen-

1. I II *Summæ theol.*, q. XVIII, art. 4.

det ulterius ex aliquo alio, sicut bonitas ejus quod est ad finem dependet ex fine : et talis actus proprie dicitur voluntas finis ut velle beatitudinem. Alio modo fertur actus in finem mediante eo quod est ad finem, et hoc proprie dicitur intendere finem et tunc distinguendum est : quia in malis absolute dicendum est quod actus habet malitiam ex fine, quia si finis intentus est malus, voluntas mala est, quantumcumque sit bonum illud quod ad talem finem ordinatur, eo quod unus particularis defectus sufficit ad malitiam ; in bonis autem distinguendum est : quia aut loquimur de fine volentis, aut de fine actus voluntatis ; et dicitur finis volentis quem volens sibi præstituit, et tunc non sequitur, si finis est bonus, quod voluntas sit bona : quia potest esse id quod est volitum malum, et unum tantum sufficit ad malitiam voluntatis, sive finis sive volitum sit malum ; et quamvis uno modo sit idem actus voluntatis qui fertur in finem et in id quod est ad finem, tamen intentio nominat illum actum, secundum ordinem actus ad finem ; sed voluntas nominat actum eumdem, secundum ordinem ad objectum proximum, quod in finem ordinatur : et ideo in tali casu voluntas est mala, sed intentio bona. Finis autem dicitur ad quem actus proportionatus est, et ita etiam si finis est bonus et actus bonus, quia actus malus non est proportionatus ad finem bonum. Unde dicit Philosophus in VI *Ethic.*, c. VIII, de his qui per malos actus bonos fines consequi intendunt, quod quærunt sortiri finem inconvenienti medio ; sicut enim non quælibet materia est disposita ad quamlibet formam, nec quodlibet instrumentum ad quemlibet effectum, nec quodlibet medium ad quamlibet conclusionem, ita nec quilibet actus ad quemlibet finem.

Ad primum ergo dicendum, quod quando aliquis vult malum propter bonum, illud bonum non est finis actus voluntatis, secundum se considerati, sed est finis a volente inordinate præstitutus.

Et hoc etiam modo dicendum est ad secundum : quia in malis simpliciter tenet quod quantum malum quis intendit, tantum peccat ; in bonis autem non tenet si intelligatur de fine volentis, sed solum si intelligatur de fine actus.

Ad tertium ergo dicendum, quod quamvis omnis voluntas bonum appetat, non tamen appetit semper quod est vere sibi bonum, sed id quod est apparens bonum ; et quamvis omnis homo beatitudinem appetat, non tamen quærit eam in eo ubi est vera beatitudo, sed ubi non est, et ideo nititur ad eam pervenire non per rectam viam ; et propter hoc non oportet quod omnis voluntas sit bona.

Ad quartum dicendum, quod ex circumstantiis dicitur

actus bonus, secundum quod circumstantiæ faciunt actum proportionatum ad finem debitum; et ideo principaliter bonitas actus ex fine pendet.

Ad quintum dicendum, quod in habitu includitur rectitudo finis : quia ad virtutem, ut Philosophus in II *Ethic.*, cap. IV, dicit, exiguntur tria. Primo quidem si sit sciens ; deinde si volens propter bonum, in quo includitur ordo in finem ; tertium, si firme et immutabiliter operatur. Et ideo si bonitas actus procedat ex habitu, non removetur quin judicetur ex fine.

## EXPOSITIO TEXTUS

« Item rectæ sunt voluntates, et omnes sibimet religatæ, si bona est illa ad quam cunctæ referuntur. » Hoc intelligendum est si referantur ad rectam voluntatem, quasi ex se ordinatæ ad illam ; ita quod recta voluntas sit finis actus voluntatis, et non tantum agentis, ut dictum est.

« Non debemus ideo evangelizare, ut manducemus. » Istud simpliciter verum est : quia manducare non potest esse finis evangelizandi nec proximus nec ultimus ; sed est quæsitum ab evangelizante ad facultatem evangelizandi conservandum ; et ideo Magister infra in solutione hoc verbum non exponit.

« Finis vero voluntatis est vel illud quod volumus..., vel potius illud propter quod illud volumus. » Quia omne bonum rationem finis habet, bonum autem objectum est voluntatis ; ideo quodlibet volitum quod est objectum voluntatis finis potest dici ; sed magis proprie dicitur finis illud in quod ultimo voluntas tendit, quia hoc est ab ea primo volitum ; et ideo in III *Ethic.*, cap. v, dicitur quod voluntas est finis, electio vero eorum quæ sunt ad finem.

« Intentio[1] vero interdum pro voluntate, interdum pro fine voluntatis accipitur. » Intentio, proprie loquendo, actum voluntatis significat, ut dictum est ; sed finem non significat nisi materialiter nomen sumatur, ut scilicet sumatur intentio pro re intenta, sicut et fides sumitur pro re credita.

« Finis vero voluntatis est delectatio bona vel mala. » Delectatio dicitur bona quæ consequitur operationem bonam, et mala quæ consequitur malam, ut ex X *Ethic.*, cap. VII, patet. »

« Intentio ad illud respicit propter quod volumus. » Intentio enim includit actum rationis, et ideo respicit ad id ad quod aliquid ordinatum est ; sed voluntas nominat actum voluntatis absolute, cujus non est ordinare vel conferre ; et ideo voluntas respicit id in quod immediate fertur.

« Et alia quidem videtur voluntas esse qua volo habere vitam, et alia qua pauperi subvenire volo. » Quomodo sit eadem et quomodo alia, dictum est ; unde utraque opinio secundum aliquid veritatem habet.

1. Al. : « intentio includit », etc.

# DISTINCTIO XXXIX

*Cum voluntas sit de his quæ naturaliter homo habet, quare peccatum fore dicatur, cum nullum aliud naturale peccatum sit*

Hic autem oritur quæstio satis necessaria ex superioribus causam trahens. Dictum est enim supra voluntatem inesse naturaliter homini, sicut intellectus et memoria. Quæ autem homini naturalia sunt, quantumcumque vitientur, bona tamen esse non desinunt : quoniam non valet vitium bonitatem, in qua Deus eam fecit, penitus consumere ; ut, verbi gratia, intellectus, vel ratio et ingenium ac memoria, etsi vitiis et peccatis obnubilentur et corrumpantur, bona tamen sunt, nec peccata nominantur, sicut Augustinus de ratione, quæ est imago Dei, in qua facti sumus, evidenter ostendit in XV lib. *De Trinit.*, cap. VIII, col. 1067, t. VIII : « Hæc est, inquit, imago in qua homines sunt creati, qua cæteris animalibus præsunt : quæ creatura in rebus creatis excellentissima, cum a Deo justificatur, a deformi forma in formosam mutatur formam ; erat enim etiam inter vitia natura bona. » Hæc autem imago ratio est vel intellectus. Cum ergo voluntas de naturalibus sit, quare ipsa non semper bonum est, etsi aliquando vitiis subjacet ? Ad hoc facile respondent qui dicunt omnia quæ sunt, inquantum sunt, bona esse : quia et ipsam voluntatem, inquantum est vel inquantum voluntas est, ut supra[1] posuimus, bonum esse asserunt ; sed inquantum inordinata est, mala est et peccatum. Ubi potest ab eis rationabiliter quæri. Si voluntas, inquantum inordinata est, peccatum est, quare ergo intellectus, ratio et ingenium, et hujusmodi, cum inordinata sunt, peccata non sunt ? Inordinata vero sunt, sicut voluntas, cum ad rectum finem non tendunt, eorumque actus prævaricationes existunt. Ad quod illi dicunt, voluntatis nomine aliquando vim scilicet naturalem potentiam volendi, aliquando actum ipsius vis significari. Vis autem ipsa insita animæ naturaliter, numquam peccatum est, sicut nec vis memorandi vel intelligendi, sed actus hujus vis qui et voluntas dicitur, tunc peccatum est quando inordinatus est.

*Quare actus voluntatis sit peccatum, si actus aliarum potentiarum non sunt peccata*

Adhuc quæritur quare hujus naturalis potentiæ actus peccatum sit, si aliarum potentiarum actus peccata non sunt, scilicet potentiæ memorandi, cujus actus est memorare, et

1. Distinct. xxxv.

potentiæ intelligendi, cujus actus est intelligere. Ad quod ipsi dicunt, quia alterius generis est actus ille voluntatis quam actus memoriæ vel intellectus. Hic enim actus est ad aliquid adipiscendum vel non admittendum[1], qui non potest esse de malis, quin sit malus. Velle enim mala malum est, sed intelligere vel memorare mala malum non est. Quamvis eorum quidam etiam hos actus esse malos interdum asserant, non improbe. Memorat enim interdum quis malum ut faciat, et quærit intelligere verum, ut sciat impugnare. Ecce qualiter solvitur præmissa quæstio ab his qui tradunt omnia esse bona, inquantum sunt. Qui vero dicunt voluntates malas peccata esse, et nullo modo bona, brevius respondent, dicentes actum voluntatis non esse de naturalibus, sed vim ipsam et potentiam volendi, quæ semper bonum est, et in omnibus, cum etiam sit in parvulis, in quibus nondum est actus ejus.

*Quomodo intelligendum sit illud : « Homo, etiam qui servus est peccati, naturaliter vult bonum. »*

Præterea quæri solet quomodo intelligendum sit quod ait Ambrosius, exponens illud verbum Apostoli, Rom., VII, 15 : *Non enim quod volo, illud ago ; sed quod nolo, illud facio*. Dicit enim quod homo subjectus peccato, facit quod non vult, quia naturaliter vult bonum ; sed voluntas hæc semper caret effectu nisi gratia Dei adjuvet et liberet. Si homo subjectus est peccato, vult quidem malum, et operatur : quia servus est peccati, et ejus voluntatem, sicut supra dixit Augustinus, libenter facit. Quomodo ergo naturaliter bonum vult ? An est eadem voluntas, id est idem motus, qua libenter peccato servit, et qua naturaliter vult bonum ? Si non est eadem voluntas, quæ ergo istarum est qua, cum homo justificatur, a servitute peccati liberatur ? Ut enim superius disseruimus[2], gratia Dei voluntatem hominis liberat et adjuvat ; quæ voluntatem hominis præparat adjuvandam et adjuvat præparatam. Sed quæ est illa voluntas ? An illa quæ naturaliter vult bonum, an quæ libenter servit peccato ? Si tamen duæ sunt voluntates, proposita est quæstio profunda, quæ varia a diversis expositione determinatur. Alii enim dicunt duos esse motus. Unum quo vult bonum naturaliter. Quare naturaliter et quare naturalis dicitur ? Quia talis fuit motus naturæ humanæ in prima conditione, in qua creati sine vitio sumus, quæ proprie natura dicitur. Fuit enim homo creatus in voluntate rectus. Unde in libro *De fide ad Petrum*[3], cap. XXV, col. 700, scriptum est a Fulgentio : « Firmissime tene primos homines bonos et rectos esse creatos, cum libero arbitrio quo possent, si vellent, propria

1. Al. : « amittendum. »
2. Distinct. XXV et XXVI.
3. Al. : « in *Ecclesiasticis dogmatibus*. »

voluntate peccare ; eosque non necessitate, sed propria voluntate peccasse. » Recte ergo dicitur homo naturaliter velle bonum, quia in bona et recta voluntate conditus est. Superior enim scintilla rationis, quæ etiam, ut ait Hieronymus, *Super Ezechielem*, c. I, col. 22, t. V, in Cain non potuit extingui, bonum semper vult, et malum semper odit. Alium autem dicunt esse motum mentis, quo mens, relicta superiorum lege, subjicit se peccatis eisque oblectatur. Iste motus, ut aiunt, antequam alicui adsit gratia, dominatur in homine et regnat, alterumque deprimit motum ; uterque tamen ex libero arbitrio est. Veniente autem gratia, ille motus malus eliditur, et alter naturaliter bonus liberatur et adjuvatur, ut efficaciter bonum velit. Ante gratiam vero licet naturaliter velit homo bonum, non tamen absolute concedi oportet bonam habere voluntatem, sed potius malam. Alii autem dicunt unam esse voluntatem, id est unum motum quo naturaliter vult homo bonum, et ex vitio vult malum, eoque delectatur ; et inquantum vult bonum, naturaliter bonus est, et inquantum malum vult, malus est.

## DIVISIO TEXTUS

Ostenso quod rectitudo voluntatis et perversitas est ex fine, hic inquirit utrum in voluntate possit esse perversitas et peccatum ; et dividitur in partes duas : in prima ostendit quomodo in voluntate peccatum esse potest, et quia peccatum non est nisi secundum deviationem ab eo ad quod aliquid naturaliter ordinatur ; in secunda parte inquirit quomodo voluntas naturaliter in bonum tendat, ibi : « Præterea quæri solet quomodo intelligendum sit quod ait Ambrosius. » Prima dividitur in duas : in prima movet quæstionem ; in secunda ponit responsionem, ibi : « Ad hoc autem facile respondent qui dicunt omnia quæ sunt, inquantum sunt, bona esse ; » et dividitur in duas : in prima ponit responsionem secundum primam opinionem supra memoratam, quæ ponit omnia, inquantum sunt bona, esse et[1] a Deo ; in secunda respondet secundum aliam opinionem, quæ ponit actus peccatorum nullo modo bonos esse, nec a Deo, ibi : « Qui vero dicunt voluntates malas peccata esse et nullo modo bona, brevius respondent. » Circa primum facit tria : primo respondet ad quæstionem ; secundo objicit contra responsionem, et solvit, ibi : « Ubi potest ab eis rationabiliter quæri ; » tertio iterum contra objectionem solutionis, objectionem movet, et solvit, ibi : « Sed adhuc quæritur quare hujus naturalis potentiæ actus peccatum sit. »

1. Parm. omittit : « et. »

## QUÆSTIO PRIMA

Hic est triplex quæstio : prima quæstio, utrum peccatum sit in voluntate ; secunda quomodo homo naturaliter bonum velit ; tertia de hoc quod dicit, quod superior scintilla rationis extingui non potest.

Circa primum quæruntur duo : 1° utrum in voluntate possit esse perversitas peccati ; 2° utrum in actibus aliarum potentiarum possit esse peccatum.

### *ARTICULUS PRIMUS*

*Utrum voluntas possit perverti per peccatum*[1]

Circa primum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas per peccatum perverti non possit. Voluntas enim ad imaginem pertinet, nec tantum secundum quod est potentia, sed etiam, ut videtur, ratione actus : quia respectu quorumdam objectorum salvatur ratio perfecta imaginis in tribus potentiis, ut in I lib., dist. III, q. IV, art. 2, dictum est. Potentia autem non habet comparationem ad objectum nisi mediante actu. Cum igitur imaginis bonitas per peccatum[2] non tollatur, quia *in imagine pertransit homo*, ut in ps. XXXVIII, 7, dicitur, videtur quod in voluntate non possit esse peccatum.

2. Præterea, illud quod immediate recipit influentiam a primo fonte, immutabiliter tenet hoc quod influxum est in ipsum ; sicut substantiæ spirituales, quæ immediate esse a Deo recipiunt, esse incorruptibile habent ; reliqua vero propter longe distare a primo, non possunt semper in esse conservari, ut in II *De gener.*, text. com. 56, dicitur. Sed fons bonitatis finis est, a quo ratio boni sumitur. Cum igitur voluntas immediate feratur in finem sicut in objectum, sive etiam in finem ultimum, videtur quod bonitatem inamissibilem habeat, et ita per peccatum vitiari[3] non possit.

3. Præterea, Joann., VIII, 34, dicitur : *Qui facit peccatum, servus est peccati.* Sed servitus voluntati non competit, quæ liberrima est, et libertatis fons, ut supra dictum est[4]. Ergo in ea peccatum esse non potest.

1. I II *Summæ theol.*, q. LXXIV, art. 1.
2. Sic cod. et recte ; Parm. omittit : « non. »
3. Al. : « vitari. »
4. Dist. XXIV.

4. Præterea, defectus peccati non debet illi imputari in quo non potest esse defectus, nisi defectu prius in alio existente. Sed in voluntate non potest esse defectus, nisi prius existat defectus in ratione. Ergo peccatum non debet voluntati imputari. Probatio mediæ. Voluntas non est nisi boni vel apparentis boni. Sed voluntas non habet defectum, secundum quod in bonum verum tendit. Ergo non deficit, nisi secundum quod tendit in bonum apparens et non existens. Sed hoc fit secundum quod judicium rationis fallitur. Ergo non est defectus in voluntate, nisi prius sit in ratione.

5. Præterea, sicut se habet error ad cognitivam, ita se habet culpa et peccatum ad appetitivam. Sed, ut in IV *Metaph.*, text. com. 24, dicitur, falsitas est propria phantasiæ, quæ est cognitio sensitiva. Ergo et peccatum est proprium appetitui sensitivo, et non intellectivo, quod est voluntas.

Sed contra, Augustinus[1] dicit in lib. I *Retract.*, c. IX, col. 596, § 4, t. I, quod voluntas est qua peccatur et recte vivitur. Sed quocumque peccatur, in eo est deformitas peccati. Ergo in voluntate peccati deformitas potest esse.

Præterea, omne quod est ex nihilo, ut Damascenus dicit in lib. I *De fide orthod.*, c. III, col. 867, t. I, vertibile est in nihil, vel quantum ad esse, vel quantum ad electionem. Sed voluntas creata est ex nihilo. Ergo cum non sit vertibilis in nihil quantum ad esse, quia est pars imaginis, oportet quod sit vertibilis in nihil quantum ad electionem, et hoc non fit nisi per peccatum ; ergo peccatum in voluntate esse potest.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod nihil imputatur alicui in peccatum et culpam nisi illud cujus causa ipse est : quia non laudamur neque vituperamur nisi ex actibus nostris. Ea vero quorum causa non sumus, per actum nostrum non sunt. Unde cum voluntas dupliciter dicatur, scilicet voluntas potentia[2] et voluntas actus, voluntas potentia, cum a nobis non sit, sed a Deo, in nobis non potest esse peccatum, sed actus ejus, qui a nobis est. Sed sciendum quod aliquis actus est ab aliquo dupliciter. Uno modo tam secundum substantiam actus quam secundum determinationem agentis ad actum, et hoc proprie in potestate agentis esse dicitur, ut est in voluntate ; ipsa enim potentia voluntatis, quantum in se est, indifferens est ad plura ; sed quod determinate exeat in hunc actum vel in illum non est ab alio determinante, sed ab ipsa voluntate. Sed in naturalibus actus progreditur ab agente, sed tamen deter-

1. Nicolaï et cum illo Parm. : « lib. V *De civit. Dei*, cap. x. »
2. Parm. : « potentiæ. »

minatio ad hunc actum non est ab agente, sed ab eo qui agenti talem naturam dedit, per quam ad hunc actum determinatum est. Et ideo propriissime actus voluntatis a voluntate esse dicitur ; unde si aliquis defectus sit in actu ejus, ipsi voluntati in culpam et peccatum imputatur. Omnem autem voluntatem creatam possibile est in suo actu deficere, quantum ex natura sua est, eo quod ex nihilo est, et in defectum pervertibilis : et ita relinquitur quod in voluntate potest esse peccatum, quantum ad effectum ejus.

Ad primum ergo dicendum, quod voluntas[1] actus non est pars imaginis, quæ est imago similitudinis, in distinctione potentiarum considerata : quia nullius voluntatis actus semper manet, cum tamen imago semper permaneat. Sed quod imago in potentiis secundum quædam objecta præcipue assignatur, non est ex eo quod actu in illa feratur, nisi forte sub quadam confusione, ut in I lib.[2] dictum est, quod anima semper intelligit se, non discernendo vel cogitando aliquid de se, sed inquantum præsens est sibi, sed ex eo quod in illa objecta ferri potest. Sed verum est quod imago recreationis, quæ non semper manet, potest quantum ad actus et habitus considerari.

Ad secundum dicendum, quod influentia primi principii ad substantias, quibus immediate influit, est per operationem ipsius principii primi ; et quia illa operatio defectum habere non potest, indeficienter esse ab eo recipiunt. Sed ordo voluntatis ad finem ultimum non est per operationem finis ultimi in voluntate, sed per operationem voluntatis in finem tendentis ; et quia voluntas defectibilis est, ideo ab isto ordine deficere potest per defectum suæ operationis, et non per defectum finis.

Ad tertium dicendum, quod quia voluntas liberrima est, ideo hoc consequitur eam ut in servitutem cogi non possit ; non tamen ab ea excluditur quin seipsam servituti subjicere possit : quod fit quando voluntas in actum peccati libere consentit.

Ad quartum dicendum, quod ille error qui est in ratione, secundum quod æstimat bonum quod non est bonum, est secundum ignorantiam electionis, ut in III *Ethicor.*, cap. IIII, dicitur ; et hæc ignorantia, non causat involuntarium, quia voluntas hujusmodi ignorantiæ quodammodo causa est, dum passiones non cohibet, quæ rationem in æstimando absorbent, quarum cohibitio in potestate voluntatis est : et ideo peccatum recte voluntati imputatur.

1. Parm. : « voluntatis. »
2. Dist. III, q. I.

Ad quintum dicendum, quod error vel falsitas dicitur propria phantasiæ, non quia in intellectu esse non possit, sed quia ex errore phantasiæ et imaginationis interdum causatur; similiter etiam inordinatio appetitus sensibilis, peccati quod est in voluntate, quodammodo causa est, non quidem cogens, sed inducens; unde philosophi partem inferiorem, in qua sunt animæ passiones, partem vitiosam nominaverunt, ut dicit Augustinus in lib. XIV *De civit. Dei*, c. XIX, col. 427, t. VII.

## *ARTICULUS II*

### *Utrum in actu intellectus et aliarum potentiarum a voluntate possit esse peccatum*[1]

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in actibus aliarum potentiarum possit esse peccatum, et præcipue in actu intellectus. Cogitatio enim actus intellectus est. Sed contingit cogitando peccare. Ergo in actu intellectus peccatum contingit esse.

2. Præterea, peccatum est operatio quædam, contraria operationi illi quæ homini, secundum quod homo est, debetur: quia talis operatio est recta operatio, cui peccatum contrariatur. Sed operatio intellectus est hominis secundum quod est homo; ex hoc enim homo dicitur homo, quod est intellectum habens et rationem. Ergo in operatione intellectus contingit esse peccatum.

3. Præterea, contraria nata sunt fieri circa idem. Sed peccatum virtuti opponitur. Cum ergo quædam virtus sit in intellectu, scilicet intellectualis, ut patet ex VI *Ethic.*, cap. III, videtur quod peccatum in intellectu esse possit.

4. Præterea, infidelitas peccatum quoddam est. Sed infidelitas est in intellectu, secundum quod doctrinæ fidei dissentit. Ergo in intellectu potest esse peccatum.

5. Præterea, nihil prohibetur nisi peccatum. Sed quædam scientiæ sunt prohibitæ, ut necromantia et hujusmodi. Cum igitur scientia sit in intellectu, videtur quod in intellectu possit esse peccatum.

Sed contra, illud quod excusat peccatum non est peccatum. Sed defectus qui est in intellectu, ut ignorantia, peccatum excusat. Ergo in intellectu non contingit esse peccatum.

Præterea, illud quod non est in potestate nostra non est

1. I II *Summæ theol.*, q. LXXIV, art. 2.

peccatum. Sed intelligere quodlibet, non est in potestate nostra. Ergo si intelligendo deficimus, non peccamus.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod cum in peccato sit ratio mali, et præter hoc ratio culpæ, utrumque diversimode invenitur in actu intellectus et in actu voluntatis : quia in actu voluntatis est malum ex objecto, non autem in actu intellectus ; velle enim mala malum est, sed intelligere mala non est malum : cujus ratio sumi potest ex objecto utriusque. Objectum enim voluntatis est bonum, sed objectum intellectus est verum ; bonum autem et malum, ut in VI *Metaph.*, text. 8, dicitur, sunt in rebus ; sed verum et falsum sunt in anima ; et ideo voluntas per actum suum tendit in objectum suum secundum quod se habet in re, et ideo ex bonitate et malitia rei volitæ actus voluntatis est bonus et malus ; sed intellectus per actum suum tendit in rem secundum quod est in anima ratio autem et malorum et bonorum in anima bonum est ; et ideo cognoscere malum et bonum in se bonum est ; unde Boetius dicit quod notitia mali bono deesse non potest. Sed malum accidit in actu intellectus ex indebita proportione intellectus ad rem, ex eo scilicet quod apprehendit rem aliter esse quam sit. Intelligere enim rem falso est malum in actu intellectus, sicut verum est bonum ejus, ut dicitur in VI *Ethic.*, cap. III. Actus igitur intellectus sic malus non habet etiam eodem modo rationem culpæ sicut actus voluntatis, qui invenitur suo modo malus : quia ratio culpæ primo in actu voluntatis invenitur ; in actibus autem intellectus et aliarum potentiarum non nisi secundum quod sunt imperati a voluntate. Ratio enim culpæ in actu deformi est ex hoc quod procedit ab eo qui habet dominium sui actus. Hoc autem est in homine secundum illam potentiam quæ ad plura se habet, nec ad aliquod eorum determinatur nisi ex seipsa : quod tantum voluntati convenit ; potentiæ enim organis affixæ coguntur ad aliquem actum per immutationem organorum, sine quibus in actum exire non possunt ; intellectus autem, quamvis sit potentia non affixa organo, tamen cogitur ad aliquid ex ratione vel argumento, sive deficit ab aliquo in quod non potest ex defectu demonstrationis vel intellectualis luminis ; voluntas autem potest de se in quodlibet quod apprehensum fuerit, nec ab eo per aliquam rationem violenter prohiberi potest. Quia cum intellectus feratur in rem secundum quod res est in anima, prout habet rationem veri, indiget intellectus ad intelligendum rem aliquo medio lumine vel demonstratione, per quod rem deducat in hoc quod ad intelligendum sibi sit proportionata ; unde etiam per rationem potest necessario avelli,

ne alicui rei consentiat ; sed voluntas, ut dictum est, fertur in suum objectum, secundum quod est in re ; et ideo non oportet ut aliquam operationem habeat in rem ad hoc quod fiat sibi proportionata, vel expoliando eam a materia, vel aliquid hujusmodi, sicut intellectus facit ; sed directe in rem apprehensam, secundum quod est, fertur ; et ideo non potest deficere quin feratur in quodcumque voluerit, neque aliquo prohibente, neque per aliquem ejus defectum.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum in cogitationibus potest esse dupliciter : vel inquantum cogitationes sunt, et sic non est in eis nisi peccatum vanitatis, secundum quod intellectus deberet occupari utilioribus cogitationibus, et occupatur inutilibus : nec hoc in culpam imputatur, nisi secundum quod actus intellectus natus est a voluntate imperari ; vel inquantum cogitationes propter delectationem rei cogitatæ quæruntur, et sic potius est peccatum in delectatione rei cogitatæ secundum memoriam vel speciem rei cogitatæ[1], quam in ipsa cogitatione. Illa autem delectatio non est in intellectu, sed in concupiscibili et irascibili, cujus est actus cogitatus ; unde tale peccatum reducitur ad idem genus, ut fornicationis et homicidii, in quo est ipse actus peccati exterius perpetratus.

Ad secundum dicendum, quod illa perfecta operatio intellectus quæ est hominis secundum quod est homo, non habet rationem meriti nisi secundum quod est a voluntate imperata : sicut cum quis in contemplatione divinorum meretur ; et similiter e contrario non est culpa in actu intellectus errantis et varia cogitantis, nisi secundum quod actus ejus est a voluntate imperatus.

Ad tertium dicendum, quod peccatum de quo nunc loquimur, quod rationem demeriti habet, non opponitur virtuti quolibet modo acceptæ, sed virtuti secundum quod est principium actus meritorii et remunerabilis. Quamvis autem perfectio intellectus, ut scientia et sapientia, possit habere rationem virtutis ex hoc solo quod perfectio intellectus est opus ejus bonum reddens, secundum quod facit recte intelligere, non tamen habet quod actus ejus sit remunerabilis et meritorius, nisi secundum quod est imperatus a voluntate.

Ad quartum dicendum, quod infidelitas non est peccatum in intellectu existens, nisi secundum quod actus intellectus est imperatus a voluntate ; sic enim et fides in eo est : quia, secundum Augustinum, *Tract. XXVI in Joan.*, § 2, col. 1607, t. III, « credere non potest homo nisi volens. » Similiter etiam

1. Parm. : « memoriam et speciem, quam. »

nisi homo voluntarie omittat quod facere deberet, in infidelitatem non incideret : quia si quod in se est faceret, Deus revelaret sibi quid[1] credere deberet.

Ad quintum dicendum, quod artes illæ non sunt prohibitæ secundum quod tantum in cognitione[2] stant, sed per accidens, inquantum sunt occasio peccandi, secundum quod notitia artis disponit et inclinat ad usum artis, qui sine peccato esse non potest ; etsi etiam ipsa speculatio artis peccatum dicatur, hoc non erit nisi ex parte speculantis, qui scilicet[3] aliis intendere tenetur, si tamen per hujusmodi considerationem ab aliis[4] retrahatur.

## QUÆSTIO II

Deinde quæritur quomodo homo naturaliter bonum velit ; et circa hoc quæruntur duo : 1° utrum homo velit bonum naturaliter ; 2° utrum idem motus sit quo homo vult bonum naturaliter, et quo vult malum.

### *ARTICULUS PRIMUS*

*Utrum homo naturaliter velit bonum*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod homo naturaliter bonum non velit. Illud enim quod naturale est, idem est apud omnes. Sed non omnes homines bonum volunt. Ergo bonum velle non est eis naturale.

2. Præterea, ad illud quod est naturale non assuescimus, ut in II *Ethicor.*, cap. I, dicitur. Sed homo per assuetudinem efficitur habilior ad bona volendum. Ergo bonum velle non est homini naturale.

3. Præterea, illud quod est secundum naturam semper est in suo actu ; et si deficit, non deficit nisi in minori parte, propter aliquod accidentale impedimentum. Sed homo frequenter deficit a bona[5] volendo. Ergo non est sibi naturale.

4. Præterea, secundum naturalia neque meremur neque demeremur. Sed ex hoc quod aliquis bona vult, meretur. Ergo bona velle non est naturale.

1. Parm. : « quod. »
2. Parm. : « cogitatione. »
3. Parm. omittit : « scilicet. »
4. Parm. : « illis. »
5. Parm. : « bono. »

5. Præterea, illud quod est naturale non tollitur per peccatum : quia data naturalia etiam in dæmonibus integra manent, ut Dionysius dicit, cap. IV *De div. nom.*, § 23, col. 726, t. I. Sed per peccatum alienatur homo a voluntate bonorum. Ergo velle bonum non est naturale.

Sed contra, Matth., IV, dicitur in Glossa ord.[1], v. 23, col. 88, t. II, quod virtutes sunt homini naturales ; et hoc etiam dicit Philosophus in VI *Ethic.*, cap. XII. Sed secundum[2] virtutes aliquis inclinatur ad bonum volendum. Ergo bonum velle est homini naturale.

Præterea, sicut pars intellectiva perficitur in veri cognitione ita pars affectiva perficitur in voluntate boni. Sed cognoscere verum est naturaliter desideratum ab omnibus : quia omnes homines natura scire desiderant, ut Philosophus dicit in procemio *Metaph.* Ergo velle bonum est homini naturale[3].

Solutio. — Respondeo dicendum, quod illud dicitur esse naturale alicui rei quod convenit sibi secundum conditionem suæ formæ, per quam in tali natura constituitur, sicut ignis naturaliter tendit sursum. Forma autem per quam homo est homo, est ipsa ratio et intellectus. Unde in illud quod est conveniens sibi secundum rationem et intellectum, naturaliter tendit. Bonum autem cujuslibet virtutis est conveniens homini secundum rationem : quia talis bonitas est ex quadam commensuratione actus ad circumstantias et finem, quam ratio facit. Unde quædam inclinationes virtutum sive aptitudines præexistunt naturaliter in ipsa natura rationali, quæ virtutes naturales dicuntur, et etiam per exercitium et deliberationem complentur, ut in VI *Ethicorum*, cap. IX, dicitur : ideo homo naturaliter in bonum tendit. Sed motus naturalis a forma progreditur secundum conditionem formæ. Voluntas autem et ratio, talis conditionis est, ut non sint determinata ad unum, quin in aliud flecti possint ; et ideo, quamvis velle bonum homini sit naturale, nihilominus tamen potest malum velle, non inquantum est malum, sed inquantum existimatur bonum.

Ad primum ergo dicendum, quod ista naturalis inclinatio in bonum invenitur in hominibus omnibus, sed quia, ut dictum est, voluntas non est necessario determinata ad unum, non oportet quod omnes actu bonum velint.

1. « Docens naturales justitias, castitatem », etc. Ex opere imperfecto in Matth., inter Opera S. Joan. Chrysostomi edito, desumitur.
2. Al. : « et hoc dicit Philosophus in VI *Ethic.*, quod secundum », etc.
3. Al. deest « naturale ».

Ad secundum dicendum, quod inclinatio voluntatis ad bonum, quæ est in natura humana, non est per assuetudinem ; sed habitus quo perficitur ista habilitas est vel per consuetudinem vel per infusionem.

Ad tertium dicendum, quod in illis quæ sunt determinata ad unum, semper sequitur actus naturalis, nisi impediatur : et impedimentum contingit in minori parte ; sed voluntas non est natura quædam determinata ad unum, et præterea habet impedimentum semper sibi conjunctum, scilicet carnem repugnantem ; unde Apostolus Rom., VII, 23 : *Invenio* aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ.* Et ideo homo a voluntate boni simpliciter abducitur in id quod est apparens bonum

Ad quartum dicendum, quod actus naturalis, in his quæ sunt determinata ad unum, non potest esse meritorius : quia tales actus voluntati non subjacent, ut patet in actibus nutritivæ partis ; sed actus illi qui imperio voluntatis subjacent, meritorii sunt, etiamsi homo naturaliter ipsos velit.

Ad quintum dicendum, quod inclinatio illa naturalis nunquam per peccatum tollitur, quamvis habilitas, ut dictum est, semper per peccatum minuatur.

## *ARTICULUS II*

### *Utrum voluntas qua homo naturaliter vult bonum et qua vult malum sit eadem*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod eadem voluntas sit qua homo naturaliter vult bonum et qua vult malum. Potentia enim rationalis se habet ad opposita. Sed voluntas quædam est rationalis potentia. Ergo se habet ad opposita ; ergo eadem est boni et mali.

2. Præterea, eadem est voluntas ut natura considerata et voluntas deliberata. Sed voluntate ut natura considerata homo vult naturaliter bona, voluntate autem deliberata homo vult malum. Ergo eadem voluntate homo vult naturaliter bonum et malum.

3. Præterea, liberum arbitrium est quo eligitur bonum et malum, ut supra dictum est. Sed liberum arbitrium est voluntas, ut ex prius determinatis patet. Ergo eadem voluntas est quæ in bonum naturaliter tendit et quæ malum vult.

4. Præterea, sicut se habent verum et falsum ad cogni-

* *Video.*

tionem, ita bonum et malum ad effectionem. Sed eadem potentia, videlicet ratio, quæ est veri, est etiam falsi. Ergo eadem voluntas quæ est boni naturaliter etiam est mali.

5. Præterea, potentia determinata ad unum non potest esse prncipium actus meritorii. Sed si voluntas alia est quæ fertur in bonum et quæ in malum, una earum erit determinata ad bonum et alia ad malum, vel saltem altera determinata erit. Ergo neutra earum poterit esse principium meriti vel demeriti.

Sed contra, idem non pugnat contra seipsum. Sed voluntas qua homo naturaliter bonum vult, impugnatur per illam qua homo malum vult. Ergo non est una voluntas utraque.

Præterea, idem naturaliter non tendit in duo contraria. Sed bonum et malum sunt contraria. Ergo non est eadem voluntas quæ in bonum et malum tendit.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod illud quo aliquis bonum et malum vult, potest tripliciter dici. Uno modo illud principium quod est inclinans ad bonum vel malum ; et hoc modo non est idem quo aliquis vult bonum et malum : quia ipsa voluntas sensualitatis inclinat naturaliter in delectabile carnis, quod est sibi conveniens, et hominis est malum inquantum est homo ; voluntas autem rationalis, prout est natura hominis, sive prout consequitur naturalem apprehensionem universalium principiorum juris, est quæ in bonum inclinat. Secundo modo potest dici quo aliquis[1] vult bonum vel malum, illud quo quis eligit bonum vel malum, sequendo hanc vel illam inclinationem ; et sic est eadem voluntas qua aliquis vult[2] bonum et malum[3]. Tertio modo potest dici actus voluntatis, et sic non est dubium alium esse actum voluntatis quo voluntas[4] vult bonum, et quo vult malum in actu[5].

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis potentia rationalis sit ad opposita, non tamen ad utrumque oppositorum æqualiter ordinatur ; sed ad unum naturaliter, et ad alterum, secundum quod a perfectione propriæ naturæ deficit ; et ideo alia est voluntas quæ naturaliter tendit in bonum, scilicet voluntas rationis, et alia quæ naturaliter tendit in malum hominis secundum quod est homo, scilicet

1. Parm. addit : « principium. »
2. Parm. omittit : « qua aliquis vult bonum et malum. »
3. Parm. addit : « quo voluntas vult bonum, et quo vult malum in actu. »
4. Parm. : « quis. »
5. Parm. omittit : « in actu. »

voluntas sensualitatis, et præcipue secundum quod est per fomitem corrupta.

Ad secundum dicendum, quod voluntas ut deliberata et ut natura non differunt secundum essentiam potentiæ : quia naturale et deliberatorium non sunt differentiæ voluntatis secundum se, sed secundum quod sequitur judicium rationis : quia in ratione est aliquid naturaliter cognitum quasi principium indemonstrabile in operabilibus, quod se habet per modum finis, quia in operabilibus finis habet locum principii, ut in VI *Ethicorum*, cap. II, dicitur. Unde illud quod finis est hominis est naturaliter in ratione cognitum esse bonum et appetendum, et voluntas consequens istam cognitionem dicitur voluntas ut natura. Aliquid vero est cognitum in ratione per inquisitionem ita in operativis sicut in speculativis ; et utrobique, scilicet tam in speculativis quam in operativis, contingit inquirentem rationem errare ; unde voluntas quæ talem cognitionem rationis sequitur, deliberata dicitur, et in bonum et malum tendere potest, sed non ab eodem inclinante, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod liberum arbitrium nominat potentiam eligentem bonum vel malum, et non illud quod ad utrumque inclinat.

Ad quartum dicendum, quod quamvis eadem ratio possit esse veri et falsi, non tamen ex eodem habet quod sit utriusque ; sed ex virtute primorum principiorum, quæ sunt naturaliter cognita, habet ut veritatem cognoscat ; ex phantasia vero habet ut falsum judicet. Similiter in electione voluntatis est rectitudo ex naturali inclinatione, cum auxilio gratiæ ; sed est in ea peccatum ex corruptione inferiorum virium, quæ in peccatum inclinant.

Ad quintum dicendum, quod voluntas est secundum hoc determinata et in unum naturaliter tendens, ita quod in alterum naturaliter non tendit ; non tamen in illud in quod naturaliter tendit de necessitate, sed voluntarie tendit ; unde et potest illud non eligere. Similiter potest etiam non eligere illud peccatum in quod sensualitas corrupta inclinat : quia inclinatio naturalis, ut dictum est, est secundum exigentiam naturæ in qua invenitur talis inclinatio[1].

1. Parm. : « inclinantis. »

# QUÆSTIO III

Deinde quæritur de superiori scintilla rationis ; et circa hoc quæruntur tria : 1° utrum superior scintilla rationis possit extingui ; 2° supposito quod non extinguatur, utrum conscientia possit errare ; 3° utrum conscientia errans liget.

## *ARTICULUS PRIMUS*

*Utrum superior scintilla rationis possit extingui*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod superior scintilla rationis possit extingui. Error enim rationis extinctio ejus dicitur, quia tenebræ comparatur. Sed hanc scintillam rationis contingit errare, ut patet in Glossa Hieronymi, Ezech., I, col. 22, t. V, ubi, præter verba quæ in *Littera* inducuntur, paulo post subdit : Hanc autem conscientiam sæpe præcipitari videmus. Ergo superior scintilla rationis potest extingui.

2. Præterea, superior scintilla rationis videtur esse superior rationis pars. Sed ratio superior potest peccare, etiam mortaliter, ut supra dictum est. Ergo scintilla ista potest extingui.

3. Præterea, proprietas hujusmodi scintillæ est quamdiu manet, ut malo remurmuret. Sed in hæreticis nihil est quod remurmuret in his peccatis quæ secundum sectam suam faciunt : quia etiam in occisione justorum arbitrantur *obsequium se præstare Deo*, ut dicitur Joan., XVI, 2. Ergo scintilla rationis est in eis extincta.

4. Præterea, Philosophus dicit in VII *Ethic.*, cap. VIII, quod mali, scilicet qui habitum vitii jam acquisiverunt, ignorantiam finis habent. Sed non potest fieri murmur quantum ad actum, nisi secundum quod cognoscitur deviatio a fine. Ergo videtur quod in illis quorum potentiæ per hujusmodi habitus corruptæ sunt, hujusmodi murmur cesset, et ita scintilla rationis in eis extinguatur.

5. Præterea, idem est quod remurmurat malo et quod inclinat ad bonum. Sed in damnatis non est aliquid incitans eos ad bonum. Ergo nec in eis est aliquid remurmurans malo ; et ideo scintilla rationis in eis extinguitur.

Sed contra, scintilla rationis extingui non potest, lumine intellectus remanente. Sed lumen intellectus nunquam per peccatum tollitur, quia lumen illud ad imaginem pertinet,

ut patet ex eo quod dicitur in ps. IV, 6 : *Signatum est super nos lumen vultus tui, Domine ;* ubi Glossa ord., col. 840, t. I, exponit de consignatione imaginis. Ergo scintilla rationis per peccatum non extinguitur.

Præterea, illud quod est naturale per peccatum non tollitur. Sed inclinatio ad bonum est homini naturalis, ut dictum est, quæ est secundum rationis scintillam. Ergo scintilla rationis per peccatum non extinguitur.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod, secundum Dionysium, in VII cap. *De divin. nom.*, § 3, col. 871, t. I, divina sapientia conjungit prima secundorum ultimis primorum : quia, ut in lib. *De causis*, prop. 30, ostenditur, in ordine creatorum oportet quod consequens præcedenti similetur, nec hoc potest esse nisi secundum quod aliquid participat de perfectione ejus ; quod quidem inferiori modo est in secundo ordine creaturarum quam in primo ; unde hoc quod inferior creatura de similitudine superioris participat, est supremum in inferiori et ultimum in superiori, quia est deficientius receptum quam in superiori sit. Inter creaturas autem talis est ordo ut primo sit angelus et secundo sit rationalis anima. Et quia rationalis anima corpori conjuncta est ; ideo cognitio debita sibi secundum suum proprium ordinem est cognitio quæ a sensibilibus in intelligibilia procedit, et non pervenit in cognitionem veritatis nisi inquisitione præcedente : et ideo cognitio sua rationalis dicitur. Quia vero angelus simpliciter incorporeus est, nec corpori unitur, cognitio naturæ suæ debita est ut simpliciter sine inquisitione veritatem apprehendat : propter quod intellectualis natura nominatur. Oportet ergo quod in anima rationali, quæ angelo in ordine creaturarum configuratur, sit aliqua participatio intellectualis virtutis, secundum quam aliquam veritatem sine inquisitione apprehendat, sicut apprehenduntur prima principia naturaliter cognita tam in speculativis quam etiam in operativis ; unde et talis virtus intellectus vocatur, secundum quod est in speculativis, quæ etiam secundum quod in operativis est synderesis dicitur ; et hæc virtus scintilla convenienter dicitur, quod sicut scintilla est modicum ex igne evolans, ita hæc virtus est quædam modica participatio intellectualitatis, respectu ejus quod de intellectualitate in angelo est ; et propter hoc etiam superior pars rationis scintilla dicitur, quia in natura rationali supremum est ; unde et Hieronymus dicit, ubi supra, quod per aquilam significatur quæ cætera animalia in volando transcendit ; ita et hæc virtus transcendit rationabilem, quæ per homi-

nem significatur, et concupiscibilem quæ per vitulum, et irascibilem quæ per leonem. Sicut autem non contingit in speculativis intellectum errare circa cognitionem primorum, quin semper repugnet ei omni quod contra principia dicitur, ita etiam non contingit errare in practicis in principiis primis ; et propter hoc dicitur quod hæc superior rationis scintilla, quæ synderesis est, extingui non potest, sed semper repugnat omni ei quod contra principia naturaliter sibi indita est.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut non contingit intellectum errare circa principia secundum se considerata, contingit tamen errare circa ea, secundum quod sunt virtute in conclusionibus, per malam ratiocinationem, ita etiam lumen synderesis in se nunquam extinguitur ; sed secundum quod deliberando deducitur in conclusionem operabilis potest esse defectus, secundum quod per impetum delectationis et passionis cujuscumque, aut etiam falsæ inductionis errorem, conclusio non recte ex principiis deducitur ; et ideo non dicit quod synderesis præcipitatur, sed quod conscientia præcipitatur, quæ est conclusio, ut supra dictum est ; et est in ea virtus synderesis, sicut virtus principiorum in conclusione.

Ad secundum dicendum, quod synderesis est aliud a superiori parte rationis, quia est supra totam rationem, ut Hieronymus dicit in Glossa inducta ; unde non sequitur quod, si in ratione sit peccatum, in synderesi sit peccatum.

Ad tertium dicendum, quod sicut lumen intellectus naturale non sufficit in cognoscendo ea quæ fidei sunt, ita etiam non sufficit in remurmurando his quæ contra fidem sunt, nisi lumine fidei adjuncto ; et ideo synderesis etiam in infidelibus manet integra quantum ad lumen naturale ; sed quia privato[1] lumine fidei excæcati sunt, non remurmurat eorum synderesis his quæ contra fidem sunt. Vel dicendum quod synderesis semper remurmurat malo in universali ; sed quod in hæretico non remurmurat huic malo particulari, hoc contingit propter errorem rationis in applicatione universalis principii ad particulare opus, ut patebit in sequenti articulo.

Ad quartum dicendum, quod ignorantia malorum qua finem ignorant, non est ignorantia opposita scientiæ universali : quia si a malo quæreretur utrum bonum esset fornicari, diceret quod non ; sed habet ignorantiam finis oppo-

1. Id est « ablato ».

sitam scientiæ de fine, secundum quod immiscet se ad electionem hujus particularis operis, sicut principium ad conclusionem immiscetur : et ita propter inclinationem habitus contrarii deficit malus de finis judicio. Judicat enim hoc esse tanquam per se bonum, ut cum muliere delectetur ; et ideo propter inclinationem habitus et impetum passionis non percipitur mente synderesis murmur, quia anima est quasi inclinata[1] passione. Unde etsi exterius contrarium proferat, non tamen mens sua interius ita tenet ; sicut ebrii dicunt verba sapientum exterius, quæ tamen interius non intelligunt ; et est exemplum Philosophi in VII *Ethic.*, cap. v, in hac materia loquentis.

Ad quintum dicendum, quod etiam in damnato manet naturalis inclinatio qua homo naturaliter vult bonum ; sed hæc inclinatio non dicit actum aliquem, sed solum ordinem naturæ ad actum. Hic autem ordo et habilitas nunquam in actum exit, ut bonum actualiter velit, propter perpetuum impedimentum obstinationis voluntatem ligantis, sed tamen naturalis cognitio manet ; et ideo semper manet murmur rationis contra voluntatem ; voluntas tamen nunquam rationi obedit.

## *ARTICULUS II*

### *Utrum conscientia aliquando erret*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod conscientia nunquam erret. Ad hoc enim quod aliquod judicium sit certum, oportet in dictis testium certam veritatem esse. Sed in divino judicio, quod certissimum est, nunquam a justitia declinans, conscientia tenet locum testis, ut patet Rom., II, 15 : *Testimonium reddente conscientia eorum.* Ergo conscientia infallibilem veritatem habet, et ita non errat.

2. Præterea, illud quod est naturale, est idem apud omnes et semper. Sed, secundum Basilium in principio *Proverbiorum*, conscientia est naturale judicatorium. Ergo conscientia semper manet in sua rectitudine, et ita non errat.

3. Præterea, illud quod est primum in aliquo ordine, oportet esse fixum et stans ; omnis enim motus procedit ab immobili, ut dicit Augustinus, VIII *Super Gen.*, c. XXI, col. 388, t. III. Sed lex est dirigens in omnibus actibus huma-

1. Pram. : « inebriata. »

nis. Ergo lex immobiliter rectitudinem continet. Sed conscientia est lex intellectus nostri, ut dicit Damascenus, *De fid. orth.* Ergo conscientia semper recta est, et nunquam errat.

4. Præterea, conscientia scientia quædam est. Sed scientia semper verorum est, ut patet I *Poster.* Ergo nec conscientia errare potest.

5. Præterea, ut dicitur VII *Ethic.*, cap. II, secundum hoc scientia in incontinente obtenebratur quod a passionibus vincitur. Sed conscientiam passiones non vincunt : quia, quando secundum passiones homo operatur, conscientia remurmurat. Ergo conscientia a propria rectitudine non obliquatur, et ita non errat.

Sed contra, Ezech., I, in Glossa, Hieronymus dicit, col. 22, t. V : « Conscientiam interdum præcipitari videmus. » Sed præcipitium ejus est ipsius error. Ergo conscientia quandoque errat.

Præterea, ad conscientiam pertinere videtur arbitrium de rebus agendis vel non agendis. Sed in hoc arbitrio plerumque homines decipiuntur, ut patet Joan., XVI, 2 : *Venit hora ut omnis qui interficit vos, arbitretur obsequium se præstare Deo.* Ergo, etc.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod, sicut ex prædictis patet, prima principia quibus ratio dirigitur in agendis sunt per se nota ; et circa ea non contingit errare, sicut nec contingit errare ipsum demonstrantem circa principia prima. Hæc autem principia agendorum naturaliter cognita ad synderesim pertinent, sicut Deo esse obediendum et similia. Sicut autem in scientiis demonstrativis ex principiis communibus non deducuntur conclusiones, nisi mediantibus principiis propriis et determinatis ad genus illud, virtutem primorum principiorum continentibus, ita in operabilibus, in quibus ratio deliberans syllogismo quodam utitur ad inveniendum quid bonum sit, ut patet ex III *De anima*, text. 57, ex principiis communibus in conclusionem hujus operis determinati venit mediantibus quibusdam principiis propriis et determinatis. Hæc autem propria principia non sunt per se nota naturaliter sicut principia communia ; sed innotescunt vel per inquisitionem rationis, vel per assensum fidei. Et quia non omnium est fides, ut dicitur II *Thessal.*, III, et iterum quia ratio conferens quandoque decipitur, ideo circa ista principia contingit errare, sicut hæreticus errat in hoc quod credit omne juramentum esse illicitum. Et hæc principia determinata pertinent ad rationem supe-

riorem vel inferiorem, veritas autem conclusionis dependet ex utrisque principiis ; et ideo cum conscientia sit quædam conclusio sententians quid bonum sit fieri vel dimitti, ut patet ex his quæ dicta sunt supra, dist. xxv, contingit in conscientia errorem esse propter hoc quod ratio decipitur in principiis appropriatis sicut conscientia hæretici decipitur dum credit se non debere jurare etiam pro causa legitima, quando ab eo expetitur : non quia decipiatur in hoc communi principio, quod est, nullum illicitum esse faciendum ; sed quia decipitur in hoc quod credit omne juramentum esse illicitum, quod quasi pro principio accipit.

Ad primum ergo dicendum, quod conscientia dicitur esse testis, inquantum id retinet contra quod voluntas fecit, quasi voluntatem accusans de eo quod sibi non obedivit ; et in hoc non errat, quia facere contra conscientiam peccatum est, ut infra dicetur ; sed propter hoc non removetur quin errare possit in hoc quod de faciendo vel non faciendo sententiat.

Ad secundum dicendum, quod conscientia dicitur naturale judicatorium non per se, sed inquantum virtus synderesis in ipsa manet, sicut virtus principiorum salvatur in conclusionibus, et ex parte illa non errat.

Ad tertium dicendum, quod conscientia non est prima lex primum dirigens in humanis actibus, sed quasi quædam applicatio primæ legis, scilicet principiorum communium, ad actus particulares : propter quod a Damasceno lex dicitur ; unde non oportet quod recta sit.

Ad quartum dicendum, quod conscientia non dicitur scientia simpliciter, sed secundum quid, scilicet secundum æstimationem illius cujus est conscientia ; dicitur enim conscientia secundum quod aliquis sibi conscius est. Quamvis autem scientia semper sit verorum, non tamen quidquid aliquis æstimat se scire, verum est ; et ita non oportet quod semper sit conscientia vera.

Ad quintum dicendum, quod in conclusione particularis agendi dupliciter contingit esse defectum. Uno modo ex falsitate principiorum ex quibus syllogizatur, et hoc modo in conclusione tenetur id quod veritati contrarium est : et hic est error conscientiæ. Alio modo ex impetu passionum absorbentium et quasi ligantium rationis judicium in particulari, ut actu non consideret nec hoc nec ejus oppositum, sed voluntas sequatur delectabile quod sensus proponit ; et hic est error electionis et non conscientiæ.

## ARTICULUS III

### *Utrum conscientia errans obliget*[1]

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod conscientia errans non obliget. Quicumque enim non facit hoc ad quod obligatur peccat. Sed peccatum, ut supra dictum est, est dictum, vel factum, vel concupitum contra legem Dei[2]. Cum igitur conscientia[3] errans non sit secundum legem Dei, videtur quod non obliget.

2. Præterea, omne peccatum reducitur ad aliquod genus peccati : quia nihil est in genere quod non sit in specie, ut in *II Topic.* dicitur. Sed si aliquis habeat conscientiam furandi ut pascat patrem, hoc furari non reducitur ad aliquod genus peccati, ut patet in discurrendo per singula. Ergo talis non peccat ; ergo talis conscientia erronea eum non obligabat.

3. Præterea, præceptum inferioris non potest obligare contra præceptum superioris, ut infra, dist. LXIV, dicetur, quod præceptum proconsulis non obligat ad faciendum aliquid contra præceptum imperatoris. Sed Deus superior est conscientia nostra. Ergo conscientia nostra non potest nos obligare ad faciendum aliquid contra præceptum Dei ; et sic idem quod prius.

4. Præterea, Deus est potentioris et majoris auctoritatis quam conscientia nostra. Sed Deus non potest nos obligare ad peccatum faciendum suo præcepto. Ergo multo minus conscientia.

5. Præterea, nullus faciens hoc ad quod obligatur peccat ; alias esset perplexus : quod est impossibile, quia sic necessario peccaret. Sed si habeat aliquis erroneam conscientiam quod debeat fornicari, et fornicetur, non excusatur a peccato ; alias tyranni, qui sanctos occiderunt, non peccassent, quia arbitrabantur se obsequium Deo præstare. Ergo conscientia erronea non obligat.

6. Præterea, dictamen conscientiæ non facit ut id quod est veniale sit mortale : quia alicui dictat conscientia quod non est bonum loqui verba otiosa ; nec tamen dicens, mortaliter peccat. Sed plus distat malum a bono quam veniale a mortali. Ergo conscientia errans non obligat ad ea quæ sunt secundum se mala.

1. I II *Summæ theolog.*, quæst. XIX, art. 5.
2. Ex lib. XXII *Contra Faustum,* cap. XXVIII, col. 418, t. VIII.
3. Parm. addit : « et ratio. »

Sed contra super illud Eccle., VII, 23 : *Scit enim conscientia tua*, etc., dicit Glossa : « Qua scilicet conscientia judice nocens non absolvitur. » Sed præceptum judicis obligat ad aliquid faciendum. Ergo conscientia obligat.

Præterea, Rom., XIV, 23, dicitur : *Omne quod non est ex fide peccatum est*, id est contra conscientiam ; Glossa : « Etiamsi bonum est quod fit. » Sed conscientia prohibens bonum est errans. Ergo conscientia errans obligat.

Præterea, iste habet conscientiam, si non fornicetur, quod peccat mortaliter. Omne autem peccatum mortale est ex contemptu Dei. Sed quicumque facit aliquid intentione contemnendi Deum mortaliter peccat. Ergo iste mortaliter peccat, et ita conscientia errans eum obligabat.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod circa hoc sunt duæ opiniones. Quidam enim distinguunt tria genera operum. Quædam enim sunt opera per se bona ; et conscientia quæ ea facienda dictat, non est errans, sed recta ; unde talis conscientia simpliciter ligat, nec unquam deponenda est. Quædam vero sunt de se indifferentia, ut levare festucam vel aliquid hujusmodi, et si conscientia talia opera dictat esse facienda, obligat ad faciendum, non simpliciter, sed manente tali conscientia ; unde tenetur vel conscientiam deponere, quia erronea est, vel facere quod conscientia dictat ; aliter enim peccat. Quædam vero opera sunt de se mala, sicut fornicari, mentiri et hujusmodi, et ad hæc nullo modo conscientia obligare potest. Sed verum est quod si aliquis credat se non fornicando legem Dei contemnere, non propter hoc quod conscientia eum ad fornicandum ligat, peccat ; sed quia in contemptum Dei, hoc quod dimittendum est, dimittit. Sed si diligenter videatur quomodo conscientia ligat, invenitur in omnibus ligare, ut alia opinio dicit. Conscientia enim quoddam dictamen rationis est. Voluntas autem non movetur in aliquid appetendum, nisi præsupposita aliqua apprehensione ; objectum enim voluntatis est bonum vel malum, secundum quod est imaginatum vel intellectum. Intentionem autem boni et mali ratio ipsa demonstrat. Unde cum actus voluntatis ex objecto specificetur, oportet quod, secundum rationis judicium et conscientiæ, sit[1] voluntatis actus, et per modum istum conscientia ligare dicitur : quia scilicet si aliquis fugiat per voluntatem quod ratio bonum dictat, est ibi fuga boni, quæ fuga malum est : quia voluntas fugit illud ac si esset bonum secundum rationem, propter tristitiam aliquam secundum sensum, et similiter si

1. Parm. : « procedat. »

ratio dictat[1] aliquod bonum esse malum, voluntas non potest in illud tendere, quin mala sit ; tendit enim in illud, ut ostensum est a ratione, et ita ut in malum simpliciter, propter apparens bonum secundum sensum ; et ideo sive ratio sive conscientia recte judicet, sive non, voluntas obligatur hoc modo, quod si judicium vel dictamen rationis, quod est conscientia, non sequitur actus voluntatis, inordinatus est, et hoc est obligare, scilicet astringere voluntatem, ut non possit sine deformitatis nocumento in aliud tendere, sicut ligatus non potest ire.

Sciendum tamen quod aliter ligat conscientia errans, aliter conscientia recta. Conscientia enim recta obligat simpliciter et per se ; hoc enim quod est per ipsam dictatum est in se bonum et ex judicio rationis bonum apparet ; unde si non fiat, malum est, et si fiat, bonum est. Sed conscientia erronea non obligat nisi per accidens, et secundum quid ; si enim dictet aliquid esse faciendum, illud fieri in se consideratum, non est bonum necessarium ad salutem, sed apprehenditur ut bonum ; et ideo cum non liget nisi secundum quod est bonum, non obligatur voluntas per se ad hoc, sed per accidens, scilicet ratione apprehensionis, qua judicatur bonum ; et ideo si fiat aliquid quod est secundum se malum, quod errans ratio judicat bonum, peccatum non evitatur[2] ; si autem non fiat, peccatum incurritur : quia unus defectus bonitatis sufficit ad hoc quod aliquid dicatur malum, sive desit bonitas quæ est per accidens, secundum quod res apprehenditur in ratione boni, sive bonitas quæ est rei per se ; sed si sit altera tantum, scilicet quæ est per accidens, non propter hoc erit actus bonus. Et ista solutio accipitur ex verbis Philosophi in VI *Ethic.*, cap. IX, ubi quæritur utrum dicatur aliquis incontinens ex hoc quod per passionem discedit a qualicumque ratione, sive recta sive non recta, vel dicatur incontinens propter hoc quod discedat a ratione recta ; et solvit quod dicitur incontinens per se et simpliciter propter hoc quod discedit a ratione recta ; sed dicitur per accidens incontinens ex hoc quod discedit etiam a qualicumque ratione, sive recta sive non recta.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis illud quod ratio dictat, per se non sit secundum legem Dei, sicut nec per se bonum ; tamen per accidens est secundum legem Dei, sicut et bonum, inquantum ratio apprehendit ipsum ut secundum legem

1. Parm. : « diceret. »
2. Parm. : « evitat. »

Dei et bonum ; et ideo sequitur quod conscientia errans per accidens obliget, et non per se.

Ad secundum dicendum, quod conscientia errans, quæ dictat aliquid esse faciendum, dictat illud esse faciendum sub aliqua ratione specialis boni, vel quia pium videtur, vel aliquid hujusmodi ; unde qui contra hanc conscientiam facit peccat, et peccatum illud opponitur virtuti sub cujus ratione ratio oppositum dictabat.

Ad tertium dicendum, quod conscientia obligat non virtute propria, sed virtute præcepti divini ; non enim conscientia dictat aliquid esse faciendum hac ratione, quia sibi videtur ; sed hac ratione, quia a Deo præceptum est ; unde per accidens ex virtute divini præcepti obligat, inquantum dictat hoc ut præceptum a Deo : et ideo dictamen conscientiæ plus obligat quam præceptum prælati sicut et[1] præceptum divinum, in cujus virtute ligat ; sicut patet, si præceptum regis non perveniret ad populum nisi mediante aliquo principe, si princeps diceret : Hoc est præceptum a rege, quamvis non esset verum ; dictum suum obligaret ut præceptum regis, ita quod contemptores mererentur pœnam.

Ad quartum dicendum, quod ideo Deus non potest nos obligare ad peccatum faciendum, quia non potest errare, ut judicet hoc esse faciendum quod non est faciendum ; conscientia autem errare potest : et ideo non est simile.

Ad quintum dicendum, quod simpliciter nullus perplexus est, absolute loquendo ; sed quodam posito non est inconveniens, illo stante, aliquem perplexum fore ; sicut intentione mala stante, sive fiat actus debitus, qui est in præcepto, sive non fiat, peccatum incurritur ; similiter etiam, stante erronea conscientia, quidquid fiat, peccatum non vitatur. Sed potest homo conscientiam erroneam, sicut et intentionem pravam, deponere ; et ideo simpliciter non est perplexus.

Ad sextum dicendum, quod conscientia, ut dictum est, obligat virtute præcepti divini, sub cujus ratione apprehendit illud quod ratio dictat ; et ideo si illud apprehendatur ut directe cadens sub præcepto, peccat mortaliter, omittendo quod conscientia dictat, etiamsi sit veniale et indifferens. Si autem apprehendatur ut non directe cadens sub præcepto vel prohibitione, tunc non fit directe contra conscientiam, sed præter eam ; et ita non peccatur mortaliter, sed venialiter vel etiam nullo modo ; sicut quando conscientia dictat alicui quod bonum

1. Parm. omittit : « præceptum prælati, sicut et. »

est facere aliquod opus consilii, si non facit, non peccat : quia non apprehendit illud ut bonum debitum et necessarium ad salutem, et præcepto subjacens.

## EXPOSITIO TEXTUS

« Etsi vitiis et peccatis obnubilentur et corrumpantur[1], bona tamen sunt. » Hæc obnubilatio et corruptio intellectus non intelligitur quantum ad actum proprium ipsius intellectus secundum se considerati, cum in multis peccatoribus acutissima ingenia inveniantur ; sed intelligitur secundum habilitatem ad gratiam et virtutem et ad opus bonum, prout etiam dicitur quod omnis malus ignorans est. Sunt tamen quædam peccata quæ etiam intellectus contemplationem obnubilant, inquantum per ea homo passionibus perturbatur et distrahitur, et a contemplationis actu impeditur, ut præcipue in peccatis carnalibus patet ; unde etiam Commentator, in VII *Physic.*, com. 20, et cap. ult., dicit, quod virtutes morales perficiunt ad scientias, et præcipue virtus castitatis.

« Brevius respondent, dicentes actum voluntatis non esse de naturalibus. » Hæc responsio utrique opinioni communis esse potest, præcipue quantum ad actum malum, in quem voluntas naturaliter non ordinatur.

« Sed voluntas hæc semper caret effectu. » Hoc potest intelligi de effectu ultimo voluntatis, quo scilicet in ultimum finem ordinatur, scilicet de actu meritorio, et tunc per gratiam intelligitur gratia gratum faciens, sine qua meritum esse non potest. Si autem intelligitur universaliter effectus bonæ voluntatis quantum ad quodcumque bonum, sic per gratiam oportet intelligere gratuitum Dei auxilium, quo omnibus non tantum gratuita, sed etiam naturalia confert, sine quo nihil boni in nobis esse potest.

« Alii autem dicunt, unam esse voluntatem. » Ista opinio videbatur ponere, quod quia voluntas naturaliter vult bonum, iste motus voluntatis semper maneat, et secundum additionem actus voluntatis deliberative dicitur bonus vel malus simpliciter. Sed si per motum intelligebant actum quemdam voluntatis, qui est operatio, sic falsum dicebant : quia voluntas non est determinata naturaliter ad unum, ut semper agat. Si autem per motum intelligebant inclinationem voluntatis in bonum, sic verum dicebant : quia illa inclinatio semper manet eadem, sive quis ex deliberatione bonum sive malum velit.

1. Supple « intellectus vel ratio », etc., ut in textu.

# DISTINCTIO XL

*An ex fine omnes actus pensari debeant, et simpliciter boni vel mali dicantur*

Post hæc adjiciendum videtur de actibus utrum et ipsi ex fine, sicut voluntas, pensari debeant boni vel mali. Licet enim secundum quosdam omnes boni sint, inquantum naturaliter sunt, non tamen absolute omnes dicendi sunt boni, nec omnes remunerabiles ; sed quidam simpliciter mali dicuntur sicut et alii boni : nam simpliciter ac vere boni sunt illi actus qui bonam habent causam et intentionem, id est, qui bonam voluntatem comitantur et ad bonum finem tendunt. Mali vero simpliciter dici debent qui perversam habent causam et intentionem. Unde Ambrosius ait, lib. I *De offic.*, cap. xxx, § 147, col. 71, t. III : « Affectus tuus operi tuo nomen imponit ; » et Augustinus, *Super psalm.* xxxi, § 4, col. 259, t. IV : « Nemo computet bona opera sua ante fidem. Ita enim mihi videtur esse ut magnæ vires et cursus celerrimus præter viam : quia ubi fides non erat, bonum opus non erat ; bonum enim opus intentio facit, et intentionem fides dirigit. Non valde attendas, quid homo faciat, sed quid cum facit attendat[1], quo lacertos optimæ gubernationis dirigat[2]. » His testimonis insinuari videtur ex affectu et fine opera esse bona vel mala, quibus consonat quod Dominus in Evangelio, Matth., vii, 18, ait : *Non potest arbor bona fructus malos facere, neque arbor mala fructus bonos facere.* Nomine arboris non humanæ mentis natura, sed voluntas intelligitur ; quæ si mala fuerit, non bona, sed mala facit opera ; si vero bona fuerit, bona, non mala facit opera.

*Utrum omnia opera hominis ex affectu et fine sint bona vel mala*

Sed quæritur utrum omnia opera[3] hominis ex affectu et fine sint bona vel mala. Quibusdam ita videtur esse, qui dicunt omnes actus esse indifferentes, ut nec boni nec mali per se sint, sed ex intentione bona bonus, et ex mala malus sit omnis actus ; secundum quos quilibet actus potest esse bonus, si bona intentione geratur. Aliis vero videtur quod quidam

1. « Aspiciat. », Migne.
2. Sic in August. textu, serie propositionum inversa.
3. Al. : « hujus hominis. »

actus in se mali sunt, ita ut non possint esse nisi peccata, etiamsi bonam habeant causam; et quidam in se boni, ita ut etsi malam habeant causam, non tamen boni esse desinant; quod testimonio Augustini confirmant, qui dicit bonum aliquando non bene fieri; quod enim quis invitus vel necessitate facit, non bene facit, quia non bona intentione facit, ut ait Augustinus, *Super Joannem*[1] : « Servilis, inquit, timor non est in charitate; in quo, quamvis credatur Deo, non tamen in Deum; et si fiat bonum, non bene tamen; nemo enim invitus bene facit, etiamsi bonum est quod facit. » Ecce habes quod aliquis non bene facit illud quod bonum est. Facit ergo quod bonum est, intentione non bona. Ideo illi asserunt quædam opera esse talia quæ sic bona sunt quod mala esse non possint, quocumque modo fiant; sicut e converso quædam sic sunt mala ut non possint esse bona, quacumque ex causa fiant; alia autem esse opera quæ ex fine vel ex causa bona vel mala sunt, et ad illa referunt sanctorum testimonia, quibus vel affectu vel intentione judicium operum pensari dicunt. Tripartitam edunt isti differentiam actuum.

*Aliter Augustinus sentire videtur, qui dicit opera hominis esse bona vel mala ex intentione et causa, præter quædam quæ per se peccata sunt*

Sed Augustinus evidentissime docet in lib. *Contra mendacium*, cap. VII, col. 527, t. VI, omnes actus secundum intentionem et causam judicandos bonos vel malos, præter quosdam qui ita sunt ut nunquam possint esse boni, etiamsi bonam videantur causam habere : « Interest autem plurimum qua causa, quo fine, qua intentione quid fiat. Sed ea quæ constat esse peccata, nullo bonæ causæ obtentu, nullo quasi bono fine, nulla velut bona intentione facienda sunt. Ea quippe opera hominum si causas habeant bonas vel malas, nunc sunt bona, nunc mala, quæ non sunt per seipsa peccata : sicut victum præbere pauperibus bonum est, si fit causa misericordiæ cum recta fide; et concubitus conjugalis, quando fit causa generandi, si ea fide fiat ut gignantur regenerandi. Hæc rursus mala sunt, si malas habent causas : velut si jactantiæ causa pascitur pauper, aut lasciviæ causa cum uxore concumbitur, aut filii generantur, non ut Deo, sed ut diabolo nutriantur. Cum vero opera ipsa per se peccata sunt, ut furta, stupra, blasphemiæ, quis dicat causis bonis esse facienda, vel peccata non esse, vel, quod absurdius est, justa peccata esse? Quis dicat : Furemur

1. Parm. : « *Super Joannem*, tract. XLI, col. 1692, t. III; *De spiritu et littera*, cap. XIV, col. 215, t. X », in quibus locis non nisi implicite habetur; addit lib. *Sentent.* Prosperi, sent. CLXXII, col. 1873, t. X, ubi tantummodo legitur : « nemo invitus benefacit », etc., quod etiam habetur I *Confess.*, cap. XII, col. 669, t. I.

divitibus, ut habeamus quod demus pauperibus ? Aut falsa testimonia proferamus, non ut inde innocentes lædantur, sed potius salventur ? Duo enim bona hæc sunt ut inops alatur et innocens non puniatur ? Aut quis dicat adulterium esse faciendum, ut per illam cum qua fit homo de morte liberetur ? Testamenta etiam vera cur non supprimimus et falsa supponimus, ne hæreditates habeant qui nihil boni agunt, sed hi potius qui indigentes adjuvant ? Cur non fiant illa mala propter hæc bona, si propter hæc bona nec illa sunt mala ? Cur non ab immundis meretricibus, quas distant stupratores, rapiat divitias vir bonus, ut indigentibus eas largiatur ; cum nullum malum sit malum, si pro bono fiat ? Quis hoc dicat, nisi qui res humanas moresque conatur et leges subvertere ? Quod enim facimus non dicatur recte posse fieri, nec impune tantum, verum etiam gloriose, ut in eo non timeatur supplicium, sed speretur et præmium ; si semel consenserimus in malis actibus non quid fiat, sed quare fiat, esse quærendum, ut quæcumque pro bonis fiunt causis , nec ipsa mala esse judicentur ? At justitia merito punit eum qui dicit se subtraxisse superflua diviti ut præbat pauperi ; et falsarium, qui alienum corrumpit testamentum, ut is esset hæres qui largas faceret eleemosynas, non ille qui nullas ; et eum qui se fecisse adulterium ostendit, ut per illam cum qua fecit hominem de morte liberaret. Sed dicet aliquis. Ergo æquandus est fur quilibet furi qui voluntate misericordiæ[1] furatur. Quis hoc dixerit ? Sed horum duorum non ideo quisque est bonus, quia pejor est unus ; pejor est enim qui concupiscendo quam qui miserando furatur. Sed si furtum omne peccatum est, ab omni furto abstinendum est. Quis enim dicet esse peccandum, etiam si aliud sit gravius, aliud levius peccatum ? Nunc autem quærimus quis actus peccatum sit[2] vel non, non quid gravius vel levius[3]. » Intende, lector, propositis verbis tota mentis consideratione, quæ non inutilem habent exercitationem, et dignosces quis actus sit peccatum, qui scilicet malam habet causam ; nec ille tantum : quia sunt nonnulli actus qui etsi bonam habeant causam, tamen peccata sunt, ut supra positum est. Ex quo consequi videtur quod non semper ex fine judicatur voluntas sive actio mala, sicut in illis quæ per se peccata sunt. Illa enim cum quis gesserit pro aliqua bona causa, bonum videntur habere finem ; nec ex fine voluntas est mala, nec ex voluntate actio fit mala, sed ex actione voluntas fit prava. In quibus aliqui ponunt actum Judæorum, qui, crucifigendo Christum, arbitrabantur se obsequium præstare Deo : quia bonum finem dicunt eos sibi posuisse, scilicet Deo obsequium ; et tamen voluntatem

1. Al. : « minime. »
2. Al. : « vel si sit, non », etc.
3. Plenius in August. textu.

eorum et actionem perversam fore asserunt. De bonis autem nulla fit exceptio in præmissis verbis Augustini, quin omnis voluntas bona ex fine sit bona, et ex fine et voluntate omnis bona actio bona est, sed non omnis bona voluntas ex fine mala est, nec omnis mala actio ex fine et voluntate mala est ; et omnis quæ habet malam causam, mala est ; sed non omnis quæ bonam habet causam bona est. Ideoque cum ex affectu dicitur imponi nomen operi, in bonis operibus generaliter vera est hæc regula, sed in malis excipiuntur illa quæ per se mala sunt. Omnia igitur hominis opera secundum intentionem et causam judicantur bona vel mala, exceptis his quæ per se mala sunt, id est quæ sine prævaricatione fieri nequeunt.

*Quidam dicunt hæc prædicta non posse fieri bono fine*

Quæ tamen quidam contendunt nunquam habere bonam causam ; qui enim aliena furatur ut pauperibus tribuat, non pro bono, ut aiunt, furatur ; non enim bonum est pauperibus aliena dare. Qui de rapina sacrificium Deo offert, ut ait auctoritas, Eccli., XXXIX, idem facit ac si filium in conspectu patris victimet, vel offerat Deo sacrificium canis ; abominabilis nempe Deo est impiorum oblatio. Ita etiam et hominem per adulterium a morte liberare, malum esse dicunt ; etsi enim bonum sit hominem a morte liberare, tamen sic hominem liberare malum esse asserunt. Ideoque Augustinum in superioribus dicunt temperasse sermonem, cauteque locutum, ubi ait ea quæ constat esse peccata, nullo quasi bono fine, nulla velut bona intentione facienda. Non enim simpliciter dixit bono fine et bona intentione, sed addidit quasi et velut, quia talia non fiunt bono fine et bona intentione, sed intentione quæ videtur bona, et fine qui putatur bonus, sed non est. Nec ideo accepit Augustinus ista, ut aiunt, quin causas habeant malas ; sed quia causas habent quæ videntur bonæ, sunt tamen malæ.

## DIVISIO TEXTUS

In parte præcedenti determinavit de peccato, secundum quod in actu voluntatis consistit ; in parte ista determinat de eo, secundum quod consistit in actu exteriori, et dividitur in partes duas : in prima parte ostendit unde actus exteriores dicantur boni vel mali ; in secunda movet quasdam quæstiones circa præderminata, XLI dist. : « Cumque intentio, ut supra dictum est, bonum opus faciat et fides intentionem dirigat, non immerito quæritur utrum omnis intentio, omneque illorum opus malum sit qui fidem non habent. » Prima dividitur in duas : in prima ostendit actus exteriores ex voluntate bonos-

vel malos esse ; in secunda inquirit utrum hoc[1] sit verum universaliter in omnibus : « Sed quæritur utrum opera omnia hominis ex affectu et fine sint bona vel mala. » Et dividitur in duas : in prima ad determinationem quæstionis inducit duas opiniones ; in secunda inducit tertiam, quæ utrique quantum ad aliquid contradicit, ibi : « Augustinus evidentissime docet... omnes actus secundum intentionem et causam judicandos bonos vel malos præter quosdam. » Et dividitur in duas : in prima confirmat hanc tertiam opinionem per dicta Augustini ; in secunda ostendit quomodo illi qui alias opiniones sustinent, auctoritates inductas solvunt, ibi : « Quæ tamen quidam contendunt nunquam habere bonam causam. »

## QUÆSTIO PRIMA

Hic quinque quæruntur : 1° utrum bonum et malum sint differentiæ specificæ actionis ; 2° si bonitas et malitia exterioris actus ex voluntate dependent ; 3° si actus exterior addat in bonitate et malitia supra interiorem actum voluntatis ; 4° si eadem actio potest esse bona et mala ; 5° si aliqua actio potest esse hoc modo indifferens ut neque sit bona neque mala.

### *ARTICULUS PRIMUS*

*Utrum bonum et malum sint differentiæ essentiales actionis*[2]

Circa primum sic proceditur. 1. Videtur quod bonum et malum non sunt essentiales differentiæ actionis. Nulla enim essentialis differentia convenit secundum quid alicui, sed per se. Bonum autem et malum non conveniunt actioni secundum quod actio, sed secundum objectum et finem. Ergo bonum et malum non sunt essentiales differentiæ actionis.

2. Præterea, omnis differentia, ut in IV *Metaph.*, text. 4, dicitur, entis et unius prædicationem recipit. Sed malum, cum sit privatio, est non ens. Ergo non potest esse essentialis differentia actionis.

3. Præterea, essentialis differentia est de essentia ejus cujus est differentia constitutiva, sicut rationale de essentia hominis. Si ergo bonum et malum sunt differentiæ essentiales actionis, aliqua actio erit de cujus essentia est malum. Sed nullum malum est a Deo. Ergo erit aliqua actio cujus essentia non est a Deo, quod supra improbatum est.

1. Parm. omittit : « hoc. »
2. I II *Summæ theolog.*, q. XXI, art. 1.

4. Præterea, ea quæ differunt per differentias essentiales non conveniunt in specie. Sed in quibusdam actiones bonæ et malæ sunt eædem specie, sicut concubitus matrimonialis et fornicarius : cum idem effectus in specie per utramque actionem[1] sequatur, scilicet hominis generatio. Ergo bonum et malum non sunt differentiæ essentiales actionis.

5. Præterea, sicut bonum et malum invenitur in actionibus hominis et habitibus, ita etiam invenitur in aliis rebus. Sed in aliis bonum et malum non sunt essentiales differentiæ. Ergo nec in hominum actionibus.

Sed contra, illud quod ponitur in definitione alicujus est essentiale sibi. Sed bonum ponitur in definitione virtutis ab Augustino dicente quod virtus est bona qualitas mentis, ut supra, dist. XXVII, dictum est. Ergo malum et bonum sunt differentiæ essentiales habituum. Sed secundum differentiam habituum est differentia actionum ex habitus procedentium, cum similes habitus similes actus reddant, ut in II *Ethic.* dicitur. Ergo bonum et malum sunt essentiales differentiæ actionum.

Præterea, omnis differentia faciens secundum speciem differre est differentia essentialis. Sed bonum et malum distinguunt species habitus. Ergo sunt differentiæ essentiales habituum ; et sic idem quod prius.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod actiones differunt specie secundum diversitatem formarum, quæ sunt principia actionum, quamvis etiam agentia specie non differant : sicut calefacere et infrigidare differunt specie, sicut calor et frigus. Forma autem voluntatis est finis et bonum, quod est ejus objectum et volitum ; et ideo oportet quod in actibus voluntatis inveniatur differentia specifica secundum rationem finis. Et quia actus sunt in genere moris ex hoc quod sunt voluntarii ; ideo in genere moris est diversitas speciei, secundum diversitatem finis. Et quia malum et bonum sumuntur secundum ordinem ad finem, ideo oportet quod sint essentiales differentiæ in genere moris. Sciendum est autem quod ad aliquod genus contingit aliqua reduci dupliciter : vel per se, ut ea quæ per essentiam suam in illo genere sunt, sicut albedo et nigredo reducuntur ad genus coloris ; vel per accidens ratione alicujus quod in eis est, sicut res alba et res nigra ad genus coloris. Et ideo quæ per se sunt in genere simpliciter differunt specie per differentias essentiales generis ; quæ vero reducuntur ad genus per accidens, non differunt per differentias generis

1. Al. : « pro utraque actione. »

simpliciter, sed secundum quid tantum, scilicet secundum quod ad genus illud pertinent, ut patet præcipue in artificialibus ; formæ enim artificiales accidentales formæ sunt : unde cultellus et clavis etiam differunt specie secundum quod ad genus artificiale pertinent, sed quantum ad substantialem eadem sunt specie, quia substantia utriusque est ex materia naturali, et non ex forma artificiali, ut in II *De anima* Commentator dicit. Et quia, ut dictum est, hoc modo aliquid ad genus moris pertinet quo voluntarium est ; ideo ipsi actus voluntatis qui per se et immediate ad voluntatem pertinent, per se in genere moris sunt ; unde simpliciter specie dividuntur interiores actus voluntatis per bonum et malum, sicut per differentias essentiales ; actus autem imperati a voluntate, eliciti per alias potentias, pertinent ad genus moris per accidens, scilicet[1] secundum quod sunt a voluntate imperati ; et ideo actus illi secundum substantiam non distinguuntur secundum speciem per bonum et malum, sed per accidens, secundum quod ad genus moris pertinent.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis bonum et malum non sint differentiæ actionis inquantum est actio, sunt tamen differentiæ ejus secundum quod est voluntaria : sicut etiam rationale et irrationale non sunt differentiæ substantiæ ut substantia est, sed secundum quod consideratur ut animata ; et ideo nihil prohibet in genere actionum et[2] actiones specie per bonum et malum differre.

Ad secundum dicendum, quod, sicut supra dictum est, malum prout dicit privationem tantum, non potest dici essentialis differentia, sed secundum quod fundatur in aliquo fine indebito voluntati[3], qui tamen finis non omnino bonitate caret ; unde sic malum est contrarium bono, et non privatio.

Et per hoc patet responsio ad tertium : quia malum pertinet ad essentiam actionis quantum ad hoc quod est ibi aliquid de entitate, et non ratione privationis adjunctæ ; quia privatio non est de essentia alicujus entis in genere collocati, cum nihil entis sit non ens.

Ad quartum dicendum, quod concubitus est quidam actus imperatus a voluntate, mediante alia potentia ; et ideo per accidens convenit sibi esse in genere moris ; unde potest dupliciter considerari : vel secundum genus naturæ, et sic concubitus matrimonialis et fornicarius specie non differunt : unde

1. Parm. omittit : « scilicet. »
2. Parm. : « aliquo genere... easdem. »
3. Parm. omittit : « voluntati. »

et effectum naturalem eumdem specie habent ; vel secundum quod pertinent ad genus moris, et sic effectus specie differentes habent, ut mereri vel demereri, vel aliquid hujusmodi, et sic in specie differunt.

Ad quintum patet responsio per id quod dictum est, quod finis est forma voluntatis secundum quam operatio humana dicitur ; et ideo bonum et malum differentiæ essentiales et specificæ in genere humanorum actuum sunt, sicut et aliæ actiones differunt secundum diversas formas agentium ; et ideo non est similis ratio de istis actionibus et aliis ; et propter hoc dicit Philosophus, in V *Metaph.*, text. 19, quod finis in agentibus ex proposito est bonum et malum speciali modo.

## *ARTICULUS II*

### *Utrum actio sit simpliciter judicanda bona vel mala ex voluntate*[1]

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod simpliciter ex voluntate actio judicanda sit bona vel mala. Matth., VII, 18, dicitur : *Non potest arbor mala fructus bonos facere, nec arbor bona fructus malos facere.* Sed voluntas bona bonæ arbori comparatur, mala autem malæ. Cum igitur fructus voluntatis sint exteriores actus, videtur quod ex bonitate et malitia voluntatis simpliciter exteriores actus dicendi sint boni vel mali.

2. Præterea, ut dictum est, actus exteriores non reducuntur ad genus moris, nisi secundum quod sunt imperati a voluntate. Sed non participant bonitatem vel malitiam moralem nisi secundum quod ad genus moris pertinent. Ergo videtur quod secundum bonitatem vel malitiam voluntatis sint dicendi boni vel mali. Quod etiam Ambrosius significare videtur dicens, lib. I *Offic.*, cap. XXX, § 147, col. 71, t. III : « Affectus tuus nomen operi tuo imponit. »

3. Præterea, ut in III *Metaphys.*, text. com. 3, Philosophus dicit, ratio boni a fine sumitur. Sed actus voluntatis habet ordinem ad finem mediante voluntate, cujus objectum est finis. Ergo secundum bonitatem vel malitiam voluntatis, dicendus est actus exterior malus vel bonus.

4. Præterea, malum non est potentius quam bonum. Sed si sit mala voluntas, necessario sequitur quod actus exterior sit

1. I II *Summæ theol.*, q. XX, art. 2.

malus. Ergo et si sit bona voluntas, sequitur quod actus exterior sit bonus.

5. Præterea, Augustinus supra dixit[1] quod voluntas est qua peccatur et recte vivitur. Sed voluntas, secundum quod ea peccatur, est mala, et secundum quod ea recte vivitur, est bona. Ergo peccatum, et etiam bona operatio, quæ est recte vivere, judicari debent secundum bonitatem vel malitiam voluntatis.

Sed contra, Philosophus, in II *Ethicor.*, cap. 7, dicit quod quædam sunt quæ bene fieri non possunt : quia, cum sint extrema, in eis non est medium accipere. Contingit autem in talia opera ingredi propter voluntatem alicujus finis boni. Ergo non est judicandus actus exterior bonus propter voluntatis bonitatem.

Præterea, supra dictum est quod si fiat contra conscientiam errantem quæ judicat esse faciendum quod malum est, peccatur, et similiter si secundum eam fiat. Sed ille qui vult aliquid facere propter hoc quod conscientia sua sibi dictat, bonam voluntatem habere videtur. Ergo bona voluntas non sufficit ad hoc quod actus exterior bonus dicatur.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod voluntas dupliciter potest considerari : vel secundum quod est intendens, prout in ultimum finem fertur ; vel secundum quod est eligens, prout fertur in objectum proximum, quod in finem ultimum ordinatur. Si consideretur primo modo, sic malitia voluntatis sufficit ad hoc quod actus malus esse dicatur : quia quod malo fine agitur malum est. Non autem bonitas voluntatis intendentis sufficit ad bonitatem actus : quia actus potest esse de se, qui malus nullo modo bene fieri potest. Si autem consideretur voluntas secundum quod est eligens, sic universaliter verum est quod a bonitate voluntatis dicitur actus bonus, et a malitia malus. Ad bonitatem enim consilii, quod electionem præcedit, ut in V *Ethic.*, cap. viii, dicitur, tria exiguntur. Unum scilicet, quod consilians præstituat sibi debitum finem, quia si aliquis ad malum finem consequendum multas efficaces vias inveniat, non dicetur bonus consiliator. Secundo, quod ad finem bonum consequendum adinveniat bonum opus, per quod finem consequatur ; unde si quis bonum finem consequi intendat per malam actionem non est bonus consiliator : quia, ut ipse dicit, sortitur finem inconvenienti medio, eo quod illud quod ad finem ordinat, non est proportionatum fini illi, sicut si aliquis veram conclusionem per medium impertinens concluderet. Tertio requiritur ut adinveniat utrumque in

1. Dist. xxvi, ex lib. I *Retract.*, cap. ix, § 4, col. 596, t. I.

tempore convenienti, ne sit præceps in festinando vel etiam inutilis in tardando. Sed hoc ultimum pertinet ad bonitatem consilii, secundum quod consilium in ratione inquirente et inveniente est ; alia vero ex parte rei et consiliatoris. Cum igitur electio sit quasi consilii conclusio, ut in III *Ethic.*, cap. VI, dicitur, oportet quod ad bonitatem voluntatis eligentis concurrat bonitas finis, et bonitas ejus quod ad finem ordinatur ; et si hoc sit, proculdubio actus exterior bonus erit ; si autem alterum desit, erit voluntas mala et actus malus.

Ad primum ergo dicendum, quod arbor est ex qua immediate procedit fructus ; unde arbori comparatur voluntas secundum quod eligens, quia ex electione immediate sequitur opus.

Ad secundum dicendum, quod secundum voluntatem dicitur actus exterior bonus vel malus ; sed non secundum voluntatem intendentem solum, sed secundum voluntatem eligentem.

Ad tertium dicendum, quod ad bonitatem rei non solum exigitur bonitas finis ultimi quem respicit voluntas intendens, sed etiam bonitas finis proximi, quem respicit voluntas eligens ; et ideo non sequitur quod bonitas voluntatis intendentis ad bonitatem actus sufficiat.

Ad quartum dicendum, quod quia bonum perfectius et potentius est quam malum, ideo ad bonum plura exiguntur quam ad malum : quia bonum consistit ex una tota et perfecta causa, sed malum ex particularibus defectibus, ut Dionysius dicit, cap. IV *De div. nom.*, § 30, col. 730, t. I ; et ideo defectus voluntatis circa ultimum finem sufficit ad malitiam actionis, non autem bonitas finis ultimi sufficit ad bonitatem.

Ad quintum dicendum sicut ad secundum.

## ARTICULUS III

*Utrum actus exterior addat aliquid bonitatis vel malitiæ super bonitatem vel malitiam voluntatis*[1].

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod actus exterior nihil de bonitate et malitia addat supra bonitatem vel malitiam voluntatis. Primo per id quod dicitur super Matth., XII, v, 35, in Glossa : « Quantum intendis, tantum facis. » Si igitur duo sint, quorum uterque id bonum intendat, et unus exequatur, et alius non, videtur quod nihil de bonitate per actum exteriorem addatur.

1. I II *Summæ theol.*, q. XX, art. 4.

2. Præterea, Bernardus dicit[1] quod « bona voluntas sufficit ad meritum ; sed bona actio requiritur ad exemplum ; » et consonat ei quod Philosophus in X *Ethic.*, cap. VIII, dicit quod exteriores actus sunt ad manifestationem virtutis. Sed absoluta et perfecta ratio bonitatis in actibus humanis est secundum quod sunt meritorii. Ergo tota bonitas in actu interiori consistit, et ita per actum exteriorem nihil de bonitate vel malitia additur.

3. Præterea, homo per bonas operationes in beatitudinem et felicitatem pervenit. Sed beatitudo et felicitas humana fortunæ non subjacet, ut in I *Ethic.*, cap. XIV, probatur. Ergo nec fortuna de bonitate vel malitia operis aliquid auferre potest. Sed actus exterior virtutis moralis potest impediri per fortunam, ut in X *Ethic.*, cap. XII, dicitur, ut patet in paupere, qui non habet unde actum liberalitatis exerceat, et in infirmo, qui actum fortitudinis exercere non potest. Ergo actus exterior nihil addit vel diminuit de bonitate actionis humanæ.

4. Præterea, quanto actio melior est, tanto majus sibi præmium debetur. Sed tota quantitas præmii mensuratur secundum quantitatem radicis, scilicet habitus actum informantis. Cum igitur habitus[2] primo eliciat operationes intrinsecas, videtur quod in actibus interioribus tota efficacia meriti consistat ; et ita per exteriores actus nihil de bonitate accrescit.

5. Præterea, si actus exterior addit aliquid bonitatis supra bonitatem actus interioris, ergo quanto actus exterior major fuerit, tanto homo magis merebitur. Sed hoc falsum est : quod patet ex Domini sententia quam de vidua mittente duo æra in gazophylacium dedit, Luc., VII. Ergo actus exterior non addit bonitatem supra actum interiorem.

6. Sed contra, si aliquid potest fieri per unum sicut per duo, superfluum est duo ad illud inducere. Si igitur æqualis bonitas consistit in actu exteriori et interiori simul, et in actu interiori tantum, videtur quod actus exterior superflueret ; et ita non oporteret nos aliquid agere, sed solum velle.

7. Præterea, duplex bonum melius est. Sed actus interior et exterior uterque bonitatem habet. Ergo uterque melior est quam alter tantum.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod actus exterior et actus interior voluntatis hoc modo comparantur ad invicem, quod uterque quodammodo est alteri bonitatis causa ; et uter-

1. Ex lib. *De gratia et lib. arbitrio*, versus finem, esse desumptum Nicolaï notat : vide c. XIV, § 51, col. 430, t. II.
2. Al. : « actus. »

que, quantum in se est, quamdam bonitatem habet quam alteri dat. Actus enim exterior bonitatem habet ex circumstantiarum commensuratione, secundum quam proportionatus est ad finem hominis consequendum. Et quia actus exterior comparatur ad voluntatem sicut objectum, inde est quod hanc bonitatem voluntatis actus interior ab exteriori habet, non quidem ex eo secundum quod est exercitus, sed secundum quod est intentus et volitus : quia, secundum quod est exercitus, sequitur actum voluntatis. Sed quædam ratio bonitatis consistit in actu interioris voluntatis secundum se, secundum quod voluntas est domina suorum actuum, secundum quam bonitatem actus habet rationem meriti vel laudabilis : et hæc bonitas ex actu interiori in exteriorem procedit. Loquendo igitur de illa bonitate quam voluntas actui exteriori præbet, actus exterior nihil bonitatis addit, dummodo voluntas æqualiter intensa sit. Hoc pro tanto dico, quia quidam actus sunt delectabiles, in quibus voluntas non potest esse ita intensa ante actum sicut est in actu, ut patet in actu fornicationis ; unde non æqualiter demeretur qui vult fornicari, et qui actu fornicatur : quia voluntas non potest esse adeo perfecta ante actum sicut est in actu. Quidam vero actus sunt difficiles, in quibus voluntas remittitur in actu, et in istis voluntas potest esse magis perfecta ante actum quam in actu. Si autem loquamur de bonitate actus quam actus exterior secundum se habet, sic actus exterior complet interiorem in bonitate vel malitia, sicut terminus motus complet motum ; comparatur enim, ut dictum est, ad voluntatem ut objectum. Et quia ad præmium essentiale ordinatur actus per bonitatem primam, quam habet a voluntate, prout liberaliter redditur et ex amore, ideo actus exterior nihil adjungit ad præmium essentiale ; tantum enim meretur qui habet perfectam voluntatem aliquod bonum faciendi, quantum si faceret illud ; et si facit unum actum, quantum si faceret multos, voluntate æqualiter perfecta manente. Ad præmium autem accidentale ordinatur per bonitatem quæ est ipsius actus exterioris secundum se ; et ideo actus exterior adjungit aliquid ad præmium accidentale : verbi gratia, martyr, inquantum exterius patitur, victoriam de adversariis fidei habet, et ex hoc sibi aureola debetur. Similiter etiam aliquis ex hoc quod in actum exteriorem frequenter exit, magis habilitatur ad bonum : et ex hoc sequitur quod in charitate crescat. Similiter per actum exteriorem punitur magis quam per voluntatem tantum : et ideo actus exterior adjungitur in satisfactionem ; et similiter in omnibus aliis quæ consequuntur bonitatem actus, secundum quod exercitus est.

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur : « Quantum intendis, tantum facis », ly « quantum » potest esse adverbium vel nomen. Et si sit nomen, tenet in malis, quia quantum aliquis credit vel intendit peccare, tantum peccat ; in bonis autem non, quia potest aliquis tepida voluntate intendere multum Deo placere, nec tamen tantum placet. Et ratio hujus differentiæ ex supradictis patet : quia plura exiguntur ad bonum quam ad malum. Si autem ly « quantum » sit adverbium, sic verum est et in bonis et in malis, secundum illam bonitatem et malitiam quam habet actus ex voluntate eligente. Sed per actum exteriorem aliquid adjungitur[1] quantum ad bonitatem quæ est ipsius actus exterioris secundum se.

Ad secundum dicendum, quod dictum Bernardi intelligitur quando facultas operandi deest, voluntate perfecta existente ; et loquitur tantum quantum ad essentiale præmium, et non quantum ad accidentale.

Ad tertium dicendum, quod bona fortunæ, ut in I *Ethic.*, cap. XIV, dicitur, organice deserviunt felicitati ; et ideo non est inconveniens, si accidentaliter ad felicitatem conferant, et eorum defectus felicitatem impediat quantum ad aliquid felicitati accidentale.

Ad quartum dicendum, quod illud intelligitur de præmio essentiali, quod secundum quantitatem radicis mensuratur ; cui non additur per actum exteriorem, si sit perfecta voluntas, sed additur aliquid quantum ad præmium accidentale.

Ad quintum dicendum, quod vidua illa plus aliis misisse dicitur, quia efficaciori voluntate illud dedit ; unde magis merebatur apud Deum de præmio essentiali quam illi qui majora munera minori devotione dabant. Sed quantum ad præmium accidentale illi poterant plus mereri, secundum quod per majora munera plus satisfaciebant, vel etiam ministros templi plus ad orandum pro se provocabant, vel quidquid hujusmodi est quod actum exteriorem secundum se sequitur.

Ad sextum dicendum, quod voluntas tendit in actum exteriorem sicut in objectum ; unde si adsit facultas operandi, non posset esse voluntas perfecta, nisi operaretur ; et ideo non est superfluum facere : quia sine actione nec ipsa voluntas bona esset. Præterea actus exterior in præcepto cadit, et iterum ad præmium accidentale confert.

Ad septimum dicendum, quod bonitatem illam secundum quam actus exterior vitæ æternæ meritorius est, totum ex voluntate gratia informata habet, secundum quod voluntarius

1. Al. : « injungitur. »

est; et ideo non oportet quod supra bonitatem voluntatis perfectæ aliquid adjungat ad meritum essentiale vitæ æternæ pertinens.

## *ARTICULUS IV*

### *Utrum eadem actio possit esse bona et mala*[1]

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod possit esse eadem actio bona et mala. Quia, ut in III *Physic.*, text. 22, dicitur, idem est motus qui in agente est actio et in patiente passio, secundum substantiam, ratione differens; sicut eadem est via ab Athenis ad Thebas, et de Thebis ad Athenas. Sed contingit actionem esse malam, et passionem bonam; unde dicitur : « Actio displicuit », scilicet Judæorum ; « passio grata fuit », scilicet Christi. Ergo contingit eumdem actum esse bonum et malum.

2. Præterea, ut in V *Physicor.*, text. 39, dicitur, unus motus est continuus, et eadem ratione una actio est quæ est continua. Sed contingit in eadem continua actione vel motu, ut in eundo ad ecclesiam, primo haberi bonam intentionem, postea malam, et e converso. Cum ergo ex intentione judicetur actio bona vel mala, eadem actio potest esse mala et bona.

3. Præterea, primus motus est peccatum, ut supra dictum est[2]. Sed qui resistit primo motui non peccat, immo meretur. Contingit autem quod adhuc, primo motu durante, cum prius aliquis non restiterit, postmodum resistat. Ergo contingit circa eumdem motum esse bonitatem et malitiam.

4. Præterea, sit ita quod aliquis dominus præcipiat famulo eleemosynam dare, et quod dominus bona intentione et ex charitate præcipiat, famulus autem involuntarius et coactus det : constat quod datio eleemosynæ illius est domini et servi actio. Sed dominus in illa datione meretur, famulus autem peccat. Ergo contingit in eadem actione esse meritum et peccatum.

5. Præterea, ponatur quod aliquis in peccato mortali existens aliqua suffragia faciat pro defuncto in purgatorio existente : constat quod iste suffragia faciens sibi non meretur, cum charitatem non habeat, sed illi qui in purgatorio existit, meretur diminutionem pœnæ vel plenam absolutionem. Ergo eadem actio potest esse meritoria et non meritoria, et eadem ratione bona et mala.

1. I II· *Summæ theolog.*, q. xx, art. 6.
2. Dist. xxiv, q. i, art. 2.

Sed contra, Matth., VI, 24 : *Nemo potest duobus dominis servire.* Sed per bonam actionem Deo servitur, per malam vero diabolo. Cum igitur una sit actio quæ est unius agentis, videtur quod non possit esse una actio bona et mala.

Præterea, contraria non possunt esse simul in eodem. Sed bonum et malum contraria sunt. Ergo non possunt esse in eadem actione.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod cum unum et ens convertantur, secundum hoc quod res se habet ad esse, ita se habet ad unitatem. Est autem in re duplex esse considerare : scilicet esse quod est ipsius secundum se, quod est esse primum et substantiale, et esse superveniens, quod est secundum et accidentale ; et ideo contingit quod aliquid, secundum se consideratum, est unum, quod tamen secundum aliquid, quod est sibi accidentale, pluralitatem habet ; verbi gratia, lignum continuum cujus una pars est alba et alia nigra, ipsum quidem in se, inquantum est lignum, est unum, sed secundum illud esse quo est coloratum est multa et non continuum. Cum igitur actus exteriores participent bonitatem et malitiam moralem, sicut quoddam superveniens et accidentale sibi, inquantum tales actus sunt imperati a voluntate ; continget aliquem actum hujusmodi esse unum secundum se consideratum, et tamen esse multa secundum quod ad genus moris refertur, secundum quod moraliter bonus vel malus dicitur ; et ideo bonitas et malitia nunquam possunt esse in una actione secundum quod est una, sed secundum quod est multa ; et sic contingit actionem illam esse unam et multa.

Ad primum ergo dicendum, quod cum actio sit in agente et passio in patiente, non potest esse idem numero accidens quod est actio et quod est passio, cum unum accidens non possit esse in diversis subjectis ; unde etiam Avicenna dicit quod non est eadem numero æqualitas in duobus æqualibus, sed specie tantum. Sed quia eorum differentia non est nisi penes terminos, scilicet agens et patiens, et motus abstrahit ab utroque termino : ideo motus significatur ut sine ista differentia, et propter hoc dicitur quod motus est unus ; et propterea ut supra habitum est, meritum non est in passione secundum quod est passio, sed in operatione patientis, qua passionem voluntarie sustinet propter Deum ; quam operationem constat non esse eamdem cum operatione agentis.

Ad secundum dicendum, quod illa actio quamvis sit una in genere naturæ considerata, tamen secundum quod ad genus

moris refertur est alia, et alia secundum quod diversa intentione et voluntate exercetur.

Ad tertium dicendum, quod primus motus non habet rationem culpæ nisi secundum quod aliquo modo est in potestate voluntatis ; unde quamdiu voluntas non repugnat, habet rationem peccati ; sed quando voluntas jam repugnare incipit, tunc homo meretur : non quia ille motus primus sensualitatis sit meritorius cui resistitur, qui tamen postquam sibi resistitur rationem peccati amittit ; sed in ipso actu voluntatis resistentis meritum est, qui non est idem cum primo motu sensualitatis.

Ad quartum dicendum, quod famulus dans eleemosynam per imperium domini se habet sicut instrumentum illius domini ; unde Philosophus dicit in VIII *Ethic.*, c. XI, quod servus est sicut organum animatum. Instrumentum autem movet motum : et constat quod alia est actio moventis ipsum, et alia actio qua ipsum movet aliud ; non enim secundum eumdem motum potest esse idem movens et motum. Unde alia numero est actio domini et servi ; et ideo nihil prohibet unam esse bonam, et aliam malam.

Ad quintum dicendum, quod de hoc duplex est opinio. Quidam enim dicunt quod suffragia quæ facit in mortali peccato existens, si opus operans[1] consideretur, non sunt meritoria nec agenti nec ei pro quo fiunt. Si autem consideretur opus operatum, ut ipsum sacrificium vel aliquid hujusmodi, sunt meritoria ei pro quo fiunt, et non operanti ; et ideo non sequitur quod eadem operatio sit meritoria et non meritoria : quia operatio ipsa nullo modo meritoria est. Sed quia efficacia suffragiorum mensuratur secundum charitatem ejus pro quo fiunt, qui tantum valet unicuique quantum meruit ut sibi valerent, ut Augustinus dicit in *Enchir.*, cap. CX, col. 283, t. VI, ideo ab aliis verius dicitur, quod etiam ipsa operatio sine charitate facta valet ei pro quo fit, virtute charitatis ejus et non operantis. Nec tamen sequitur quod illa operatio bona sit simpliciter, sed quod est bona huic pro quo fit. Simpliciter enim bonum est quod facienti bonum est, ut in I libro, dist. XLVI, dictum est. Nec est inconveniens quod aliquid simpliciter malum sit, quod tamen alicui bonum est, ut ibidem dicitur.

1. Parm. : « operantis. »

## ARTICULUS V

### *Utrum aliqua actio humana sit indifferens*[1]

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod aliqua actio indifferens inveniatur in actibus humanis. Nihil enim potest esse medium inter bonum et malum, nisi indifferens, quod neque bonum neque malum est. Sed bonum et malum sunt contraria mediata, ut in *Prædicamentis* dicitur. Ergo aliqua actio est indifferens.

2. Præterea, sine charitate non potest esse aliquod meritum. Sed non est dicendum quod qui non habet charitatem, quolibet suo actu peccet vel demereatur : quia consulitur ei ut aliquos actus ex genere bonorum faciat. Ergo videtur quod aliquis actus sit qui neque est meritorius neque demeritorius, et sic idem quod prius.

3. Præterea, nullus actus vel voluntas bonitatem habet, nisi referatur in finem dilectionis, ut supra dictum est. Sed contingit frequenter agere etiam quædam quæ secundum se mala non sunt, quæ in finem dilectionis non referuntur. Ergo hujusmodi nec bona nec mala erunt, et ita erunt indifferentia.

4. Præterea, accedere ad mulierem quædam est actio, nec de se bonitatem vel malitiam moralem dicit, cum nulla circumstantia iste actus sit vestitus, secundum quam aliquis ordo rationis in eo appareat. Ergo contingit aliquem actum indifferentem esse.

5. Præterea, hujusmodi actus qui secundum suum genus indifferentes sunt, ut levare festucam et aliquid hujusmodi, non possunt habere bonitatem et malitiam, nisi ex intentione quæ in finem referatur[2]. Sed contingit quod ille etiam finis in quem referuntur, indifferens est. Ergo iste actus omnino indifferens remanebit.

6. Præterea, opera nostra non possunt esse meritoria nisi propter Deum facta. Aut ergo ad bonitatem actus sufficit habitualis relatio in finem, aut exigitur actualis. Si sufficit habitualis, ergo si aliquis semel in anno referret omnia opera quæ facturus est in illo anno in Deum, omnia essent meritoria, et ita facillima esset via salutis ; quod est contra illud Matth., VII, 14 : *Arcta est via quæ ducit ad vitam.* Si autem exigitur actualis relatio operis in Deum, tunc nunquam posset esse opus bonum, nisi aliquis actu de Deo cogitaret. Si ergo

1. I II *Summæ theol.*, quæst. XVIII, art. 8 et 9.
2. Parm. : « qua... referuntur. »

nullus actus est indifferens, tunc omnis actus quem quis exercet de Deo non cogitans erit malum[1] et peccatum : quod est valde durum. Ergo necesse est aliquos actus indifferentes esse.

Sed contra, I Corinth., x, 31 : *Omnia in gloriam Dei facite.* Aut ergo aliquis refert opus suum in gloriam Dei, aut non. Si refert, convenit quod actus ille bonitatem ex fine sortiatur, si tamen in finem illum sit referibilis, quod convenit omni actui qui de se malus non est. Si non refert, præterit præceptum Apostoli[2], et ita peccat. Ergo de necessitate omnis actus vel est meritorius vel demeritorius.

Præterea, plus est facere quam dicere. Sed qui sine causa loquitur otiosa verba, peccat. Matth., xii, 36 : *Omne verbum otiosum quod locuti fuerint homines, reddent rationem de eo in die judicii.* Ergo multo fortius, si aliquid faciat homo quod in debitum finem non referat, peccat. Sed si in debitum finem referat, actus bonus est. Ergo de necessitate omnis actus vel bonus vel malus est, et nullus indifferens.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod circa hoc sunt tres opiniones. Quidam enim dicunt quod in dictis non potest esse aliquid indifferens, in factis autem potest. Verbum enim ordinatum est ad aliquid, quia est signum rei ; factum autem, cum non sit signum, non est ordinatum ad aliquid : et ideo in verbo incidit deformitas, si otiose proferatur, non autem in facto, si sine causa legitima fiat. Sed hæc ratio nulla est : quia, quamvis non sit ordinatum ad aliquid sicut signum ad signatum, est tamen ordinatum ad aliquid sicut ad finem ; quia omne quod a principio est, ad finem aliquem tendit ; otium autem opponitur illi ordini qui est ejus quod est ad finem ipsum, et non ordini qui est signi ad signatum.

Et ideo alii dicunt quod tam in dictis quam in fectis contingit aliqua esse indifferentia, quæ nec bona nec mala sunt ; sicut illa quæ non ordinantur ad impletionem præceptorum Dei, ut sic propter Deum fiant, nec etiam divinis contrariantur præceptis, sive sint in dictis sive in factis, ut si aliquis alicui loquatur ex quadam civili amicitia, vel etiam aliquod opus amicabile ad ipsum exerceat. Sed in hoc videtur esse instantia : quia actus virtutis politicæ non est indifferens, sed de se bonus est, et si sit gratia informatus, erit meritorius. Non est autem accipere aliquid in quod ordinatur humanus actus, quod vel secundum virtutem politicam rectum non sit, vel etiam rectitudini adversum : quia non potest esse

1. Parm. : « malus. »
2. Nicolaï : « præter præceptum Apostoli facit. »

aliquis actus procedens ab aliquo deliberante sine intentione finis, ut in II *Metaph.*, text. comm. 8, dicitur. Finis autem ille est bonum conveniens homini vel secundum animam, vel secundum corpus, vel secundum etiam res exteriores, quæ ad utrumque ordinantur; et hoc quidem bonum nisi sit contrarium illi bono quod est hominis bonum secundum rationem, rectitudinem virtutis civilis habet : quia virtus civilis dirigit in omnibus quæ sunt corporis, et etiam quæ propter corpus quæruntur; unde si his aliquis mediocriter utatur, erit usus rectus; si autem secundum abundantiam vel defectum, erit usus vitiosus virtuti oppositus.

Et ideo aliter, secundum alios, dicendum est quod nullus actus a voluntate deliberata progrediens potest esse qui non sit bonus vel malus, non tantum secundum theologum, sed etiam secundum moralem philosophum; et ulterius non potest esse aliquis actus a deliberativa virtute[1] procedens in habente gratiam qui non sit meritorius ; sed tamen in non habente gratiam potest esse aliquis actus deliberatus qui nec meritorius nec demeritorius est, tamen est bonus vel malus. Cujus ratio est, quia malum, inquantum malum, non opponitur bono, nisi sicut privatio habitui; sed oppositio contrarietatis est ex hoc quod illud ens supra quod fundatur talis privatio, non compatitur secum aliquod bonum quod est simpliciter bonum : sicut immoderata delectatio in cibis non compatitur secum bonum sobrietatis, quod est simpliciter bonum; et ideo illa immoderata delectatio adjungitur cum privatione boni, et sic mala dicitur. Si ergo in actionibus invenitur medium inter bonum et malum, hoc non erit nisi inquantum bonum et malum sunt contraria, vel inquantum malum est privatio boni. Non autem inquantum sunt contraria, potest in eis esse medium quod sit neque bonum neque malum. Dicuntur enim contraria secundum quod in utroque aliquid positive consideratur : ex quo non potest sumi ratio mali; unde propter hoc quod medium distat ab extremis, inquantum aliquid positive ponunt[2], non efficitur distans a ratione boni et mali, ut possit dici neque bonum neque malum; non enim ex eodem est in eis oppositio contrarietatis et distinctio boni et mali; sed primum est ex parte positionis in utroque; secundum autem ex parte privationis in malo, et positionis in bono. Si ergo sit medium inter bonum et malum in actionibus, hoc non erit nisi secun-

1. Parm. : « a deliberata voluntate. »
2. Parm. : « ponit. »

dum quod malum bono privative opponitur. Sed in privative oppositis non invenitur medium nisi per hoc quod subjectum non est susceptivum habitus : unde[1] lapis, quia visionis susceptivus non est, neque videns neque cæcus dicitur ; et per hunc modum oportet accipere medium inter bonum et malum, ut si aliquid est quod alicujus bonitatis non est susceptivum, non opposita malitia sibi erit ; unde relinquitur indifferens. Hoc autem contingit dupliciter. Aut per modum abstractionis, secundum quod universale aliquid significatur ut abstractum a differentiis dividentibus ipsum ; unde in sua communitate significatum[2], significatur ut indifferenter se habens ad utramlibet differentiarum : sicut animal neque significatur ut rationale neque ut irrationale, et tamen oportet quod omne particulare animal rationale vel irrationale sit : et similiter est hic. Si enim significetur actus in eo quod est agere, habet quidem bonitatem naturalem inquantum est ens, sed indifferenter se habet ad bonitatem et malitiam moralem ; et similiter bonum ex genere indifferenter se habet ad bonum et malum ex circumstantia et fine, quamvis non inveniatur aliquod bonum in genere[3] particulari, quod non sit aliqua circumstantia vestitum et ad aliquem finem ordinatum ; unde oportet quod bonitatem vel malitiam contrahat. Et secundum hanc considerationem quidam dixerunt omnes actus indifferentes esse, in eo quod sunt actus ; et quidam dixerunt quod non omnes, sed aliqui, accipientes magis in speciali nomina actuum quæ non exprimunt aliquid unde actus ad malitiam vel bonitatem determinetur, ut materiam et finem et circumstantiam, sicut comedere, coire vel aliquid hujusmodi.

Alio modo contingit hoc, secundum quod aliquod particulare signatum deficit a susceptibilitate alicujus perfectionis, sicut lapis a susceptibilitate visus : et hoc modo aliqui actus qui deficiunt a susceptibilitate bonitatis moralis dicuntur indifferentes. Actus autem susceptibilis est bonitatis moralis, secundum quod humanus est ; humanus autem est, secundum quod aliquatenus ratione deducitur : quod contingit in illis actibus tantum qui imperantur a voluntate, quæ consequitur deliberationem rationis. Actus autem qui sequuntur apprehensionem subitæ imaginationis, sicut confricatio barbæ et aliquid hujusmodi, dicentur hoc modo indifferentes. Nullus

1. Parm. : « ut. »
2. Forte « acceptum ».
3. Parm. omittit : « genere. »

autem eorum qui voluntatem deliberatam sequitur indifferens erit, sed de necessitate vel bonus vel malus bonitate vel malitia civili ; sed tamen actus bonitate civili perfectus non est susceptibilis efficaciæ merendi nisi in eo qui gratiam habet ; et ideo in eo qui caret gratia indifferens est ad meritum et demeritum ; sed in illo qui gratiam habet, oportet vel meritorium vel demeritorium esse : quia sicut malus erit demeritorius, sic etiam bonus erit meritorius ; quia cum charitas imperet omnibus virtutibus sicut voluntas omnibus potentiis, oportet quod quidquid ordinatur in finem alicujus virtutis, ordinetur in finem charitatis ; et cum omnis actus bonus ordinetur in finem alicujus virtutis, in finem charitatis ordinatus remanebit, et ita meritorius erit ; et sic comedere et bibere, servato modo temperantiæ, et ludere ad recreationem, servato modo eutrapeliæ, quæ medium tenet in ludis, ut dicitur II *Ethic.*, cap. IX, meritorium erit in eo qui charitatem habet, qua Deum ultimum finem vitæ suæ constituit.

Ad primum ergo dicendum, sicut ait Commentator in X *Metaph.*, quod dicitur homo neque bonus neque malus, qui non est susceptibilis bonitatis vel malitiæ civilis ; sicut agrestis, qui extra civilem vitam est, et per consequens actiones ejus neque bonæ neque malæ sunt civiliter, inquantum non sunt ordinatæ ad civile bonum. Vel melius dicendum quod Philosophus appellat malum non omnem actum inordinatum, sed solum illum qui nocivus est respectu alterius ; unde dicit in IV *Ethic.*, cap. XV, quod prodigus, quia causa jactantiæ sua inordinate expendit, non est malus, sed vanus : et similiter de multis aliis vitiis dicit ; et sic patet quod ipse strictius accipit malum quam nos dicentes omnem actum inordinatum esse malum.

Ad secundum dicendum, quod quamvis extra charitatem non sit bonum meritorium, tamen est ibi bonum aliquod vel ex circumstantia, vel ex virtute civili ; unde non sequitur quod actus eorum qui charitate carent, sint demeritorii vel indifferentes.

Ad tertium dicendum, quod non solum actus charitatis est meritorius, sed etiam actus aliarum virtutum, secundum quod gratia informantur, licet meritorii esse non possint nisi secundum quod reducuntur in finem charitatis. Non autem oportet quod semper actus in finem illum reducantur, sed sufficit ad efficaciam merendi quod in fines aliarum virtutum actu reducantur ; qui enim intendit castitatem servare, etiamsi nihil de charitate cogitet, constat quod

meretur si gratiam habet. Omnis autem actus in aliquod bonum tendens, nisi inordinate in illud tendat, habet pro fine bonum alicujus virtutis, eo quod virtutes sufficienter perficiunt[1] circa omnia quæ possunt esse bona hominis, et ita patet quod ratio non procedit.

Ad quartum dicendum, quod nihil est in genere quod non sit in aliqua ejus specie, ut in II *Topic.*, cap. II, dicitur ; et ita nunquam contingit ad mulierem accedere, quin accedatur ad talem et tali tempore, et similiter secundum alias circumstantias ; et ita, quamvis sit indifferens dictus actus consideratus secundum genus[2], non tamen secundum quod exercetur in actu, indifferens est.

Ad quintum dicendum, quod cum nihil appetatur nisi inquantum est bonum, impossibile est quod finis ad quem ordinatur actio ex deliberatione sit indifferens : quia vel ratio decipitur, et judicat esse bonum sibi quod non est bonum ; et hoc non est nisi quando finis est malus, discordans a rationis rectitudine, quamvis hoc quod desideratur forte sit bonum desiderandi, secundum aliquid sui, ut secundum gustum vel secundum tactum delectabile ; vel est bonum simpliciter, et sic etiam actus ex fine erit bonus.

Ad sextum dicendum, quod non sufficit omnino habitualis ordinatio actus in Deum : quia ex hoc quod est in habitu, nullus meretur, sed ex hoc quod actu operatur. Nec tamen oportet quod intentio actualis ordinans in finem ultimum sit semper conjuncta cuilibet actioni quæ dicitur in aliquem finem proximum ; sed sufficit quod aliquando actualiter omnes illi fines in finem ultimum referantur, sicut fit quando aliquis cogitat se totum ad Dei dilectionem dirigere ; tunc enim quidquid ad seipsum ordinat, in Deum ordinatum erit. Et si quæratur quando oporteat actum referre in finem ultimum, hoc nihil aliud est quam quærere quando oportet habitum charitatis exire in actum : quia quandocumque habitus charitatis in actum exit, fit ordinatio totius hominis in finem ultimum, et per consequens omnium eorum quæ in ipsum ordinantur ut bona sibi.

Sed quia aliquos actus indifferentes ponimus, ideo oportet ad alia respondere.

Ad septimum dicendum, quod hoc quod dicitur : *Omnia in gloriam Dei facite*, potest intelligi dupliciter : vel affirmative vel negative. Si negative, sic est sensus : Nihil contra

1. Al. : « proficiunt. »
2. Al. : « secundum quod genus. »

Deum faciatis : et hoc modo præceptum est ; et sic præceptum hoc præteritur vel per peccatum mortale, quod contra Deum fit ; vel per peccatum veniale, quod præter præceptum et præter Deum fit. Si autem intelligatur affirmative, hoc potest esse dupliciter. Aut ita quod actualis relatio in Deum sit conjuncta actioni nostræ cuilibet, non quidem in actu, sed in virtute, secundum quod virtus primæ ordinationis manet in omnibus actionibus sequentibus, sicut et virtus finis ultimi manet in omnibus finibus ad ipsum ordinatis ; et sic adhuc præceptum est, et contingit omissionem ejus esse venialem vel mortalem, sicut dictum est. Vel ita quod ordinatio actualis in Deum sit actu conjuncta cuilibet actioni nostræ, et sic potest intelligi dupliciter : vel distributive vel collective. Si distributive, sic est sensus : Quamcumque actionem facitis, melius est si eam actu in Deum ordinetis, et sic est consilium. Si autem sumatur collective, sic est sensus : Omnia opera vestra ita faciatis quod nullum eorum sit quin actu in Deum ordinetis, et hoc nec præceptum nec consilium est, sed finis præcepti, ad quod per impletionem præceptorum pervenitur : sic enim sancti in patria actus suos in Deum referunt. Sciendum tamen quod qualitercumque affirmative exponatur, non intelligitur nisi de operibus deliberatæ voluntatis, quia illa tantum opera proprie nostra dici possunt, ut dictum est.

Ad octavum dicendum, quod verbum est immediatus effectus rationis ; et ideo minus potest verbum præter deliberationem esse quam factum : et propter hoc verbum otiosum magis est peccatum veniale quam factum otiosum. Sciendum tamen quod, secundum Gregorium, part. III *Pastor.*, admon. 15, col. 74, t. III, otiosum est quod caret intentione piæ voluntatis aut ratione justæ necessitatis ; unde non omne verbum jocosum est otiosum, si ad recreationem referatur : quia etiam in jocis contingit esse virtutem eutrapeliam, de qua Philosophus in IV *Ethic.*, cap. xvi, determinat.

## EXPOSITIO TEXTUS

« Effectus tuus nomen imponit operi tuo. » Si universaliter intelligitur, oportet exponi de affectu eligente, et non solum intendente, ut dictum est.

« Ubi fides non erat[1], bonum opus non erat, » id est meri-

1. Al. : « Si Deus non erat. »

torium. De hoc tamen in sequenti distinctione quæretur.

« Qui dicunt omnes actus esse indifferentes. » Illi considerabant actus secundum rationem generis tantum : quia inquantum actus est generaliter sumptus, indifferens est ad bonitatem[1] vel malitiam moralem, quamvis habeat bonitatem naturalem. Si tamen intelligebant de actu particulariter accepto, sic simpliciter falsa erat ista opinio. Sed hoc non videntur intellexisse : quia actionem particulariter acceptam dicebant esse conjunctam cuidam fini, ex quo bonitatem vel malitiam habet, sicut furari vel aliquid hujusmodi.

« Aliis autem videtur quod quidam actus in se mali sunt. » Isti accipiebant actus secundum quod ad aliquam speciem determinantur, non tamen secundum quod sunt individuati ; et quia aliqui actus ex specie sua habent bonitatem, et aliqui malitiam, et aliqui neutrum, ut levare festucam, ideo distinguebant actus per tria genera ; et quia illud quod inest alicui ex specie sua nunquam recedit ab eo, ideo dicebant quod actus qui non sunt indifferentes, si sunt boni, quacumque intentione fiant, boni remanent, et similiter de malis ; intelligentes de bonitate ex genere vel ex specie actus : non quod actus qui erat bonus ex genere vel circumstantia, si fieret mala intentione, esset bonus simpliciter, sed quia bonus remanebat ex genere.

« Sed Augustinus evidentissime docet... omnes actus secundum intentionem et causam judicandos bonos vel malos. » Hic ponitur tertia opinio, et hæc accipit actum bonum vel malum simpliciter. Et quia intentio mala sufficit ad hoc quod actus sit malus simpliciter, non tamen intentio bona sufficit ad hoc quod actus sit bonus simpliciter, ideo ex intentione, secundum hanc opinionem, judicantur actus mali, non autem boni ; et sic patet quod quælibet harum trium opinionum secundum aliquid vera est.

« Qui crucifigendo Christum arbitrabantur se obsequium præstare Deo. » Hoc intelligitur de minoribus deceptis fraude majorum qui eum ex malitia persequebantur, cognoscentes eum a Deo venisse per signa quæ faciebat.

« Quæ tamen quidam contendunt nunquam habere bonam causam. » Hoc dicunt illi de prima opinione vel etiam de secunda et accipiunt causam et non finem ultimum, sed finem proximum, qui malus est ; sunt enim malo fini conjuncta ut bene fieri non possint.

---

1. Al. : « est indifferens, est generaliter sumptus ad bonitatem », etc.

# DISTINCTIO XLI

*An omnis intentio et actio eorum qui fide carent sit mala*

Cumque intentio, ut supra dictum est, bonum opus faciat, et fides intentionem dirigat, non immerito quæri potest utrum omnis intentio omneque opus illorum malum sit qui fidem non habent. Si enim fides intentionem dirigit, et intentio bonum opus facit, ubi non est fides, nec intentio bona nec opus bonum esse videtur. Quod a quibusdam non irrationaliter astruitur, qui dicunt omnes actiones et voluntates hominis sine fide mala esse, quæ fide habita bona existunt. Unde Apostolus ait Rom., XIV, 23 : *Omne quod non est ex fide peccatum est ;* quod Augustinus exponens[1], ait : « Omnis infidelium vita peccatum est, et nihil bonum est, sine summo bono : ubi deest agnitio veritatis æternæ, falsa virtus est etiam in optimis moribus ; » et Jacobus in Epistola canonica ait, cap. II, 10 : *Qui offenderit in uno*, scilicet in charitate, *factus est omnium reus*. Qui ergo fidem et charitatem non habet omnis ejus actio peccatum est, quia ad charitatem non refertur. Quod enim ad charitatem non refertur, ut supra[2] meminit Augustinus, non fit quemadmodum fieri oportet, ideoque malum est. Non igitur mandata custodit qui charitate caret : quia sine charitate nullum mandatorum custoditur. Unde Augustinus, *Super Epistolam ad Galatas*, cap. V, ad illud : *Omnis lex in uno sermone impletur*, § 44, col. 2137, t. III, ait : « Custoditionem legis dicit Apostolus non occidere, non mœchari, et alia hujusmodi ad bonos mores pertinentia quæ sine charitate, fide et spe impleri non possunt[3]. » Nullum ergo implet mandatum nullumque opus bonum facit qui fidem et charitatem non habet. Impossibile enim est, ut ait Apostolus, Hebr., XI, sine fide aliquid placere Deo. Quæ ergo sine fide fiunt, bona non sunt : quia omne bonum Deo placet.

*Quæ præmissæ objiciuntur sententiæ ex verbis Augustini*

His autem objicitur quod supra[4] dicit Augustinus, scilicet quod in servili timore, etsi bonum fiat, non tamen bene ; nemo enim invitus bene facit etiamsi bonum est quod facit. Hic

1. Seu potius in lib. *Sentent.* Augustini, sent. CVI, col. 1868, t. X.
2. Dist. XXXVIII.
3. Implicite et plenius in Aug. textu.
4. Dist. XL.

enim bonum dicit fieri, sed non bene, ab illo qui charitatem non habet. Qui enim serviliter timet, charitate vacuus est; de quo tamen hic dicit, quia bonum facit, sed non bene. Qui etiam super illum locum psalm. LXXXIII, 4 : *Turtur invenit sibi nidum, ubi ponat pullos suos*, dicit quod Judæi et hæretici et pagani opera sua bona faciunt, quia vestiunt nudos, pascunt pauperes, et hujusmodi, sed non in nido Ecclesiæ, id est in fide ; et ideo conculcantur pulli eorum. Quibus illi respondent, dicentes opera bona eppellari hujusmodi quæ sine charitate fiunt, non quia bona sint quando sic fiunt, quod supra evidenter docuit Augustinus, sed quia bona essent, si aliter fierent ; quæ etiam in suo genere sunt bona sed ex affectu fiunt mala.

*Aliorum sententia de præmissa quæstione, qua quærebatur si omnis eorum actio mala est qui fidem non habent.*

Alii vero, qui trifariam distinctionem faciunt actuum, opera cuncta quæ ad naturæ subsidium fiunt, semper bona esse astruunt. Sed quod Augustinus dicit[1] mala esse, si malas habeant causas, non ita[2] accipiendum est quasi ipsa mala sint, sed quia peccant et mali sunt qui ea malo fine agunt. Item et illud aliud[3], scilicet : Bonum opus intentio facit et intentionem fides dirigit, determinant dicentes ibi bonum vocatum quod remunerabile est ad vitam, non quod illud solum sit bonum opus, immo et alia plura licet non ea ratione qua illud fit, sint bona ; bonum enim multipliciter accipitur, scilicet pro utili, pro remunerabili, pro signo boni, pro specie boni, pro licito et aliis forte modis. Solaque illa intentio remunerabilis est ad vitam quam fides dirigit, sed non sola illa bona est, ut aiunt. Nam si quis Judæus vel malus Christianus necessitatem proximi relevaverit, naturali pietate ductus, bonum fecit, et bona fuit voluntas quæ illud fecit.

*Hic ponuntur quædam Augustini capitula quæ retractavit, non quasi prave dicta, sed quo sensu dixerit, insinuans*

Post hæc investigari oportet qualiter intelligendum sit quod ait Augustinus in lib. *De vera religione*, cap. XIV, col. 133, t. III : « Usque adeo, inquit, peccatum voluntarium malum est, ut nullo modo sit peccatum, si non sit voluntarium. » Hujus dicti Augustinus rationem aperiens in lib. I *Retractat.*, cap. XIII, § 5, col. 603, t. I, dicit : « Potest videri falsa hæc definitio, sed si diligenter discutiatur, invenietur verissima esse ; peccatum quippe illud cogitandum est quod tantummodo peccatum

1. Supra dist. XL, ex cap. VII lib. *Contra mendacium*, col. 527, t. VI.
2. Al. : « idem. »
3. Al. deest « fit ».

est, non quod etiam pœna est peccati, scilicet peccatum primum hominis, quod fuit peccatum et causa, sed non pœna; quamvis, et illa quæ non voluntaria peccata non immerito dicuntur, quia vel a nescientibus vel a coactis perpetrantur, non omni modo possunt sine voluntate committi : quoniam ille qui peccat ignorans, voluntate utique facit quod, cum faciendum non sit, putat esse faciendum ; ille vero qui, concupiscente adversus spiritum carne, non ea quæ vult facit, concupiscit quidem nolens, et in eo non facit quod vult ; sed si vincitur, concupiscentiæ consentit volens, et in eo non facit nisi quod vult, et illud quod in parvulis est originale peccatum, cum adhuc non utantur voluntatis libero arbitrio, non absurde vocatur voluntarium, quia ex primi hominis mala voluntate contractum est[1]. Non itaque falsum est quod diximus : Usque adeo peccatum voluntarium est », etc. Ecce qualiter illud accipiendum sit, scilicet de primo peccato hominis, vel de omnibus generaliter peccatis mortiferis : quorum licet quædam dicantur non voluntaria, quæ scilicet per ignorantiam vel per infirmitatem fiunt, eadem tamen ratione ea possunt voluntaria dici, quia sine voluntate non commituntur.

### *Aliud capitulum*

Illius etiam intelligentia perquirenda est quod in lib. *De duabus animabus*, cap. x, col. 103, t. VIII, edidit, inquiens : « Nusquam nisi in voluntate peccatum est ; » quod etiam in lib. I *Retract.*, cap. xv, § 2, col. 608, t. I, plane determinat, dicens : « Potest putari falsa esse ista sententia qua diximus nusquam, nisi in voluntate, esse peccatum ; cum Apostolus dicat, Rom., vii, 19 : *Quod nolo, hoc facio*, etc. Sed peccatum quod nusquam est nisi in voluntate, illud præcipue intelligendum est quod justa damnatio consecuta est, id est primum hominis peccatum. » In eodem quoque lib. *De duabus animabus*, cap. x, § 14, col. 104, t. VIII, aliud tradidit consideratione dignum ; ait enim : « Non nisi voluntate peccatur. » Ipsamque voluntatem definivit, dicens : « Voluntas est animi motus cogente nullo ad aliquid vel non admittendum vel adipiscendum. » Hujus dicti causam aperiens et intelligentiam pandens in lib. *Retract.*, ubi supra, § 3, col. 609, ait : « Hoc propterea dictum est, ut hac definitione volens a nolente discerneretur, et sic ad illos referretur intentio qui in paradiso fecerunt originem mali, peccando, nullo cogente, id est libera voluntate, quia et scientes contra præceptum fecerunt, et ille tentator suasit ut hoc fieret, non coegit. Nam qui nesciens peccavit, non incongruenter peccasse nolens dici potest. Quamvis et ipse quod nesciens fecit, volens tamen fecit. Ita nec tale peccatum

1. Al. : « et illud quod in parvulis est originale peccatum, ex primi hominis mala voluntate contractum est », intermediis omissis.

sine voluntate esse potuit ; sed voluntas facti ibi fuit, non voluntas peccati, quod tamen factum fuit peccatum ; hoc enim factum est quod fieri non debuit. Quisquis autem sciens peccat, si potest cogenti ad peccatum, sine peccato resistere, nec tamen facit ; utique volens peccat, quia qui potest resistere, non cogitur cedere. Quapropter peccatum sine voluntate esse non posse, verissimum est. » Ex his liquet qualiter superiora accipienda sint.

*Quod mala voluntas est voluntarium peccatum*

Si autem omne peccatum mortale voluntarium est, cum voluntas mala peccatum sit mortale, constat ipsam esse voluntarium peccatum. Quid enim, ut ait Augustinus, lib. I *De libero arbitrio*, cap. XII, § 26, col. 1235, t. I, « tam in voluntate, quam ipsa voluntas sita est ? » Voluntas itaque mala recte dicitur voluntarium peccatum, quod in voluntate consistit. Voluntas quippe, ut ait Augustinus in eodem lib. III, cap. XVII. § 49, col. 1295, t. I, est prima causa peccandi. At nullum peccatum est prima causa peccandi, nec est cui recte imputetur peccatum nisi peccanti. Non est ergo cui recte imputetur nisi voluntati. Hoc autem de peccato actuali et mortali intelligendum est. Neque his verbis aliud voluit Augustinus ostendere, ut ipse ait in *Retract.*, lib.I, cap. IX, § 4, col. 596, t. I, nisi quia voluntas est qua peccatur et qua recte vivitur.

## DIVISIO TEXTUS

Ostenso quod ex simplici[1] intentione vel voluntate actus exterior habet malitiam et bonitatem, hic determinat quamdam[2] quæstionem circa prædeterminata ; et dividitur in partes duas : in prima inquirit de actu peccati per comparationem ad intentionem ; in secunda de actu peccati inquirit per comparationem ad voluntatem, ibi : « Post hæc investigari oportet qualiter intelligendum sit quod ait Augustinus. » Prima in duas dividitur : in prima movet quæstionem ; in secunda determinat eam, ibi : « Quod a quibusdam non irrationabiliter astruitur. » Et hæc dividitur in duas, secundum duas opiniones ; secunda incipit, ibi : « Alii vero, qui trifariam distinctionem actuum faciunt, opera cuncta quæ ad naturæ subsidium fiunt, semper bona esse astruunt. » Circa primum tria facit : primo ponit solutionem propositæ quæstionis secundum unam opinionem ; secundo objicit in contrarium, ibi : « His autem objicitur quod supra dixit Augustinus ; » tertio ponit responsionem, ibi : « Quibus illi respondent. »

1. Parm. : « finis. »
2. Parm. : « quasdam quæstiones. »

« Post hæc investigari oportet qualiter intelligendum sit quod ait Augustinus. » Hic determinat de actu peccati in comparatione ad voluntatem ; et dividitur in partes duas : in prima inquirit de peccato in genere per comparationem ad voluntatem ; in secunda de illo specialiter peccato quod in interiori voluntatis actu consistit, ibi : « Si autem omne peccatum mortale voluntarium est, cum voluntas mala peccatum sit mortale, constat ipsum esse voluntarium peccatum. » Prima dividitur in tres, secundum quod tres auctoritates Augustinus ponit in materia ista, quæ dubitationem habent ; secunda, ibi : « Illius etiam intelligentia perquirenda est quod in lib. *De duabus animabus* addit. » Tertia, ibi : « In eodem quoque libro *De duabus animabus* aliud tradidit consideratione dignum. »

## QUÆSTIO PRIMA

Hic est duplex quæstio : prima de comparatione actus ad intentionem ; secunda de comparatione peccati ad voluntatem.

Circa primum quæruntur duo : 1° utrum fides intentionem dirigat ; 2° utrum aliquis actus in infidelibus possit esse bonus, quorum intentio non est per fidem directa.

### *ARTICULUS PRIMUS*

*Utrum fides habeat universaliter dirigere intentionem*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod fidei non sit intentionem universaliter dirigere. Diversorum enim specie, diversæ sunt regulæ et mensuræ, ut ex X *Metaph.*, text. 4, patet : quia mensura est homogenea mensurato. Sed virtutes diversæ sunt secundum speciem. Ergo fides non potest dirigere in operationibus omnium virtutum.

2. Præterea, cujus est ordinare, ejus est etiam dirigere : quia directio est per ordinationem in finem. Sed ordinatio est rationis. Ergo et dirigere, et ita non indigetur fide ad dirigendum.

3. Præterea, secundum Bernardum, *Sup. Cantic.*, serm. XLIX, § 5, col. 386, t. IIII, prudentia est auriga virtutum. Sed aurigæ officium est currum dirigere. Ergo videtur quod dirigere pertineat ad prudentiam et non ad fidem.

4. Præterea, opus dicitur esse rectum secundum quod conformatur legi. Sed assentire legi pertinet ad justitiam ;

unde et legalis dicitur a Philosopho in V *Ethicor.*, cap. II. Ergo videtur quod lex justitiam dirigat.

5. Præterea, Christus non habuit fidem. Si igitur fides dirigit intentionem, Christus non habuit intentionem rectam : quod absurdum est.

6. Præterea, secundum Tullium[1], virtus est habitus quidam in modum naturæ rationi consentaneus. Sed quælibet natura per seipsam tendit in finem suum ,sicut ignis per suam levitatem sursum dirigitur, et terra deorsum. Ergo quælibet virtus dirigit suum actum in finem.

Sed contra, illius est dirigere cujus est ostendere quo eundum est. Sed hoc facit fides : quia *est fides sperandarum substantia rerum*, Hebr., XI, 1. Ergo fidei est dirigere intentionem.

Præterea, a primo est rectitudo in omnibus aliis. Sed fides est prima virtutum. Ergo fidei est intentionem omnium virtutum dirigere.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod rectum dicitur esse cujus medium non exit ab extremis. Actus autem consideratur inter duo, quæ quasi sunt ejus extrema, scilicet principium agens et finem intentum ; unde in opere vel intentione rectitudo esse dicitur, secundum quod opus ab agente egrediens non prætergreditur ordinem debiti finis ; et ideo illius est dirigere cujus est in finem ordinare. Sed ordinare in finem contingit dupliciter : vel ostendendo finem vel inclinando in finem. Ostendere autem finem rationis est, sed inclinare in finem est voluntatis : quia amor, in quo actus voluntatis exprimitur, est quasi quoddam pondus animæ, secundum Augustinum[2]. Sed perfecte finem ostendere non competit rationi nisi secundum quod est per habitum perfecta ; similiter non competit perfecte inclinare in finem voluntati, nisi secundum quod est per habitum perfecta. Finis autem humanorum actuum potest accipi dupliciter : vel finis proprius et proximus ; vel communis et ultimus, et hic est duplex. Quia vel excedit facultatem naturæ, sicut felicitas in patria, et in hunc finem ostendendo dirigit fides, et inclinando dirigit charitas, sicut aliqua forma naturalis inclinat in suum finem, quia ad hunc finem non sufficit dirigere naturalis potentia neque per se, neque perfecta per habitum naturalem vel acquisitum ; et quia ad hunc finem, cum sit

1. Lib. II *De inventione*, § 34.

2. Lib. XIII *Conf.*, cap. IX, col. 848, t. I ; *Epist.* LV, cap. X, col. 212, t. II ; *Epist.* CLVII, § 9, col. 677, t. II ; XI *De civ. Dei*, cap. XXVIII, col. 342, t. VII.

ultimus, sunt omnes alii fines ordinati; ideo fides et charitas dicuntur dirigere intentionem universaliter in omnibus. In finem autem communem proportionatum humanæ facultati dirigit ratio, ostendendo perfecta[1] per habitum sapientiæ acquisitæ cujus actus est felicitas contemplativa, ut in X *Ethic.*, cap. VII et VIII, dicitur : vel perfecta per habitum prudentiæ, cujus actus est felicitas civilis ; inclinando autem virtus appetitiva, secundum quod est perfecta habitibus virtutum moralium.

Ad primum ergo dicendum, quod diversorum specie non potest esse idem regulans proprium, sed potest esse idem commune : et sic fides dirigit, inquantum ordinat in finem ultimum.

Ad secundum dicendum, quod ratio non potest sufficienter dirigere ad hoc quod humanam cognitionem naturalem excedit : in quod tamen, sicut in finem ultimum, oportet omnes actus nostros ordinari ; ideo oportet quod fides dirigat.

Ad tertium dicendum, quod prudentia sufficienter dirigit ad finem illum qui est bonum humanum, non autem ad finem qui est bonum divinum, quale est quod in patria promittitur.

Ad quartum dicendum, quod lex dirigit sicut ostendens qualis debeat esse actus proportionatus fini ultimo : non enim quilibet actus cuilibet fini proportionatus est, ut supra dictum est ; et ideo directio fidei, quæ ostendit finem, præcedit directionem legis, quæ docet actum : et ita etiam præcedit directionem justitiæ, quæ per modum inclinationis rectitudinem actus facit, quam lex ostendit.

Ad quintum dicendum, quod in fide sunt duo, scilicet cognitio et ænigma, vel obscuritas sive imperfectio. Fides autem habet dirigere non ratione obscuritatis, sed ratione cognitionis : et ideo cum Christus habuerit perfectam cognitionem, in eo fuit perfecte rectitudo intentionis.

Ad sextum dicendum, quod inclinatio naturalis in finem præsupponit quemdam intellectum præstituentem finem naturæ, et dantem sibi inclinationem in finem illum[2] et ita etiam inclinationem moralis virtutis in finem præcedit prudentia quasi ostendens et dirigens in finem ; et sic singulæ virtutes inclinando dirigunt in fines proximos, non autem in finem ultimum.

1. Nicolaï : « secundum quod est perfecta. »
2. Parm. : « ultimum. »

## *ARTICULUS II*

### *Utrum aliquis actus hominis infidelis possit esse bonus*[1]

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod actus[2] infidelis hominis bonus esse possit. Quia, ut dicitur in Glossa[3], Rom., x, omnis vita infidelium peccatum est. Sed non potest esse simul peccatum et bonus actus. Ergo nullus actus infidelis bonus est.

2. Præterea, omnis actus bonus est rectus. Sed omnis actus rectus procedit ab intentione recta. Cum igitur fides intentionem dirigat, videtur quod ubi non est fides actus bonus esse non possit.

3. Præterea, omne bonum Deo placet, et est sibi acceptum. Sed vita infidelium non est Deo accepta, quæ gratia caret[4]. Ergo in eis actus bonus non est.

4. Præterea, illud proprie dicitur malum quod caret aliqua perfectione quam natum est et debet habere. Sed omnis actus humanus natus est in ultimum finem beatitudinis referri[5], ut ex dictis patet. Cum ergo actus infidelium in ultimum finem non referatur, in quem fides dirigit, ut dictum est, videtur quod omnis actus infidelium sit malus.

5. Præterea, infidelitas fidei opponitur. Sed fideles per fidem diriguntur in finem aliquem. Ergo infideles per infidelitatem in oppositum finem diriguntur. Sed omnes actus fidelium sunt boni per hoc quod ordinati sunt in finem in quem dirigit fides. Ergo eadem ratione omnis actus infidelium est malus.

Sed contra, non est consilium nisi de bono. Sed infidelibus consulitur ut aliqua de genere bonorum faciant. Ergo illorum actus non omnes sunt mali.

Præterea, nihil laudabile est vel laudabatur, nisi bonum. Sed sancti, ut Hieronymus[6] et Augustinus, sæpe laudant aliquos gentiles de aliquibus operibus. Ergo aliqua opera ipsorum fuerunt bona.

1. II II *Summæ theol.*, q. x, art. 4.

2. Parm. addit : « nullum. »

3. Ex lib. *Sententiarum* Prosperi, sent. cvi, col. 1860, t. X *Op. Aug.*, desumpta.

4. Parm. : « quia gratia carent. »

5. Parm. addit : « nisi sit per se malus, et debet in ipsum referri. «

6. Hieronymus, lib. I *Contra Jovinian.*, § 41, etc., col. 270, t. II. Augustinus in multis locis, videlicet *De civ. Dei*, lib. V, cap. xiii et xv, col. 154, t. VII ; *De spiritu et littera*, cap. xxvii, col. 229, t. X, etc.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod sicut in rebus naturalibus una perfectio alteri superadditur, sic ut quædam res habeant unam illarum et quædam duas, et sic deinceps, ita etiam in moralibus contingit in actu considerare aliquam perfectionem alii superadditam, ex quarum unaquaque dicitur actus bonus ; et si aliqua illarum perfectionum desit, deerit bonitas quæ est secundum perfectionem illam. Verbi gratia, omnis actus, inquantum est actus, habet quamdam essentialem bonitatem, secundum quod omne ens bonum est ; sed in aliquibus superadditur quædam bonitas ex proportione actus ad debitum objectum, et secundum hoc dicitur actus bonus ex genere ; et ulterius ex debita commensuratione circumstantiarum dicetur bonus ex circumstantia, et sic deinceps, quousque perveniatur ad ultimam bonitatem, cujus humanus actus est susceptivus, quæ est ex ordine in finem ultimum per habitum gratiæ vel[1] charitatis ; et ideo actus illorum qui gratiam et charitatem non habent, hoc modo bonus esse non potest, et hæc est bonitas secundum quam actus meritorius dicitur. Sed, subtracto posteriori, nihilominus remanet prius, ut in lib *De causis*, *prop.* 1, dicitur ; unde quamvis ab infidelium actibus subtrahatur ista bonitas, secundum quam actus meritorius dicitur, remanet tamen bonitas alia vel virtus politice[2], vel ex circumstantia, vel ex genere ; et ideo non oportet quod omnis eorum actus sit malus, sed solum quod sit deficientis bonitatis ; sicut quamvis equus deficiat a rationalitate quam homo habet, non tamen ideo malus est, sed habet bonitatem deficientem a bonitate hominis.

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur, omnis vita infidelium peccatum est, non est intelligendum hoc modo quod omnis actus eorum peccatum sit, sed quia semper cum peccato vivunt : quia infidelitas est tale peccatum, quo retento, nullum aliorum dimittitur. Vel dicendum quod intelligitur de illis actibus ad quos ex sua infidelitate impelluntur, ut est adorare idola, et abstinere a cibis prohibitis in lege, quibus[3] non sit eis licitum vesci, et hoc videtur intendere Apostolus.

Ad secundum dicendum, quod fides dirigit intentionem in finem ultimum, sed ratio naturalis vel prudentia potest dirigere in aliquem finem proximum ; et quia ille finis proximus

1. Parm. : « et. »
2. Parm. : « virtutis politicæ. »
3. Parm. : « quasi non. »

est ordinabilis in finem ultimum, etiamsi actu non ordinetur, ideo in infidelibus, quorum actus per vim rationis in talem finem diriguntur, possunt aliqui actus esse boni, sed deficientes a perfecta bonitate, secundum quam actus est meritorius.

Ad tertium dicendum, quod sicut aliquid participat bonitatem, ita etiam Deo est acceptum ; et ideo actus illi enuntiantur Deo accepti simpliciter qui meritorii sunt, completam bonitatem habentes ; sed tamen etiam actus alii, secundum quod sunt boni ex genere vel ex circumstantia, Deo placent non tamen sicut remunerabiles æterno præmio.

Ad quartum dicendum, quod non obligamur ad hoc quod quilibet actus actu dirigatur in finem illum in quem non potest nisi fides dirigere : quia præcepta affirmativa non obligant ad semper, quamvis semper obligent ; et ideo non oportet ut actus infidelium, qui in finem illum non est ordinatus, semper sit peccatum, sed solum pro tempore illo in quo tenetur actum suum in finem ultimum referre.

Ad quintum dicendum, quod infideles non semper ex infidelitatis errore finem sibi præstituunt, sed aliquando ex vero et recto judicio rationis ; et ideo non oportet quod in quolibet actu peccent, sed tunc solum quando ex errore finem sibi præstituunt

## QUÆSTIO II

Deinde quæritur de comparatione peccati ad voluntatem ; et circa hoc quæruntur duo : 1° utrum omne peccatum sit voluntarium ; 2° utrum omne peccatum sit in voluntate.

### *ARTICULUS I*

*Utrum peccatum sit voluntarium*[1]

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum non sit voluntarium. Malum enim, ut Dionysius dicit, cap. IV *De div. nom.*, § 32, col. 731, t. I, est præter voluntatem ; objectum enim voluntatis est bonum. Sed omne peccatum est malum. Ergo peccatum non est voluntarium.

2. Præterea, Philosophus dicit in III *Ethic.*, cap. XII, quod postquam aliquis est effectus malus per habitum, non

1. I II *Summæ theolog.*, quæst. LXXIV, art. 1.

est in iqso malum vel non malum esse. Cum igitur homo sit malus per peccatum, et quod non est in homine, non possit dici voluntarium, videtur quod non omne peccatum sit voluntarium.

3. Præterea, quod est ignoratum non potest esse voluntarium : quia voluntas cognitionem præsupponit. Sed quidam per ignorantiam peccant, Ergo non omne peccatum est voluntarium.

4. Præterea, aliquid dicitur esse voluntarium propter hoc quod actus voluntatis transit in hoc quod voluntarium dicitur. Sed in peccato omissionis non est necessarium quod sit aliquis actus voluntatis, ut supra dictum est[1]. Ergo non omne peccatum est voluntarium.

5. Præterea, nihil quod est contra voluntatem est voluntarium. Sed primus motus est contra voluntatem : quod patet ex hoc quod dicitur Rom., VII, 19 : *Quod nolo malum, hoc ago;* quod de primis motibus exponitur. Igitur cum primus motus sit peccatum, videtur quod non omne peccatum sit voluntarium.

6. Præterea, quod est per necessitatem originis traductum non est voluntarium. Sed aliquod peccatum est hujusmodi, scilicet originale. Ergo non omne peccatum est voluntarium.

Sed contra, nihil prohibetur nisi quod est in potestate ejus cui fit prohibitio. Sed peccatum omne prohibetur. Ergo omne peccatum est in potestate peccantis. Sed nihil est in potestate hominis nisi quod est voluntarium. Ergo omne peccatum est voluntarium.

Præterea, involuntarium, ut dicit Philosophus in III *Ethic.*, cap. I, non meretur pœnam, sed innocentiam. Sed omne peccatum meretur pœnam. Ergo nullum peccatum est involuntarium.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod peccatum, secundum quod habet rationem culpæ, non potest esse nisi in eo quod in potestate alicujus consistit : quia ex illo defectu qui in potestate ejus consistit, homo culpatur et vituperatur ; non autem ex eo quod in potestate ejus non fuit, ut si cæcus nascatur ; talis enim defectus magis ad misericordiam provocat quam ad vindictam. Et quia potentia secundum quam nostrorum actuum domini sumus, est voluntas ; inde est quod omne id quod in potestate nostra constitutum est voluntarium dicitur ; et ideo oportet omne peccatum voluntarium esse, secundum quod peccatum et

1. Dist. XXXV, q. I, art. 3.

culpa idem sunt : quia si peccatum largius accipiatur, sic invenitur in omnibus quæ propter finem agunt, sive agant per voluntatem, sive per necessitatem naturæ, cum eorum actus a fine debito obliquatur, ut in II *Phys.*, text. 82, dicitur.

Ad primum ergo dicendum, quod malum non est volitum per se ; nullus enim ad malum intendens aliquid operatur, ut Dionysius dicit, *De div. nom.*, cap. IV, § 19 et 31, col. 715, t. I ; sed per accidens potest esse voluntarium ,dum scilicet aliquis æstimat bonum quod malum est, vel cum appetit aliquod bonum secundum quid, cui est adjuncta ratio mali simpliciter.

Ad secundum dicendum, quod sicut habitus virtutis politicæ non acquiritur subito, quia una dies non facit ver, ut in I *Ethic.*, cap. VII, dicitur, ita etiam nec subito habitus ille destruitur ; ideo dicit Philosophus, II *Ethic.*, cap. V, quod ex quo aliquis habitum vitiosum acquisivit, non est in potestate ejus ut statim habitum deponat ; sed tamen est in ejus potestate ut statim non secundum illum habitum operetur : quia habitus voluntarii non inclinant necessario ad actus, et sic etiam per exercitium operum poterit ex toto habitus ille malus consumi ; et ita constat quod peccatum illius qui vitiosum habitum habet, voluntarii rationem non perdidit.

Ad tertium dicendum, quod quando per ignorantiam peccatur, illud quod est peccatum, non est omnino ignoratum, sed est ignoratum secundum quid, quia nescitur de illo actu quod malus sit, et secundum hoc quod est malum non erat ratio volendi : et ideo talis ignorantia voluntarium non tollit. Et præterea ipsa ignorantia quodammodo voluntaria est : quia ignorat ea quæ scire tenetur et potest. Si autem scire non posset, tunc voluntarie quidem faceret actum, sed non voluntarie peccaret : et talis ignorantia invincibilis, quam vitare non posset, peccatum excusaret[1].

Ad quartum dicendum, quod secundum eos qui dicunt quod in peccato omissionis non exigitur actus voluntatis, peccatum illud dicitur voluntarium non propter actum voluntatis in omissionem transeuntem, sed inquantum omissio in potestate omittentis est, quia potest omittere et non omittere.

Ad quintum dicendum, quod inter peccata actualia minimum de ratione peccati habet primus motus, et ita etiam

1. Parm. : « invincibilis est, quam si... ut jam peccatum non est. »

minimum habet de ratione voluntarii, hoc tantum scilicet quod voluntas præveniendo eum impedire potest in particulari, quamvis non possit omnes universaliter impedire ita quod nullus surgat ; et sic aliquo modo est in potestate voluntatis. Dicitur autem esse contra voluntatem, quia in contrarium ejus est naturalis inclinatio voluntatis, de qua supra dictum est.

Ad sextum dicendum, quod peccatum originale, per se loquendo, est peccatum naturæ et non personæ, nisi mediante natura ; et ideo est voluntarium voluntate naturæ, non tamen voluntate personæ cujuslibet in qua invenitur, sed Adæ tantum, qui naturam infecit.

## *ARTICULUS II*

### *Utrum omne peccatum sit in voluntate*[1]

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non omne peccatum sit in voluntate. Peccatum enim et virtus sunt in eodem subjecto. Sed virtus est in ratione, ut in I *Ethic.* dicitur, cap. XIII. Cum igitur voluntas sit alia potentia a ratione, videtur quod peccatum non sit in voluntate.

2. Præterea, quod est susceptivum dignioris potest esse susceptivum indignioris. Sed concupiscibilis est susceptiva virtutis, quia temperantia est in concupiscibili. Ergo et concupiscibilis non impeditur propter suam imperfectionem quin in ea peccatum esse possit.

3. Præterea, in illa potentia est peccatum in cujus actu deformitas peccati consistit. Sed hæc non solum est in actu voluntatis, sed etiam in actibus aliarum potentiarum, ut supra dictum est. Ergo non in sola voluntate peccatum est.

4. Præterea, objectum voluntatis est bonum simpliciter, sed objectum concupiscibilis est bonum secundum sensum. Sed magis peccatur per conversionem ad delectabilia sensus quam per conversionem ad bonum simpliciter. Ergo peccatum magis est in concupiscibili quam in voluntate.

5. Præterea, Sapient., XI, 17 : *Per quæ quis peccat, per hæc et torquetur.* Sed homo totus punitur. Ergo non solum in voluntate peccatum ejus consistit.

Sed contra est quod in *Littera* dicitur : « Nusquam nisi in voluntate peccatum est. »

Præterea, sicut se habet falsa opinio ad intellectum, ita

1. I II *Summæ theol.*, q. LXXIV, art. 2.

prava actio ad voluntatem. Sed falsa opinio non est nisi in intellectu. Ergo peccatum non est nisi in voluntate.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod aliquid esse in voluntate potest intelligi dupliciter : vel ita quod sit in ea sicut in causa, et sic ex præmissa quæstione patet omne peccatum in voluntate esse, inquantum omne peccatum voluntarium est ; vel ita quod sit in ea sicut in subjecto, et tunc distinguendum est : quia subjectum peccati potest accipi vel proximum vel primum. Proximum subjectum peccati est illa potentia quæ actum peccati elicit, et sic in diversis potentiis contingit esse peccatum, et non solum in voluntate. Primum autem subjectum peccati est ex quo inest homini peccati susceptibilitas ; et quia homo non est susceptibilis culpæ nisi secundum quod est suorum dominus actuum, et hoc sibi competit secundum quod est voluntatem habens, ideo primum subjectum peccati voluntas est.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio accipitur ibi a Philosopho pro parte intellectiva, quæ voluntatem et rationem complectitur, quia cuilibet apprehensioni suus appetitus respondet : quod patet ex hoc quod « rationabile per participationem » vocat irascibile et concupiscibile, quæ sunt potentiæ appetitivæ. Est autem peccatum in ratione sicut in dirigente, et in voluntate sicut in eligente ; et ideo cum peccatum in electione compleatur, potius voluntas quam ratio subjectum ejus primum dici debet.

Ad secundum dicendum, quod virtus non est in concupiscibili nisi secundum quod aliqualiter participat rationem, inquantum est rationi obediens ; et ideo non oportet quod sit primum subjectum peccati, sed proximum potest esse.

Ad tertium dicendum, quod, sicut supra dictum est, actus aliarum potentiarum non habent rationem culpæ, nisi secundum quod subjacent imperio voluntatis ; unde patet quod peccati primum subjectum voluntas est.

Ad quartum dicendum, quod delectabile secundum sensum, quamvis non sit objectum voluntatis inquantum hujusmodi, potest tamen esse objectum ejus inquantum apprehenditur ut bonum simpliciter, et hoc modo est peccatum circa delectabile sensus.

Ad quintum dicendum, quod etiam quamvis homo possit puniri secundum omnes partes, non tamen est susceptivus pœnæ, si pœna proprie sumatur, nisi inquantum est voluntatem habens : quia ex hoc aliquid pœnale est quod voluntati adversatur ; et ideo voluntas est primum subjectum pœnæ, sicut et culpæ.

## EXPOSITIO TEXTUS

« Si enim fides intentionem dirigit, et intentio bonum opus facit, ubi non est fides, nec intentio bona nec opus bonum esse videtur. » Ista ratio soluta est in 2 art. primæ quæstionis.

« Quod a quibusdam irrationabiliter astruitur. » Si intelligatur quod quælibet actio mala sit, et peccatum, opinio irrationabilis est. Si autem intelligatur quod quidquid agant, in peccato semper permanent, dum sine fide sunt, opinio rationabilis est.

« Nihil est bonum sine summo bono. » Infideles igitur sunt sine summo bono quantum ad illam societatem quæ est per participationem gratiæ, et ideo gratuitum bonum in eis non est. Non tamen sunt sine summo bono quantum ad hoc quod ejus bonitatem per bona naturalia participant.

« Falsa virtus est etiam in optimis moribus, » quia scilicet non ducit ad æternam felicitatem, ad quam virtus perfecta et vera per actus meritorios ducere potest.

« Sine charitate nullum mandatorum custoditur. » Verum est quantum ad intentionem præcipientis, sed non quantum ad substantiam præcepti ; et hoc habitum est dist. XXVII.

« Bonum enim multipliciter accipitur. » Bonum, secundum Philosophum, dividitur in utile, delectabile et honestum. Ergo cum hic istæ differentiæ non ponantur, videtur insufficienter distinguere. — Sed dicendum quod Philosophus assignat partes boni quæ sunt ipsius secundum se ; hic autem assignantur partes boni in ordine ad aliud. Potest autem aliquid accipi esse bonum in ordine ad tria. Primo modo in ordine ad finem : et sic respectu cujusque finis dicitur utile ; respectu autem finis ultimi, qui est vita æterna, dicitur bonum remunerabile, quod est bonum honestum meritorium. Secundo modo in ordine ad aliquod bonum simile[1] quod ordinatur : vel sicut signum, et sic signum boni dicitur bonum, ut patet in sacramentis legalibus ; vel sicut prætendens[2] ejus similitudinem, et sic bonum apparens dicitur bonum : et hoc præcipue est bonum delectabile. Tertio modo in ordine ad præceptum, et sic dicitur bonum simpliciter quod lege præcipitur, et hoc est etiam remunerabile et honestum : et secundario dicitur licitum bonum quod nullo præcepto prohibetur. Unde modi Aristotelis quodammodo includuntur in istis.

« Peccatum quippe illud cogitandum est quod tantummodo peccatum est. » Ista solutio procedit, si accipiatur volun-

1. Parm. addit : « illi. »
2. Al. : « præcedens. »

tarium simpliciter et perfecte, quod non in omni peccato invenitur ; sed si accipiatur voluntarium quocumque modo, sic invenitur in quolibet peccato, ut ipse in processu solutionis ostendit.

« Quid enim, ut ait Augustinus, tam in voluntate[1] quam ipsa voluntas ? » Voluntas dicitur esse in voluntate, dum actus voluntatis proximus in potestate ipsius potentiæ existit : utrumque enim dicitur voluntas, scilicet potentia et actus.

---

1. Al. : « Quod tamen in voluntate », etc.

# DISTINCTIO XLII

*An voluntas et actio mala in eodem homine et circa eamdem rem sint unum peccatum vel plura*

Cum autem voluntas mala et operatio peccatum sint, quæri solet utrum in eodem homine et circa eamdem rem hæc duo unum sint peccatum vel diversa : ut si quis furatur voluntate, voluntatem habuit malam, quæ peccatum est, et actum malum, qui peccatum est. Hæc autem duo diversa sunt, scilicet voluntas et actio. Sed numquid diversa sunt peccata, an unum ? Quidam dicunt unum esse peccatum ; alii vero diversa esse peccata dicunt : quia cum constet hæc duo diversa esse peccata, aut diversa duo peccata dicuntur, aut duo diversa non peccata Quibus alii respondent hæc duo diversa esse, non peccata[1]. Non enim peccata sunt, sed peccatum unum : quia una prævaricatio vel inobedientia in utroque admittitur, sive quando vult, sive quando agit, et unus est ibi contemptus ; sed minor cum in voluntate solum peccatum continetur, major vero cum voluntati etiam operatio additur ; et ideo majus fit peccatum et non plura, cum voluntas operi mancipatur.

*Alia contra eosdem oppositio*

Sed adhuc eisdem objicitur. Si unum tantum peccatum illa duo peccata sunt, cum quis voluntate mali prius concepta, deinde opus patraverit, non pro aliquo reus est, nisi pro quo ante opus reus erat, cum adhuc in sola voluntate peccatum consistebat. Nullus enim reus est æternæ mortis nisi pro peccato. Sed peccatum aliud non est admissum actione quam prius admissum voluntate erat. Non igitur pro aliquo alio iste fit damnabilis actu peccando, quam ante fuerat, cum sola voluntate delinquebat. Ad hæc etiam illi respondentes dicunt propter peccatum quidem tantum illum furem reum constitui, et quamvis ejus voluntas et actio unum sint peccatum, pro alio tamen reus factus est actu peccando, quam prius erat sola voluntate delinquendo : quia pro actu, qui est aliud quam voluntas, licet non aliud peccatum.

*Alia adversus eosdem oppositio*

Item adhuc quæstioni instant, dicentes : ideo hæc duo diversa esse peccata, quia diversorum legis mandatorum prævarica-

1. Al. : « Quibus alii hæc duo respondent esse non peccata. »

tiones sunt. Alio enim mandato legis prohibetur actio furti, scilicet : Non furaberis ; » alio voluntas furandi, scilicet : « Non concupisces rem proximi tui. » Cum hæc duo diversa mandata sint, quibus illa duo prohibentur, patet illa duo diversas esse prævaricationes : diversa igitur peccata. Ad quod etiam illi dicunt diversa quidem esse mandata, quibus illa duo distinctim prohibentur, ut Augustinus docet, *Super Exodum*, quæst. LXXI, col. 620, t. III ; verumtamen, illis non observatis, una prævaricatio tantum incurritur, unumque peccatum contrahitur, licet duo diversa illis prohibeantur ; sicut e converso duo sunt mandata charitatis, quibus duo præcipiuntur diligi, una tamen in eis nobis commendatur charitas.

### *Si peccatum ab aliquo admissum in eo sit quousque pœniteat*

Præterea quæri solet, cum ab aliquo peccato voluntate perpetrato voluntas id agendi et actio transierit, nondum tamen vera pœnitentia habita, utrum illud peccatum usquequo pœniteat, sit in eo ; quod non esse videtur, quia voluntas illa quæ prius fuit , non est, nec actio, quia non illud vult vel agit quod ante voluit et egit. Sed non est ignorandum peccatum duobus modis in aliquo dici esse et transire, scilicet actu et reatu. Actu est in aliquo, dum ipsum quod peccatum est, ut actio vel voluntas, in peccante est ; reatu vero, cum pro eo, sive transierit sive adsit, mens hominis polluta est et corrupta ; totusque homo suppliciis obligatur perpetuis, nec unquam est in aliquo peccatum actu, præter originale, quin sit etiam reatu, sed est reatu interdum[1] postquam transit actu.

### *Quibus modis dicitur in Scriptura reatus*

Reatus autem in Scriptura multipliciter accipitur, scilicet pro culpa, pro pœna, pro obligatione pœnæ temporalis vel æternæ. Si enim mortale est, obligat nos pœnæ æternæ ; si veniale, obligat nos pœnæ temporali ; duo enim sunt genera peccatorum, mortalium scilicet et venialium. Mortale est per quod homo meretur pœnam æternam ; crimen enim, ut ait Augustinus, *Tract. XLI in Joan.*, § 9, col. 1697, t. III, est quod est dignum accusatione et damnatione ; veniale autem quod hominem usque in reatum perpetuæ mortis non gravat ; verumtamen pœnam meretur, sed facile indulgetur.

### *De modis peccatorum, qui multipliciter assignantur*

Modi autem peccatorum varias in Scriptura habent distinctiones ; in qua dicitur duobus modis peccatum committi,

1. Al. : « intelligendum. »

scilicet cupiditate et timore, ut Augustinus tradit *Super* illum locum *psal.* LXXIX, 17 : *Incensa igni et suffossa*, col. 1026, t. IV ; his enim duobus modis dicit omnia peccata mortalia includi : et incensa igni dicit ea quæ ex cupiditate male incendente oriuntur ; suffossa vero quæ ex timore male humiliante proveniunt, quod est quando quis cupit non cupienda, vel timet non timenda. Alibi vero dicitur peccatum fieri tribus modis scilicet cogitatu, verbo et opere. Unde Hieronymus, *Super Ezechielem*, cap. XLIII, col. 427, t. V : « Tria generalia delicta sunt quibus humanum genus subjacet : aut enim cogitatione, aut sermone, aut opere peccamus. » His aliquando etiam quartus adjicitur modus, scilicet consuetudinis, quod in quatriduano Lazaro significatum est. Dicitur quoque homo peccare in Deum, in se et in proximum. In Deum, cum de Deo male sentit, ut hæreticus, vel quæ Dei sunt usurpare præsumit, indigne participando sacramenta vel quando nomen Dei pejerando contemptibile facit. In proximum peccat, cum proximum injuste lædit. In se vero, cum sibi et non alii nocet.

### *Quomodo differant delictum et peccatum*

Variam quoque appellationem habet : dicitur enim peccatum et delictum ; et delictum fortasse est, ut Augustinus ait in *Quæstionibus Levitici*, quæst. XX, col. 681, t. III, declinare a bono ; peccatum est facere malum. Aliud est enim declinare a bono, aliud est facere malum. Peccatum ergo est perpetratio mali, delictum desertio boni, quod et ipsum nomen ostendit. Quid enim aliud sonat delictum nisi derelictum ? Et qui delinquit, quid derelinquit nisi bonum ? Vel delictum est quod ignoranter fit, peccatum quod scienter committitur. Indifferenter tamen et peccatum nomine delicti et delictum nomine peccati appellatur.

### *De septem vitiis principalibus*

Præterea sciendum septem esse vitia principalia vel capitalia, ut Gregorius, XXXI *Moral.*[1], cap. XLV, col. 620, t. II, ait, scilicet inanem gloriam, iram, invidiam accidiam, vel tristitiam, avaritiam, gastrimargiam[2], luxuriam, quæ, ut ait Isidorus[3], *In Deuter.*, cap. XVI, col. 366, t. V, significata sunt in septem populis qui terram promissionis Israeli promissam tenebant. De his quasi septem fontibus cunctæ animarum mortiferæ corruptelæ emanant, et dicuntur hæc capitalia, quia ex eis oriuntur omnia mala ; nullum malum enim est quod non ab aliquo horum originem trahat.

1. Olim : « *Super Exodum.*
2. Id est « ingluviem ventris », seu « gulam » ; al. : « castrimargiam. »
3. Olim : « Joannes Chrysostomus. »

*De superbia, quæ est radix omnis mali*

De superbia tamen omnia mala oriuntur, et hæc et alia : quia, ut ait Gregorius in lib. XXXI *Moral.*, cap. XLV, col. 620, t. II, radix cuncti mali est superbia, de qua dicitur, Eccl., X, 15 : *Initium omnis peccati vel mali est superbia*, quæ est amor propriæ excellentiæ. Cujus quatuor sunt species, ut Gregorius ait in lib. XXIII *Moral.*, cap. VI, col. 258, t. II. Prima est, cum bonum quod habet quis sibi attribuit. Secunda, cum credit a Deo esse datum, sed tamen pro suis meritis. Tertia, cum se jactat habere quod non habet. Quarta, cum cæteris despectis singulariter vult videri. Merito ergo radix omnis mali dicitur superbia. Huic autem videtur obviare quod ait Apostolus, I Timoth., VI, 10 : *Radix omnium malorum est cupiditas*. Sed si radix omnium malorum cupiditas est, ergo superbiæ. Quomodo ergo superbia radix est et initium omnis peccati ?

*Quo sensu utrumque dicatur radix omnium malorum, scilicet superbia et cupiditas*

Sed utrumque recte dictum esse intelligitur, si genera[1] peccatorum singulorum, non singula generum utraque locutione intelligantur includi. Nullum quippe[2] genus peccati est quod ex superbia interdum non proveniat, nullum etiam est quod ex cupiditate aliquando non descendat. Sunt enim nonnulli hominum qui ex cupiditate fiunt superbi, et aliqui ex superbia fiunt cupidi. Est enim, ut ait Augustinus in lib. XI *De Gen. ad litt.*, cap. XV, col. 436, t. III, homo qui non esset amator pecuniæ, nisi per hoc putaret se excellentiorem esse : ideoque, ut excellat, divitias cupit ; tali ex superbia oboritur cupiditas : et est aliquis qui non amaret excellere, nisi putaret per hoc majores divitias habere ; ideoque excellere laborat, quia divitias habere amat ; huic innascitur superbia, id est amor excellentiæ ex cupiditate. Patet ergo quia ex superbia aliquando cupiditas, et ex cupiditate aliquando oritur superbia ; et ideo de utraque recte dicitur quod sit radix omnis mali.

## DIVISIO PRIMÆ PARTIS TEXTUS

Postquam determinavit de peccato in generali, hic determinat de peccato in comparatione ad partes ejus, et dividitur in partes duas : in prima determinat diversas peccatorum partes et modos ; in secunda specialiter determinat de quodam peccato quod omnia alia transcendit, XLIII dist. : « Est

1. Al. additur « omnium », forte « omnia ».
2. Al. : « ergo. »

præterea quoddam genus peccati cæteris gravius. » Prima in duas : in prima inquirit ea quæ possunt ad constitutionem unius peccati convenire, quasi integrantia peccatum et constituentia ; in secunda prosequitur in diversas peccatorum divisiones, ibi : « Modi autem peccatorum varias in Scriptura habent distinctiones. » Prima dividitur in duas : in prima inquirit an actio exterior et voluntas conveniant ad constitutionem unius peccati ; secundo inquirit utrum adhuc sit aliquid aliud in peccato præter actum interiorem et exteriorem, ibi : « Præterea solet quæri, cum ab aliquo perpetrato voluntate peccato voluntas id agendi et actio transierit,... utrum illud peccatum, usquequo pœniteat, sit in eo. » Circa primum duo facit : primo movet quæstionem ; secundo determinat eam, secundum diversorum opiniones, ibi : « Quidam dicunt unum esse peccatum. » Et hæc dividitur in tres, secundum tres objectiones, quibus una opinio contra aliam invehitur[1] ; secunda incipit, ibi : « Sed adhuc eisdem objicitur ; tertia, ibi : « Item adhuc quæstioni instant. »

« Præterea, solet quæri, cum ab aliquo perpetrato voluntate peccato voluntas id agendi et actio transierit,... utrum illud peccatum usquequo pœniteat, sit in eo. » Hic inquirit utrum præter actum interiorem et exteriorem sit aliquid aliud in peccato quod remaneat, actu transeunte, et circa hoc tria facit : primo ostendit quod, transeunte actu interiori et exteriori, remaneat reatus ; secundo ostendit quot modis reatus dicitur, ibi : « Reatus in Scriptura multipliciter accipitur ; » tertio secundum reatus diversitatem assignat diversa genera peccatorum, ibi : « Duo enim sunt peccatorum genera. »

## QUÆSTIO PRIMA

Hic quinque quæruntur : 1° si voluntas et actus exterior sunt unum peccatum[2] ; 2° si, transeunte actu, remaneat reatus ; 3° de divisione peccatorum per veniale et mortale quæ penes reatum sumitur ; 4° de differentia venialis et præcipue quantum ad genus operis ; 5° utrum peccatum mortale pœnam æternam mereatur, et in hoc a veniali differat.

### *ARTICULUS PRIMUS*

### *Utrum voluntas peccati et actus sint duo peccata*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod voluntas et

1. Al. : « invenitur. »
2. Parm. omittit : « peccatum. »

actus sint duo peccata. Quia Augustinus dicit in lib. XXII *Contra Faustum*, cap. XXVII, col. 418, t. VIII, quod ex hoc est aliquid peccatum, quia divinis legibus contrariatur. Sed duo præcepta sunt diversa, quibus prohibetur voluntas interior et actus exterior, ut patet Exod., XX : *Non furaberis ;* item : *Non concupisces* rem *proximi tui*. Ergo actus exterior et interior, id est voluntas prava, sunt diversa peccata.

2. Præterea, non potest aliquis magis malus effici et magis peccator nisi per hoc quod peccatum peccato accumulatur. Sed magis peccat qui voluntate et actu peccat, quam qui voluntate vel actu tantum, ut patet Matth., V ; ubi gravior pœna redditur opprobria dicenti quam solum contra fratrem irato. Ergo oportet quod actus additus exterior sit aliud peccatum.

3. Præterea, diversorum habituum sunt diversi actus. Sed non est idem habitus perficiens id quod est rationale per essentiam et rationale per participationem. Cum igitur peccatum voluntatis sit in actu ejus quod est rationale per essentiam, quia voluntas in ratione est, ut Damascenus, lib. III, cap. XVIII, col. 1075, t. I, et Philosophus, in III *De anima*, text. 42, dicunt ; actus autem exterior in eo quod est rationale per participationem, quo mediante ab intellectu motus exterior egreditur ; videtur quod non sit unum peccatum voluntatis et actus exterioris.

4. Præterea, multiplicato superiori multiplicatur inferius : unus enim homo non est plura animalia. Sed actus est superior ad peccatum : quia peccatum nihil est aliud quam quidam actus inordinatus. Cum igitur actus voluntatis et actus exterior sint diversi actus, qui a diversis procedunt potentiis, videtur quod non sunt unum peccatum voluntas interior et actus exterior.

5. Præterea, unum accidens non potest in diversis subjectis esse. Sed actus interior est sicut in subjecto in voluntate, cujus est actus ; actus autem exterior in potentia movente organum. Ergo non potest esse unum peccatum, cum peccatum sit quoddam accidens.

Sed contra, pluribus peccatis debentur diversæ pœnæ. Sed non injungitur alia pœna in satisfactione pro voluntate interiori et actu exteriori, sed una tantum. Est ergo unum peccatum.

Præterea, ubi unum propter alterum, ibi tantum unum, ut Philosophus dicit II *Topic.*, cap. II. Sed actus exterior non est peccatum nisi propter voluntatem. Ergo voluntas et actus exterior non sunt duo peccata, sed unum.

Solutio. — Dicendum[1], quod cum unum et ens convertantur, oportet ut secundum idem a quo res habet esse, judicium de ejus unitate et multiplicatione accipiatur, sicut patet in naturalibus, ubi res quæ[2] habet esse per formam, habet etiam unitatem per formam ; unde oportet quod diversarum rerum sint diversæ formæ, et quamvis fortassis principium multiplicationis formæ sit materiæ divisio, ut in his quæ numero tantum differunt, nihilhominus tamen non posset esse pluralitas hominum, nisi essent plures formæ humanæ, et sic de aliis. Sicut autem superius ostensum est, actus non ponitur in genere moris nisi propter voluntatem, scilicet secundum quod est a voluntate elicitus vel imperatus ; et ideo secundum unitatem voluntatis est sumendum judicium de unitate ejus quod in genere moris dicitur ; unde contingit aliquid quod est unum in genere naturæ consideratum, ut unum motum continuum, esse plures secundum quod ad genus moris retorquetur, si voluntas in actu varietur ; ut quando bona intentione quis incipit, et mala terminat, ut supra ostensum est[3] ; et e contrario contingit esse actus plures, secundum quod ad genus naturæ referuntur, qui tamen sunt unum secundum quod in genere moris considerantur, ut patet in eo qui furatur : quia omnes actus ejus, qui ad finem furti ordinantur, peccatum sunt, cum mala intentione fiant, qui possunt valde multi esse ; et tamen omnes computantur ut unum peccatum, quia non habent rationem peccati nisi secundum quod per unam voluntatem in unum perversum finem ordinantur. Sic ergo distinguere oportet in proposito : quia, cum quæritur utrum voluntas et actus exterior sint diversa peccata, aut intelligitur de voluntate conjuncta actui exteriori, aut de voluntate præcedente. Si de conjuncta, sic oportet quod peccatum unum sit voluntas interior et actus exterior, quia voluntatis non multiplicatur actus. Si autem de voluntate separata, sic est aliud peccatum, quia actus voluntatis multiplicatur. Quando enim actum explet exteriorem, etiam actum voluntatis iterat ; et ideo oportet quod sint duo peccata non propter diversitatem actus interioris et exterioris, sed propter diversitatem duorum actuum interiorum voluntatis.

Ad primum ergo dicendum, quod in hoc præcepto : *Non concupisces rem proximi tui*, non prohibetur illa voluntas

1. Nicolaï : « Respondeo dicendum. »
2. Al. deest « quæ ».
3. Dist. xl, quæst. i, art. 4.

furandi quæ est conjuncta actui, sed quæ est ab actu separata, quæ[1] etiam sine actu quamdam turpem jucunditatem habet ; quæ autem conjuncta est actui, prohibetur illo præcepto quo furtum prohibetur ; nihil enim cadit sub præcepto vel prohibitione nisi secundum quod est voluntarium[2].

Ad secundum dicendum, quod intensio et remissio in his quæ secundum magis et minus dicuntur, non est per additionem, sicut in his quæ secundum quantitatem augmentantur, in quibus quantitas quantitati additur, ut major quantitas fiat ; non enim calor calori additur, ut magis calidum fiat, nec curvitas curvitati, ut fiat magis curvum, ut in IV *Physicorum*, text. 84, dicitur ; sed causatur intensio ex hoc quod illud quod intenditur, magis perfectum invenitur, et suo opposito[3] impermixtius. Unde non ad hoc quod aliquid magis peccet exigitur[4] quod peccatum addatur, quia sic quælibet circumstantia aggravans, peccatum esset, sed oportet ut deformitas peccati perfectior sit : et hoc contingit quando aliquis per actum exteriorem peccat ; quia major est deformitas quæ in actu interiori et exteriori est, quam illa quæ tantum in voluntate est, nisi forte sit voluntas completa, quæ pro actu reputatur.

Ad tertium dicendum, quod a diversis habitibus diversi actus eliciuntur ; non tamen oportet quod semper illi actus diversi sint diversa peccata vel etiam diversa merita, sed possunt esse unum, ut patet præcipue quando unum peccatum imperat actum alterius peccati, ut cum quis furatur propter gulam ; est enim tunc unum peccatum diversas habens deformitates, quamvis sint ibi plures actus.

Ad quartum dicendum, quod actus simpliciter acceptus non est genus peccati, nisi secundum quod sub voluntate cadit ; et ideo ubi non multiplicatur actus voluntatis, non multiplicatur peccatum.

Ad quintum dicendum, quod peccatum sicut in primo subjecto est in voluntate, sicut supra dictum est[5] ; et ideo non est inconveniens ut et peccatum in diversis actibus consistat : quia inquantum sunt actus, habent subjecta diversa, potentias scilicet elicientes actum ; inquantum vero ad genus moris pertinent, habent unum subjectum, voluntatem.

1. Parm. : « quod. »
2. Parm. : « in voluntate. »
3. Al. : « et supposito » ; Parm. omittit : « suo. »
4. Parm. : « oportet. »
5. Dist. XLI, q. II, art. 2.

## *ARTICULUS II*

### *Utrum reatus peccati maneat post peccatum*[1]

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod post actum peccati reatus non remaneat. Cessante enim causa, cessat effectus. Sed aliquis non est reus pœnæ nisi propter actum. Ergo post actum non remanet reatus.

2. Si dicatur, quod aliquis est reus pœnæ, non solum quia hoc facit, sed indifferenter quia hoc facit vel quia hoc fecit ; contra. Manente causa, manet effectus. Sed ex quo aliquis actum peccati fecit, non potest illud non fecisse : quia ut quod præteritum est non fuerit, etiam nec Deus facere potest, ut in I libro dictum est, dist. XXIV. Ergo nunquam aliquis a reatu culpæ absolvi posset.

3. Si dicatur, quod reatus manet post actum propter effectum quem actus in subjecto relinquit, qui removeri potest ; contra. Effectus relictus ex actu est dispositio habitus. Sed propter neutrum istorum homo reus pœnæ absolvitur adhuc dispositione ad peccatum per consuetudinem inducta in eo manente, et similiter quandoque dispositio et habitus tollitur ; et tamen reatus remanet, ut quando aliquis per avaritiam peccans habitum avaritiæ acquirit, qui postmodum habitus corrumpitur in eodem per prodigalitatis actus, ex quibus habitus contrarius generatur, etiam sine hoc quod gratia interveniat, quæ reatum solvit. Ergo non potest dici quod propter effectum relictum ex actu, reatus post actum remaneat.

4. Si dicatur, quod non manet reatus post actum propter effectum prædictum, sed propter maculam ; contra. Macula illa, si non sit dispositio vel habitus, nihil aliud potest esse quam gratiæ privatio. Sed privatio gratiæ communis est omnibus peccatis mortalibus. Ergo ex omnibus mortalibus manet una macula, et ita unus reatus ; quod falsum est.

5. Præterea, infusa gratia, cessat gratiæ privatio. Sed adhuc tamen aliquis reatus manet, quo homo ad pœnam saltem temporalem obligatur. Ergo non videtur quod per privationem gratiæ reatus post actum remaneat.

Sed contra, nullus punitur juste nisi ad pœnam obligatus. Sed peccatores juste puniuntur, postquam actu non peccant.

1. I II *Summæ theolog.*, q. LXXXVII, art. 6, et III part., q. LXXXVI, art. 4.

Ergo sunt obligati ad pœnam ; ergo est in eis reatus, qui nihil aliud est quam obligatio ad pœnam.

Præterea, sicut se habet actus virtutis ad præmium, ita se habet peccati actus ad pœnam. Sed, transeunte actu virtutis, adhuc manet meritum præmii. Ergo, transeunte actu peccati, adhuc manet reatus pœnæ.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod reatus dicitur secundum quod aliquis est reus pœnæ ; et ideo proprie reatus nihil est aliud quam obligatio ad pœnam ; et quia hæc obligatio quodammodo est media inter culpam et pœnam, ex eo quod propter culpam aliquis ad pœnam obligatur, ideo nomen medii transumitur ad extrema, ut interdum ipsa culpa, vel etiam pœna, reatus dicatur, ut in *Littera* dicitur. Cum autem pœna sit medicina quædam, ut Philosophus, in II *Ethic.*, cap. III, dicit, et medicina non detur nisi contra defectum aliquem, oportet quod ad pœnam aliquis pro aliquo defectu obligetur : non quod ille defectus semper sanetur per pœnam in eo in quo est, ut patet in damnatis, et in fure qui suspenditur, sed pœna recompensat defectum in statu universi, vel etiam reipublicæ, propter ordinem justitiæ qui in pœna apparet. Non autem defectus quilibet ad pœnam obligat ; sunt enim defectus quidam involuntarii magis misericordiam quam iram provocantes, sed illi solum defectus qui ex actibus voluntatis relinquuntur pœnam merentur in eo qui voluntarie in defectum inducitur ; unde cum transeunte actu remaneat defectus, oportet quod etiam reatus remaneat post actum.

Ad primum ergo dicendum, quod causa proxima reatus est ipse defectus per actum peccati inductus ; actus vero est sicut causa remota : unde non oportet quod, transeunte actu, reatus transeat.

Ad secundum dicendum, quod non solum quia verum est dicere aliquem actum peccati quandoque egisse, ad pœnam obligatur, quia sic quandocumque verum esset dicere eum hoc fecisse, esset pœnæ obnoxius : sed quia defectus manet in ipso adhuc propter actum quem prius fecit.

Ad tertium dicendum, quod reatus non fundatur, per se loquendo, super dispositionem vel habitum, sed per accidens, secundum quod talis dispositio vel habitus cuidam defectui conjungitur.

Ad quartum dicendum, quod privatio gratiæ non habet rationem maculæ nisi secundum quod ex actu præcedenti inducitur ; et ideo secundum diversitatem actuum sunt etiam diversæ maculæ ; quamvis enim quolibet actu peccati

mortalis quælibet virtus privetur, non tamen eodem modo : sed actu luxuriæ castitas per se privatur, et aliæ virtutes ex consequenti, secundum quod sunt castitati annexæ ; per furtum autem actus justitiæ per se, et aliarum virtutum ex consequenti, et sic de aliis ; ideo non oportet quod omnium peccatorum sit una macula vel unus reatus.

Ad quintum dicendum, quod in peccante sunt duo defectus. unus qui est in ipso actu peccati, secundum quod aliquis limites legis divinæ et rationis rectæ transgreditur ; alius est in ipso peccante, id est privatio virtutis ex priori defectu actus inducta. Quamvis autem cum aliquis gratiam recuperat, secundus defectus tollatur, non tamen ex toto primus sublatus est : quia oportet ut quantum voluntati suæ obedivit præter legem Dei, tantum etiam in contrarium recompenset, ut sic justitiæ servetur æqualitas ; et ideo post gratiam recuperatam injungitur satisfactio, et est adhuc homo reus temporalis pœnæ.

## *ARTICULUS III*

### *Utrum peccatum convenienter dividatur in mortale et veniale*[1]

Ad tertium sic proceditur 1. Videtur quod peccatum inconvenienter per mortale et veniale dividatur. Ea enim quæ in infinitum differunt, in uno genere non conveniunt, sicut creator et creatura, ens et non ens. Sed veniale et mortale sunt hujusmodi ; cum uni debeatur pœna temporalis, alteri æterna, ut patet in *Littera.* Ergo peccatum per hæc duo dividi non debet.

2. Præterea, determinatio diminuens de ratione ejus cui additur, infert oppositum ejus, bene enim sequitur ; est homo mortuus : ergo non est homo. Sed veniale est determinatio diminuens de ratione peccati ; ex hoc enim quod peccatum est, est dignum pœna, et non venia. Ergo veniale peccatum non debet condividere peccatum contra mortale, sicut nec animal mortuum condividit animal contra animal vivum.

3. Præterea, divisio omnis debet fieri per opposita. Sed veniale et mortale non sunt opposita, cum se simul compatiantur. Ergo inconvenienter per peccatum mortale et veniale dividitur.

4. Præterea, culpa opponitur gratiæ. Sed veniale non opponitur gratiæ, quia stat simul cum ea. Ergo veniale non

1. I II *Summæ theolog.*, q. LXXXVIII, art. 1.

est peccatum, et sic non debet dividere genus peccati contra mortale.

5. Præterea, in omni peccato est aversio ab incommutabili bono tanquam formale. Sed veniale non habet aversionem a bono incommutabili : quia peccans venialiter non avertitur a fine ultimo, sed viæ inordinate inhæret. Ergo veniale peccatum non proprie est peccatum ; et sic idem quod prius.

Sed contra, I Joan., I, 8 : *Si dixerimus quod peccatum non habemus, nos ipsos* seducimus, et veritas in nobis non est.* Constat autem quod non loquitur de mortali peccato, quia sine illo sunt sancti. Ergo oportet ponere peccatum veniale.

Præterea, dispositio et habitus ad eamdem speciem qualitatis pertinent ; unde invenitur scientia dispositio et habitus. Ergo oportet a simili quod in peccato inveniatur aliquid quod se habet per modum dispositionis, et aliquid quod habet perfectam rationem peccati. Dispositio autem ad peccatum mortale est peccatum veniale. Ergo mortale peccatum oportet ponere[1] veniale.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod est duplex modus dividendi commune in ea quæ sub ipso sunt, sicut est duplex communitatis modus. Est enim quædam divisio univoci in species per differentias quibus æqualiter natura generis in speciebus participatur, sicut animal dividitur in hominem et equum, et hujusmodi ; alia vero divisio est ejus quod est commune per analogiam, quod quidem secundum perfectam rationem prædicatur de uno dividentium, et de altero imperfecte et secundum quid, sicut ens dividitur in substantiam et accidens, et in ens actu et in ens potentia : et hæc divisio est quasi media inter æquivocum et univocum ; et talis divisio est peccati in mortale et veniale : quia ratio peccati perfecte in mortali invenitur ; in veniali vero non nisi imperfecte et secundum quid ; unde minimum quod potest esse de ratione peccati in aliquo actu est in veniali, sicut minimum quod potest esse de natura entis est in ente in potentia et in ente per accidens, et hoc ipsa nomina ostendunt : quia venia non debetur peccato nisi secundum quod aliquam imperfectionem[2] peccati habet ; mors autem debetur peccato inquantum peccatum est ; et ideo mortale peccatum perfectum quid in genere peccati dicit, veniale autem imperfectum.

* *Quoniam... ipsi nos.*
1. Parm. : « supponere. »
2. Al. : « perfectionem. »

Ad primum ergo dicendum, quod mortale et veniale non conveniunt in peccato sicut in genere univoce de eis prædicato, sed sicut in eo quod eis per analogiam commune est.

Ad secundum dicendum, quod venia[1] debetur alicui dupliciter : vel sicut ei quod indulgetur, vel sicut ei quod est indulgentis[2] ratio. Sicut ei quod indulgetur non debetur alicui nisi peccato, quia nihil indulgetur nisi quod pœnam meretur. Sicut ei quod est indulgentiæ ratio, nunquam venia peccato debetur, sed vel infirmitati, vel alicui quod facit imperfectionem in genere peccati. Peccatum autem veniale non dicitur veniale sicut remissionis ratio, sed sicut id quod facile remittitur propter imperfectionem peccati ; unde per hoc quod dicitur veniale, non tollitur tota ratio peccati, sicut per hoc quod dicitur mortuum, tollitur tota ratio hominis. Unde non sequitur quod veniale peccatum non sit peccatum, sed est imperfectum quid in genere peccati.

Ad tertium dicendum, quod oppositio venialis et mortalis est secundum perfectum et imperfectum ; unde non omnino excludunt se, sed unum est dispositio ad aliud. Vel dicendum quod opposita inesse eidem non secundum idem non est inconveniens ; et ideo cum peccatum veniale et mortale non sint in homine secundum eumdem actum, sed secundum diversos, qui etiam simul non sunt, non oportet quod tollatur oppositio venialis et mortalis.

Ad quartum dicendum, quod peccatum quod completam rationem culpæ habet, directe gratiæ opponitur ; peccatum vero veniale, quod imperfectam rationem culpæ habet, non opponitur gratiæ nisi indirecte, ut scilicet est dispositio quædam ad mortale. Quæ autem sic sunt opposita, non est inconveniens esse simul, sicut siccitas, quæ dispositio est ad calorem, est simul cum frigore ; unde non est inconveniens quod veniale sit culpa, et simul cum gratia.

Ad quintum dicendum, quod averti a fine incommutabili est dupliciter : vel in habitu vel in actu tantum. Secundum habitum avertitur qui sibi alium finem contrarium ponit, et hoc est in peccato mortali ; unde qui peccat mortaliter est sicut recedens a via. In actu vero tantum aliquis avertitur, quando aliquis actum aliquem facit quo in Deum non tendit, ex eo quod inordinate ei quod est ad finem inhæret, non tamen ita ut illud quod est ad finem quasi finem constituat, et hoc est in peccato veniali ; unde peccans venialiter

1. Al. : « veniale. »
2. Parm. : « indulgentiæ. »

similatur ei qui nimis moratur in via, et hoc non est averti nisi secundum quid ; sicut etiam quod retardat motum corporis gravis non aufert gravitatem suam et inclinationem in finem ; auferret autem si contrarium sibi motum daret, ut quando ex gravi leve generatur.

## ARTICULUS IV

### *Utrum peccatum veniale distinguatur a mortali*[1]

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod veniale peccatum a mortali non distinguatur. Quidquid enim tollit virtutem est mortale peccatum. Sed omne peccatum tollit virtutem, quia omne peccatum recessus ab æqualitate est ; virtus autem æqualitas quædam est. Ergo peccatum veniale a mortali non distinguitur.

2. Præterea, ea quæ per se distinguuntur non transmutantur invicem. Sed veniale et mortale invicem transmutantur quia nihil adeo est veniale quod non fiat mortale dum placet ; similiter omnis culpa mortalis per confessionem fit venialis ut Ambrosius dicit[2]. Ergo veniale et mortale non distinguuntur nisi per accidens.

3. Si dicatur, quod peccatum mortale distinguitur a veniali, quia mortale est contra præceptum, veniale præter preceptum ; contra. In hoc differunt præcepta legis disciplinæ[3] a præceptis legis naturalis, quod præcepta legis disciplinæ prohibent ea quæ non sunt mala nisi quia prohibita ; præcepta vero legis naturalis prohibent ea quæ sunt prohibita quia mala. Ergo in his quæ lege naturali prohibentur, distinctio mali non sumitur ex prohibitione legis, sed potius ex ipsa natura actus.

4. Præterea, præter affirmationem nihil est nisi negatio, et præter negationem nihil est nisi affirmatio, cum inter affirmationem et negationem nihil sit medium. Sed qui non facit quod præcepto affirmativo præcipitur, contra præceptum omittit[4] ; similiter qui facit quod præcepto negativo prohibetur, contra præceptum facit. Ergo quicumque peccat

1. I II *Summæ theol.*, q. LXXXVIII, art. 2.
2. Codices indicationem loci non habent. Nicolaï librum *De apologia David*, versus finem, hic affert, dum in dist. XXI, q. II, art. 3, ad 5, lib. *De paradiso*, c. XIV, col. 326, t. I, indicavit.
3. Seu « legis scriptæ », ut notat Nicolaï.
4. Parm. : « committit. »

præter præceptum, peccat contra præceptum ; et ita distinctio nulla est.

5. Si dicatur, quod differunt mortale et veniale ex hoc quod veniale est exitus a medio virtutis, tamen prope medium, mortale autem exitus longinquus a medio, sicut dicit Philosophus in II *Ethic.*, cap. IX, quod qui parum secedit a medio, non vituperatur, contra. Quia, sicut ibidem dicitur, non est determinatum apud nos, quando multum et quando parum a medio recedatur. Si ergo non differat veniale a mortali nisi secundum parvum et magnum recessum, non posset apud nos determinari quod esset peccatum mortale et quod veniale : quod esset valde periculosum.

Sed contra, diversitas pœnarum respondet diversitati culpæ. Sed pœna temporalis differt ab æterna. Ergo et peccatum veniale differt a mortali ; cum uni debeatur pœna temporalis, alteri æterna.

Præterea, in quolibet genere perfectum et imperfectum habent determinatam distinctionem. Sed veniale et mortale differunt ut perfectum et imperfectum in genere peccati, ut ex prædictis patet. Ergo oportet quod habeant determinatam distinctionem ad invicem.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod, ut ex dictis patet, veniale peccatum dicitur cujus reatus facile solvitur ; et ideo veniale tripliciter dicitur. Uno modo dicitur veniale ex causa, quod quidem facile remissibile est, quia causa peccati quamdam rationem veniæ habet, sicut ea quæ per ignorantiam et infirmitatem peccantur. Secundo dicitur veniale ab eventu, quia scilicet per aliquid peccato superveniens efficitur pœna ejus cito solubilis, sicut confessio adveniens peccato mortali facit pœnam ejus proportionatam viribus pœnitentis virtute clavium. Tertio dicitur veniale, quando ipse actus per se facile remissibilis est, eo quod non perfecte pertingit ad plenam rationem peccati : et istud proprie dicitur veniale de quo nunc agitur, quod a mortali distinguitur. Primo enim et secundo modo dictum veniale non distinguitur a mortali : quia mortale potest per ignorantiam fieri, et illud quod est mortale fit veniale per confessionem. Imperfectio autem peccati potest esse dupliciter : vel ex genere actus, vel ex parte peccantis. Genus autem ipsius actus sumitur ex materia et objecto ; unde sicut dicitur bonum ex genere propter debitam materiam, ita malum ex genere propter indebitam, et est veniale ex genere propter materiam in qua peccatur. In illa autem materia peccatum perfecte invenitur in qua, si peccetur, virtus charitatis ad

Deum et ad proximum dissolvitur, per quam vita est animæ ; et ideo, quando aliquis peccat in his sine quibus recte servatis non remanet subjectio hominis ad Deum et fœdus humanæ societatis, tunc est peccatum mortale ex genere : et talia peccata Philosophus[1] malitias appellat ; unde vult quod non omnis vitiosus sit malus : sicut patet quod non potest homo debite Deo esse subjectus, si Deo non credat, si ei non obediat, et hujusmodi. Similiter etiam societas humanæ vitæ servari non posset, nisi unicuique servaretur quod suum est ; et ideo furtum et aliæ species injustitiæ sunt peccata mortalia ex genere, et similiter est in omnibus aliis. Ea vero sine quibus societas humana servari potest non faciunt peccatum esse mortale ex genere, quamvis etiam deformis actus sit, sicut superfluus ludus et aliquid hujusmodi : et talia dicuntur venialia ex genere. Sed sicut quod est bonum ex genere potest fieri male, et non e converso ; ita quod est veniale ex genere tali modo potest fieri quod erit mortale, ut si credatur esse mortale quod veniale est, et si tantum quis in re temporali delectatur ut finem sibi in ea constituat : quia sic non servatur debita reverentia ad Deum, qui est ultimus finis, et citra quem omnia sunt diligenda. Ex parte vero peccantis est imperfectio peccati, propter imperfectionem potentiæ elicientis actum, sicut primi motus sensualitatis, qui deliberationem præcedunt, peccata venialia sunt, quamvis in materia sint mortalis peccati. Sed hæc sunt venialia per accidens ; et ideo, adveniente consensu rationis deliberatæ, efficiuntur mortalia.

Ad primum ergo dicendum, quod veniale non corrumpit virtutem quantum ad habitum, hoc enim mortalis est proprium ; sed exit ab æqualitate quam ratio ponit in actu virtutis.

Ad secundum patet solutio per ea quæ dicta sunt : quia procedit de veniali ex eventu ; et iterum quod veniale fiat mortale non est inconveniens, sicut etiam quod est bonum ex genere potest male fieri.

Ad tertium dicendum, quod præcepta legis intendunt hominem ordinare ad dilectionem proximi et Dei : quia *finis præcepti est charitas*, I Tim., I, 5, et ideo illa sola mortalia sunt ex genere de quibus dictum est ; hæc enim directe

1. Ex *Ethic.* lib. V, cap. x græco -lat., colligitur, et apud S. Thomam, lect. 14, ubi dicitur, quod « cum læsio præter rationem accidit, infortunium dici debet ; cum autem non præter rationem, sed sine malitia tamen accidit, « aneu kakias », peccatum est ; etsi non propterea pravi homines habentur, quia ex pravitate non contingit. — Nicolaï.

fiunt contra præcepta legis, non solum legis scriptæ, sed etiam naturalis. Quamvis autem aliquid non sit malum, quia est prohibitum lege exteriori, tamen ideo est malum, quia prohibetur lege interiori ; lex enim interior est ipsum lumen rationis, quo agenda discernimus : et quidquid in humanis actibus huic lumini est consonum, totum est rectum ; quod autem contra hoc lumen est, homini est innaturale et malum ; et pro tanto malum dicitur quia prohibetur interiori lege.

Ad quartum dicendum, quod affirmatio opposita præcepto negativo est et præter præceptum, et contra præceptum ; similiter et negatio opposita affirmativo ; sed quædam negationes et affirmationes sunt non oppositæ directe ipsis præceptis affirmativis et negativis, sed indirecte, quia disponunt ad ea quæ directe opponuntur ; et ideo hujusmodi sunt præter præceptum ; hæc enim etiam hoc modo non discordant a lumine rationis ut ab ultimo fine abducentia, sed ut quædam impedimenta finis.

Ad quintum dicendum, quod hoc modo esse proximum medio vel remotum, ut dictum est, facit peccatum mortale et veniale, et non sicut objectio tangit, ut sit differentia secundum hoc quod est abduci a fine virtutis et non abduci, et non solum secundum intentionem et remissionem[1].

## *ARTICULUS V*

### *Utrum peccatum mortale et veniale differant per pœnam æternam et temporalem*[2]

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum mortale et veniale non differant per æternam pœnam et temporalem. Quæcumque enim finita sunt, possunt habere aliquam proportionem ad invicem. Sed conversio quæ est in peccato veniali, finita est ; et similiter quæ est in peccato mortali. Ergo proportionabiles sunt. Sed secundum mensuram delectationis, quæ ex parte conversionis se tenet, est quantitas pœnæ ; Apoc., XVIII, 7 : *Quantum glorificavit se et in deliciis fuit, tantum date illi tormentum et luctum.* Ergo et pœna venialis debet proportionari pœnæ mortalis[3] ; et ita non differunt secundum æternum et temporale.

1. Parm. addit : « circumstantiarum, ut objectio procedit. »
2. I II *Summæ theol.*, q. LXXII, art. 5, et q. LXXXVII, art. 2 ; III part., q. LXXXVII, art. 4.
3. Parm. : « mortali. »

2. Præterea, secundum quantitatem culpæ est quantitas pœnæ. Sed ille qui peccat mortaliter non peccat infinito tempore, quamvis in infinitum bonum peccet. Ergo etiam non debet puniri æterna pœna, sed damno infiniti boni ad tempus.

3. Si dicatur, quod punitur æternaliter, quia peccavit in suo æterno ; contra. Quia multi sunt qui non toto tempore vitæ suæ in peccati actu perdurant ; sed dum peccant, cogitant se quandoque a peccati actu recessuros. Ergo talis secundum hoc in suo æterno non peccavit ; et ita non debet puniri æterna pœna.

4. Præterea, nullus judex, nisi sit crudelis, infligit pœnam quasi delectatus in pœna, sed propter emendationem. Si igitur Deus est piissimus judex, non infligit pœnam pro peccato mortali, nisi propter emendationem eorum quos[1] punit ; et ita videtur quod non in æternum puniat.

5. Sed contra, videtur quod etiam veniali debeatur pœna æterna. Quia contingit quod aliquis toto tempore vitæ suæ in peccato veniali perduret. Si igitur aliquis punitur æternaliter, ut dicit Gregorius, *Dialog.*, lib. VI, cap. XLIV, col. 401, t. III, quia in suo æterno peccavit, videtur quod talis æternaliter puniri debeat.

6. Præterea, ponatur quod aliquis moriatur in peccato mortali et veniali : constat quod iste, statim ut moritur, ad infernum descendit. Cum ergo veniale non remaneat impunitum, ibi punitur non tantum pro mortali, sed etiam pro veniali. Sed pœna inferni est æterna, quia in inferno nulla est redemptio. Ergo peccatum veniale æterna pœna punitur.

7. Præterea, sit ita quod aliquis ad perfectam ætatem veniat imbaptizatus[2], in qua jam peccati pœna reus teneri potest, et in primo instanti illius temporis venialiter peccet, et moriatur : constat quod ille pro peccato veniali punitur. Non autem in limbo puerorum, quia pœna sensibilis, quæ veniali debetur, non est ibi ; nec etiam in purgatorio, quia gratiam non habet, sine qua nulla purgatio peccati esse potest. Ergo punietur in inferno pro veniali, et ita veniale ad mortem æternam obligat, sicut et mortale.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod ratio quare mortale peccatum ad æternam pœnam obligat, potest sumi ex tribus. Primo ex parte ejus in quem peccatur, qui est

1. Parm. : « quæ. »
2. « Veniens imbaptizatus » ; Nicolaï : « veniens non sit baptizatus. »

infinite magnus, scilicet Deus, unde et offensa illius infinita pœna digna est : quia quanto est dignior in quem peccatur, tanto peccatum magis punitur. Secundo ex voluntate peccantis. Constat enim quod peccans mortaliter finem delectationis suæ in eo quo mortaliter peccat, ponit, ut etiam Deum pro illo contemnat. Constat autem quod quicumque summe diligit aliquid sicut finem suæ voluntatis, ex hoc ipso vellet semper sibi adhærere ; et ideo peccans mortaliter illo actu voluntatis quo peccatum mortale eligit, eligit peccato semper adhærere, nisi per accidens retrahatur vel timore pœnæ, vel aliquo hujusmodi ; sed si infinite adhærere posset, semper adhæreret : et ideo in suo æterno peccat, et propter hoc æterna pœna est dignus. Tertio ex ipso statu peccantis mortaliter, qui per peccatum gratia privatur ; unde cum sine gratia non possit fieri remissio culpæ, si in peccato mortali moriatur, semper in culpa remanebit, cum ulterius non sit gratiæ susceptibilis. Manente autem culpa, semper est obnoxius pœnæ ; alias remaneret aliquid inordinatum in universo : et ideo talis in æternum punietur. Peccatum vero veniale neque contra Deum est, neque in eo finis constituitur, neque gratiam privat : et ideo non debetur sibi pœna æterna, sed tantum temporalis.

Ad primum ergo dicendum, quod conversio mortalis et venialis peccati non sunt proportionabiles : quia per unam adhæretur rei temporali ut fini, per aliam ut ei quod est ad finem ; et hæc duo non sunt proportionabilia, quia non sunt ejusdem generis ; proportio enim est commensuratio quantitatum ejusdem generis, ut dicitur in V *Euclidis*, defin. 3.

Ad secundum dicendum, quod ex hoc quod contra infinitum peccat, debetur sibi pœna infinita. Non autem potest esse infinita acerbitate, quia in creatura finita non potest esse qualitas infinita ; sed recompensatur per durationem infinitam, quia creatura rationalis durationis in infinitum capax est[1].

Ad tertium dicendum, quod non dicitur in suo æterno peccasse, quia semper in actu peccati permanserit ; sed quia in uno actu voluntatis adhæsit peccato tali modo, ut ei in æternum adhæreret, si impune posset. Vel dicendum

1. Parm. addit : « et quia actualiter peccavit, debetur sibi non solum pæna damni, sed etiam pœna sensus. » Sed hic agitur solummodo de æternitate pœnæ qualiscumque sit.

quod dicitur in suo æterno peccasse qui mortaliter peccavit, quia privavit se gratia per peccatum mortale, sine qua homo non potest a peccato liberari ; et ideo impotentem se reddidit ad resurgendum ; unde, quantum in ipso fuit, se obligavit ut in peccato in æternum permaneret.

Ad quartum dicendum, quod Deus non infligit pœnam æternam quasi in pœna propter pœnam delectatus, sed quia delectatur in ordine justitiæ suæ, cujus pulchritudo apparet in perpetua pœna propriæ[1] culpæ.

Ad quintum dicendum, quod peccans venialiter non peccat in suo æterno, quia neque adhæret peccato veniali ut fini, quia jam esset mortale, neque etiam impotentem se reddit ad resurgendum ; et ideo non debetur sibi pœna æterna, quamvis fortasse toto tempore vitæ suæ in veniali permaneat.

Ad sextum dicendum, quod ille qui decedit cum mortali et veniali simul punitur in æternum, longe tamen minus acerba pœna quam illa quæ est pro mortali. Hoc autem accidit veniali, inquantum mortali conjunctum est, quod gratia privat, sine qua nulla pœna potest esse purgativa et expiativa.

Ad septimum dicendum, quod positio illa est impossibilis quod sic patet. Sic enim aliquid est sufficiens ad excusandum minus. Sed imperfectio ætatis excusat peccatum mortale, ut puer nondum usum liberi arbitrii habens peccati[2] mortalis reus non habeatur, etiam si actum faciat qui ex genere peccatum mortale est[3] ; unde multo amplius excusat infantia ne peccatum veniale imputetur ; et ideo non potest esse quod homo venialiter peccet ante illud tempus quo usum rationis habet, ut jam mortaliter peccare possit. Statim autem ut ad tempus illud pervenit, vel gratiam habet, vel in peccato mortali est : quia si facit quod in se est, Deus ei gratiam infundit ; si autem non facit, peccat mortaliter : quia tunc est tempus ut de salute sua cogitet, et ei operam det ; et ideo positio est impossibilis. Si tamen ponatur per impossibile, tunc talis punietur pœna sensibili in inferno, et pœna illa erit æterna. Sed hoc accidit veniali inquantum est sine gratia.

2. Parm. : « perpetuæ. »
3. Nicolaï : « ut qui nondum usum liberi arbitrii habet, peccati », etc.
4 Parm. : « sit. »

## EXPOSITIO PRIMÆ PARTIS TEXTUS

« Quidam dicunt unum esse peccatum, alii vero dicunt diversa esse peccata. » Utraque opinio est vera aliquo modo intellecta : quia si accipiatur voluntas conjuncta actui, sic voluntas et actus exterior sunt unum peccatum ; si autem sumatur voluntas separata ab actu, sic sunt duo peccata numero sed unum specie.

« Ad quod illi etiam dicunt. » Præter istam responsionem quæ hic ponitur, potest esse alia, quæ in primo articulo posita est.

« Præterea solet quæri, cum ab aliquo perpetrato voluntate peccato voluntas id agendi et actio transierit,... utrum illud peccatum, usquequo pœniteat, sit in eo. » Cum in peccato non solum sit actus et reatus, sed macula, videtur insufficienter procedere, cum de macula mentionem non faciat. Sed dicendum quod macula est medium inter actum peccati et reatum, quasi effectus actus et fundamentum reatus ; et ideo per extrema medium intelligitur.

« Nec unquam est in aliquo peccatum actu, præter originale, quin sit etiam reatu. » Ratio hujus est quia actus peccati inordinatus causat maculam et reatum. Posita autem causa, non potest effectus non esse ; et ideo impossibile est ut simul, dum actus peccati manet, reatus transeat. Sed quomodo hoc in originali esse possit, supra dictum est.

« Duo enim sunt peccatorum genera. » Hoc dicitur ad ostendendum quod divisio peccati in mortale et veniale non est univoci divisio : quia sic mortale et veniale dicerentur duæ species peccatorum ; sed est divisio analogi : et propter hoc dicuntur mortale et veniale esse genera peccatorum, quasi non communicantia unum genus.

## DIVISIO SECUNDÆ PARTIS TEXTUS

« Modi autem peccatorum varias in Scriptura distinctiones habent. » In parte præcedenti determinavit Magister quædam quæ requiruntur ad peccatum quasi partes integrantes ipsum ; hic determinat diversas peccatorum divisiones, et dividitur in partes duas : in prima prosequitur divisiones quæ respiciunt peccatum in communi ; in secunda[1] divisionem peccatorum capitalium, ibi : « Præterea sciendum est septem esse vitia capitalia. » Prima dividitur in duas : in prima ponit quasdam distinctiones peccatorum, quæ sumuntur ex

1. Parm. omittit : « divisiones quæ respiciunt peccatum in communi in secunda. »

parte rei ; in secunda ponit quamdam quæ sumitur[1] ex parte nominis, ibi : « Variam quoque appellationem habet. » Circa primum tria facit : primo distinguit modos peccatorum penes motiva sive radices ; secundo penes actus, in quibus peccatum consistit, ibi : « Alii vero dicunt peccatum fieri tribus modis ; » tertio penes objecta, ibi : « Dicitur quoque homo peccare in Deum, in se et in proximum. »

« Præterea sciendum est septem esse vitia capitalia. » Hic ponit distinctionem capitalium vitiorum, et dividitur in duas : in prima enumerat capitalia vitia ; in secunda reducit ea in unum principium, ibi : « Ex superbia tamen omnia mala oriuntur. » Et circa hoc tria facit : primo ostendit superbiam esse originem capitalium vitiorum ; secundo objicit in contrarium, ibi : « Huic autem videtur obviare quod Apostolus ait ; » tertio solvit, ibi : « Sed utrumque recte dictum est. » Circa primum duo facit : primo ostendit superbiam esse principium omnium peccatorum ; secundo assignat superbiæ species, ibi : « Hujus quatuor sunt species. »

## QUÆSTIO II

Hic quinque quæruntur : 1° de distinctione peccatorum quæ sumitur penes radices ; 2° de divisione peccatorum quæ sumitur penes actum ; 3° de divisione vitiorum capitalium ; 4° de distinctione specierum superbiæ quæ in *Littera* assignantur ; 5° utrum peccatorum sic distinctorum possit esse æqualitas in gravitate culpæ.

### *ARTICULUS PRIMUS*

*Utrum peccata distinguuntur penes radices*[2]

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter penes radices distinguantur peccata. Radix enim est similis fundamento. Sed peccatum non habet fundamentum, ut dicitur in Glossa, Matth., VII, v. 26, Ergo non habet radicem ; ergo penes radices non debent distingui peccata.

2. Præterea, radix arboris non est arbor. Ergo radix peccati non debet esse peccatum. Sed cupiditas male incendens et timor male humilians peccata quædam sunt. Ergo inconvenienter radices peccatorum assignantur.

1. Idem : « quasdam quæ sumuntur. »
2. I II *Summæ theolog.*, q. LXXII, art. 1.

3. Præterea, timor ex amore nascitur. Sed illud ex quo nascitur aliquid, potest dici radix ejus. Ergo amor est radix timoris, et ita omnium quæ ex timore generantur ; et sic timor contra cupiditatem, quæ est amor, distingui non debet tanquam radix ei[1] opposita.

4. Præterea, quæcumque conveniunt in aliquo uno non distinguuntur secundum illud. Sed omnia peccata in una radice conveniunt : *radix enim omnium malorum est cupiditas*, I Timoth., ult., 19. Ergo penes radicem peccata distingui non debent.

5. Præterea, Augustinus dicit[2], *De civit. Dei*, lib. XIV, cap. XXVIII, col. 436, t. VII, quod sicut amor Dei facit civitatem Dei, ita nimius amor sui facit civitatem Babylonis. Sed quidquid est de genere peccatorum ad civitatem Babylonis pertinet. Ergo omnium peccatorum radix est una, scilicet amor sui, et non est ea quæ hic assignatur.

6. Præterea, I Joann., II, 16, dicitur : *Omne quod est in mundo concupiscentia carnis est, concupiscentia oculorum et superbia vitæ ;* et ex his oriuntur omnia alia mala. Ergo cum ista prætermittantur hic, non sufficienter radices peccatorum tanguntur.

7. Præterea, Eccli., X, 15 : *Initium omnis peccati superbia.* Item Ambrosius[3] dicit quod omne peccatum est ex contemptu ; et Augustinus dicit quod omne peccatum est ex errore. Ergo peccata non videntur distingui secundum radicem, sed convenire in radice una ; et iterum videtur ex prædictis quod radices peccatorum insufficienter in *Littera* tanguntur

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod radix proprie in arboribus invenitur, in peccatis autem transumptive ; unde oportet quod ad similitudinem radicis in arboribus inveniatur radix in peccatis. Radix autem arboris est qua arbor nutrimentum sumit, per quod convalescit et fructificat. Ex eo autem peccatum convalescit ex quo homo ad peccatum inclinatur. Hoc autem est bonum intentum, ad quod peccans inordinate convertitur, quia finis efficienter movet ; unde oportet quod ex parte conversionis radix peccati assignetur, et dicatur radix illud ex quo peccatum oritur. Potest autem actus peccati oriri ex tribus : vel ex alio actu peccati, secundum quod supra, XXXVI dist., assignatum est, unum peccatum

1. Parm. omittit : « ei. »
2. Vide insuper *Comm. in ps.* LXIV, § 2, col. 773, t. IV.
3. Ex Ambrosio, lib. *De paradiso*, cap. VIII ; ex Augustino, lib. II *De lib. arbitr.*, colligi potest, sed ex neutro expresse. Nicolaï.

esse causam alterius ; vel ex habitu corrupto eliciente actum peccati ; vel ex passione seu pronitate ad patiendum ex corruptione naturæ consequente. Actus autem peccati non proprie nomen radicis habet, quin potius ipse ex radice est ; unde origo peccati ex peccato similatur magis origini rami ex ramo. Similiter etiam habitus proprie acceptus non potest esse a prima radice peccati : quia cum habitus peccati neque sit naturalis neque infusus, oportet quod per actum peccati sit acquisitus. Restat ergo ut radix peccati dicatur in nobis vel passio aliqua vel pronitas ad passionem, quæ ex corruptione originalis peccati consequitur. Cum autem in bonis commutabilibus ad quæ homo inordinate convertitur per peccatum sit quidam ordo, secundum quod unus est finis alterius ; semper autem ea quæ sunt ad finem sunt plura quam ipse finis, oportet ut quanto radix peccati sumitur propinquior fini ultimo, tanto inveniantur pauciores radices. Finis autem ultimus in amore commutabilium bonorum est ipse homo, propter quem omnia alia quærit ; et ideo, si radix peccati accipiatur ex parte ipsius peccantis, erit una ; si autem sumatur ex parte eorum quæ propter seipsum peccans quærit, erunt plures. Similiter etiam appetitus circa bonum commutabile dupliciter se habet : vel sicut prosequens id quod æstimat sibi conveniens, vel sicut fugiens malum sive nocivum. Malum autem sicut non habet esse nisi ut privatio boni, ita etiam non fugitur nisi inquantum diligitur bonum ; et ideo fuga mali reducitur ad desiderium boni, sicut in causam primam. Secundum hoc ergo sciendum quod radices diversimode a sanctis assignantur. Quia passio, quæ est radix peccati, vel est secundum inclinationem appetitus in id quod est ultimus finis bonorum commutabilium, et sic amor sui ponitur ab Augustino radix peccati ; vel secundum inclinationem appetitus in ea quæ propter hunc finem quæruntur, et hoc dupliciter : vel secundum inclinationem appetitus in bonum tantum, propter quod malum fugitur ; vel secundum comparationem appetitus ad utrumque. Si secundo modo, scilicet secundum inclinationem appetitus in bonum commutabile et malum oppositum, sic sunt radices peccatorum quæ in *Littera* assignantur, scilicet cupiditas male inflammans et timor male humilians. Si autem primo modo, hoc dupliciter : vel secundum inclinationem appetitus in bonum exterius universaliter, et sic erit una radix, scilicet cupiditas ; vel particulariter in diversa bona, quæ sunt triplicia, et sic erunt tres radices, concupiscentia carnis circa bonum delectabile sensus, con-

cupiscentia oculorum circa bona exteriora in usum ordinata, superbia vitæ circa bona secundum opinionem, ut honor, dignitas et hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum non habet fundamentum ex parte illa qua aversio est : quia sic nihil est ; sed ex parte conversionis, qua aliquid est, radicem habere potest.

Ad secundum dicendum, quod timor et cupiditas, secundum quod nominant actum peccati, non sunt radices, sed secundum quod nominant passionem vel pronitatem ad passionem, ut sumatur radix magis remota.

Ad tertium, et quartum, et quintum, et sextum patet responsio per ea quæ dicta sunt.

Ad septimum dicendum, quod omnia illa sumuntur ex parte aversionis : et ideo, proprie loquendo, non habent rationem radicis, quia nullus ad malum intendens operatur, ut Dionysius dicit, *De divin. nomin.*, cap. IV, § 19 et 31, col. 715, t. I ; habent tamen rationem initii : propter quod dicitur quod initium omnis peccati est superbia, quia actus deficientis, inquantum deficiens est, aliquis defectus præexistens initium esse potest. Defectus autem iste præcedens peccatum potest esse vel in ratione dirigente, et sic dicitur omne peccatum esse ex errore, ut error sit idem quod ignorantia electionis, secundum quam omnis malus est ignorans, ut in III *Ethic.*, cap. III, dicitur ; vel est in voluntate imperante actum, secundum quod non intente et sollicite inhæret his quæ Dei sunt, et sic est contemptus et superbia, secundum quam aliquis non curat subesse præcepto, vel præcipienti ; et sicut unum peccatum est secundum rem aversio et conversio, differens secundum comparationem ad diversos terminos, ita etiam superbia hoc modo accepta, secundum quod est initium, et cupiditas, secundum quod est radix, sunt idem secundum rem, et differunt ratione modo prædicto ; et propter hoc dicit Augustinus, XI *Super Genesim*, cap. XV, col. 436, t. III, superbiam et cupiditatem non quasi duo mala, sed unum malum esse.

## ARTICULUS II

### *Utrum peccatum convenienter dividatur in peccatum cogitationis, oris et operis*[1]

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod secunda divisio quæ in *Littera* assignatur, incompetens sit. Quia ejusdem generis eædem sunt primæ differentiæ dividentes: Sed peccatum est unum genus, saltem analogum[2]. Ergo inconvenienter tot variis divisionibus distinguitur.

2. Præterea, affectio plus habet de ratione peccati quam cogitatio, quia[3] ad cognitionem pertinet. Sed ipse de affectione mentionem non facit. Igitur insufficienter dividit.

3. Præterea, actus exteriores per membra exteriora exercentur. Sed lingua est unum de exterioribus membris. Ergo verbum quod per linguam profertur non debet dividi contra peccatum operis, quod est peccatum exterioris actus.

4. Præterea, circumstantia actus non debet dividi contra actum. Sed consuetudo est quædam circumstantia peccati. Ergo non debet dividi peccatum consuetudinis contra peccatum operis.

5. Præterea, peccatum omissionis quædam species peccati est, quæ sub nullo istorum membrorum continetur. Ergo divisio est insufficiens.

### QUÆSTIUNCULA II

1. Ulterius quæritur de alia divisione quæ est per objecta. Videtur enim quod sit insufficiens. Quia in illum peccans peccare dicitur quem ex suo peccato lædit. Sed Deum peccando lædere non possumus, ut dicitur Job, xxxv, 6 : *Si peccaveris, quid ei nocebis ? et si multiplicatæ fuerint iniquitates tuæ, quid facies contra illum* ? Ergo dicitur inconvenienter aliquis in Deum peccare.

2. Præterea, illud quod est ratio diligendi, non potest odio haberi. Sed homo est ratio diligendi respectu suiipsius : quia nihil homo diligit, nisi inquantum est bonum sibi. Ergo nullus seipsum habere odio potest. Sed in illum peccamus quem odio habemus. Ergo nullus in seipsum peccat.

* *Eum.*

1. I II *Summæ theol.*, q. LXXII, art. 7, et q. C, art. 5 et 6.
2. Parm. : « analogicum. »
3. Parm. : « quæ. »

3. Præterea, peccatum charitati opponitur. Sed in præceptis charitatis non datur distinctum præceptum homini de dilectione sui, sed includitur in dilectione Dei et proximi. Ergo non deberet poni unus determinatus modus peccati ex hoc quod peccatur in seipsum.

4. Præterea, quicumque peccat in proximum peccat in seipsum et in Deum. Ergo peccatum in proximum non debet dividi contra peccatum quod est in seipsum et in Deum.

## Quæstiuncula III

1. Ulterius quæritur de alia divisione, quæ sumitur secundum nomina. Quia sapientis non est de nominibus curare. Sed theologus maxime sapiens est. Ergo de divisione peccatorum per nomina non se debet intromittere, sed eis uti ut plures utuntur.

2. Præterea, sicut delictum dicitur per hoc quod aliquid derelinquitur, ita peccatum dicitur per hoc quod ab aliquo aberratur, cum aversio sit formale in peccato, a quo denominatur. Ergo videtur differentia prima quam assignat nulla esse.

3. Præterea, per ignorantiam non solum contingit[1] peccare peccato omissionis, sed etiam transgressionis. Cum ergo delictum proprie sonet omissionem, quia dicitur quasi derelictum, videtur incompetens esse illa, scilicet secunda expositio, qua delictum exponitur quod per ignorantiam fit.

Solutio. I. — Respondeo dicendum, quod ista divisio assignatur secundum gradus quibus fit progressus ad complementum peccati. Gradus autem isti attenduntur secundum quod unus actus alteri actui additur ad perfectionem peccati ; unde oportet quod secundus gradus includat in se peccatum, et ita est quasi divisio totius peccati[2]. Additio autem actus ad actum potest esse multipliciter, et secundum hoc sunt diversi gradus in peccato. Unde primus gradus peccati est in primo actu peccati, super quem alia adduntur. Hic autem est actus interioris[3] voluntatis : et hoc est primum membrum divisionis, scilicet peccatum cogitationis. Huic autem actui superadditur alius actus exprimens et designans hunc actum, scilicet actus locutionis ; et ideo hoc est secundum membrum divisionis. Iterum super actum

1. Al. : « convenit. »
2. Parm. : « potestativi. »
3. Parm. : « interior, scilicet. »

locutionis additur actus exterior, quo membra corporis moventur ad consequendum finem voluntatis ; et hic erit tertius gradus, et tertium membrum, quod est peccatum operis. Quarto additur actus exterior actui exteriori et hic est ultimus gradus et quartum membrum, scilicet peccatum consuetudinis : quia cum post actum exteriorem non sit aliquis actus alterius generis, oportet quod ultimus gradus peccati sit secundum multiplicationem hujusmodi actuum.

Ad primum ergo dicendum, quod divisio alicujus potest esse multipliciter : vel sicut generis in species, vel sicut subjecti in accidentia, vel etiam aliis modis, quos Boetius, *De divis.*, col. 877, t. II, numerat. Divisio ergo generis in species vel differentias primas non est nisi una ; sed divisio subjecti in accidentia potest esse multipliciter, secundum quod uni multa accidunt. Dicendum ergo quod divisio peccati in species suas essentiales est per oppositum virtutis : quia oportet quod sit secundum objectum, ex quo specificatur peccatum et virtus ; et talis distinctio peccatorum hic non ponitur, sed ponuntur quædam distinctiones secundum aliqua peccati accidentia ; et ideo non est inconveniens, si sunt plures.

Ad secundum dicendum, quod in peccato cogitationis intelligitur omne peccatum quod in solo interiori actu consistit ; et ideo includitur etiam affectio, sine qua nullum peccatum est.

Ad tertium dicendum, quod quamvis lingua sit exterius membrum, tamen inter alia est magis propinquum interiori actui, secundum quod congruit locutioni[1], quia locutio est signum interioris actus ; et ideo quemdam gradum habet in progressu peccati locutio, inter peccatum cogitationis et operis.

Ad quartum dicendum, quod consuetudo est quædam circumstantia aggravans peccatum ex multiplicatione ipsorum actuum ; et ideo in consuetudine est ultimus progressus peccati ; et ideo non ponitur consuetudo quasi condivisa contra actum simpliciter, sed condivisa contra actum non consuetum, sicut est in divisione totius potestativi.

Ad quintum dicendum, quod secundum opinionem illorum qui dicunt quod in peccato omissionis requiritur aliquis actus interior vel exterior, peccatum omissionis includitur in peccato cogitationis, locutionis et operis ; et similiter, secundum alios qui dicunt quod non requiritur ibi actus

1. Al. : « in locutione. »

exterior : quia sic facere includit non facere ; et sic de aliis, ut supra dictum est.

Solutio II. — Ad id quod ulterius quæritur, dicendum est quod sicut omnis virtus est justitia quædam[1], ut dicit Philosophus, V *Ethicor.*, cap. II, ita omne peccatum est injustitia. Injustitia autem est ex hoc quod detrahitur alicui quod sibi debetur ; et ideo injustitia habet quasi duo[2] objecta : scilicet illud quod detrahitur, et hoc est proprie materia actus, et unde peccatum specificatur : et ille cui detrahitur, sicut homo cui per injustitiam aufertur res sua, et penes hoc objectum sumitur hæc peccati divisio : quia homo aliquid debet Deo, sibi et proximo. Deo debet amorem et reverentiam, et hujusmodi ; unde quando ab his deficit, dicitur peccare in Deum. Sibi debet munditiam et ordinationem sui sub regimine rationis, et hujusmodi ; et quando in his deficit, dicitur in seipsum peccare. Proximo autem quæ debeat planum est ; et quando in his deficit, dicitur in proximum peccare ; et idem est, si contraria horum faceret.

Ad primum ergo dicendum, quod non dicitur homo in Deum peccare, quia Deum in aliquo lædat, sed quia Deo subtrahit quod ei debet, et, quantum in ipso est, ejus gloriam minuit, quamvis hoc facere non possit.

Ad secundum dicendum, quod quilibet naturaliter seipsum amat ; et ideo unusquisque amat hoc quod se esse æstimat. Quidam autem æstimant, et vere, se esse id quod secundum intellectum sunt, quia ex hoc homo est homo ; et ideo appetunt sibi ea suæ sunt bona secundum intellectum et rationem vel directe vel indirecte. Quidam vero æstimant se esse quod non sunt, et falso, propter naturam sensibilem, quæ exterius apparet ; et ideo diligunt in se naturam sensibilem appetentes ea quæ sunt secundum sensum delectabilia ; et quia hujusmodi sunt mala eis et nociva secundum id quod vere sunt, ideo sibiipsis nocent, et se odiunt actu, sed[3] non affectu.

Ad tertium dicendum, quod hominem diligere se nihil aliud est quam se Deo velle uniri, quia homo se propter Deum debet diligere ; et ideo in dilectione Dei includitur dilectio suiipsius. Non autem peccatum quod est in Deum, est ratio peccati quo homo in seipsum peccat ; et ideo non est similis ratio utrobique.

1. Parm. : « quodammodo. »
2. Al. deest « duo ».
3. Parm. omittit : « sed. »

Ad quartum dicendum, quod distinctio ista sumitur secundum illud in quod directe peccatur. Sed quando aliquis peccat in proximum, peccat quidem in seipsum et in Deum, sed ex consequenti ; et similiter quando peccat in se, peccat in Deum, et e converso ; et ideo objectio non procedit.

Solutio III. — Ad illud quod ulterius quæritur, dicendum quod ista divisio peccatorum quæ est secundum nomina, attenditur penes ea ex quibus actus regulatur, scilicet præcepta legis ; et hoc dupliciter, quia vel secundum distinctionem præceptorum in se, et sic delictum respicit præcepta affirmativa, et peccatum præcepta negativa ; vel secundum quod diversimode peccans a præceptis deficit : quia vel deficit a præceptis secundum rationem per ignorantiam, et sic est delictum ; vel secundum voluntatem per contemptum, et sic est peccatum ; et sic patet ratio duplicis expositionis.

Ad primum ergo dicendum, quod sapiens bene curat nomina, secundum quod exprimunt proprietatem rerum, et non propter se ; et quia ex diversis rationibus peccatorum essentiales eorum differentiæ inveniuntur, ideo non fuit inconveniens hanc divisionem ponere.

Ad secundum dicendum, quod quamvis peccatum nominet aversionem, tamen proprie loquendo non nominat omissionem, sed magis actum aversioni conjunctum ; differt enim omissio ab aversione : omissio enim dicitur propter defectum actus debiti, sed aversio propter recessum a fine.

Ad tertium dicendum, quod qui ignoranter aliquid facit, involontarius facit ; et ideo magis peccat in hoc quod cognitionem eorum dimittit quæ tenetur cognoscere, quam in hoc quod talia agit ; et propter hoc peccatum per ignorantiam delictum potest dici.

## *ARTICULUS III*

### *Utrum divisio capitalium vitiorum sit competens*[1]

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur incompetens esse divisio vitiorum capitalium quæ in *Littera* ponitur. Quia illud ex quo oriuntur alia, et quod aliis peccatis principatur, videtur esse peccatorum caput. Sed superbia, ut dicit Gregorius, lib. XXXI *Super Job*, cap. XLV, col. 620, t. II, est

1. I II *Summæ theolog.*, q. LXXXIV, art. 4.

ex qua omnia peccata oriuntur, et est quasi regina suorum[1] peccatorum. Ergo ipsa sola debet dici vitium capitale; vel saltem ipsa, et avaritia, ex qua alia oriuntur, ut in *Littera* dicitur.

2. Præterea, capitale principale dicitur. Sed quod imperfectam rationem peccati habet, principale peccatum non est. Cum ergo veniale imperfectam rationem peccati habeat, videtur quod peccatum veniale non possit esse peccatum capitale. Sed multa de istis vitiis quæ inter capitalia computantur, et fere omnia, quandoque sunt venialia. Ergo inconvenienter dicuntur capitalia.

3. Præterea, capiti respondet membrum. Sed vitia quæ ex istis vitiis hic numeratis oriuntur, dicuntur a Gregorio, ubi supra, filiæ, et non membra. Ergo ista vitia non debent dici capita, sed matres.

4. Præterea, Prov., VI, 16, ubi dicitur : *Sex sunt quæ odit Deus, et septimum detestatur anima ejus*, dicit Glossa[2] quod numerantur ibi septem vitia capitalia. Sed nullum eorum quæ ibi dicuntur est aliquod eorum quæ hic numerantur. Ergo videtur quod sint ad minus quatuordecim.

5. Præterea, non est aliquod vitium quod interdum ex alio oriri non possit. Si ergo capitale vitium est ex quo alia oriuntur, videtur quod omnia peccata sint capitalia.

6. Præterea, plura sunt vitia quam virtutes, quia uni virtuti plura vitia opponuntur. Sed virtutes principales sunt septem : tres theologicæ et quatuor cardinales. Ergo peccata capitalia debent esse plura quam septem.

7. Præterea, fides est fundamentum virtutum, ut dicitur Rom., XI. Sed infidelitas fidei opponitur. Ergo infidelitas debet computari inter vitia capitalia, præcipue propter id quod dicitur Sap., XIV, 27, quod *infandorum idolorum cultura, omnis mali* principium est et origo.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod vitium capitale dicitur vitium ex quo alia vitia oriuntur ; unde in hoc differt capitale peccatum a radice peccati, quia capitale peccatum est peccatum quoddam ; radix autem peccati non est peccatum, si proprie sumatur, ut ex prædictis patet. Peccatum autem ex peccato oritur quatuor modis, ut supra, dist. XXXVI, dictum est. Unus modus est ex parte aversionis, secundum quod gratia privat, qua privata, homo in peccatum ruit. Sed ista origo non est nisi per accidens quia primum

1. Parm. : « omnium. »
2. Vide Glossa ordin., ad. v. 17, col. 1089, t. I.

peccatum causat secundum sicut removens prohibens; caput autem nominat per se originem; et ideo per modum istum non potest dici proprie vitium capitale. Alio modo ex parte conversionis, secundum quod ex actu peccati relinquitur habitus, et ex habitu iterum procedit actus; et secundum hanc originem non potest dici vitium capitale, quia hic non est origo peccati ex peccato directe, sed mediante habitu. Alio modo peccatum causatur[1] ex peccato, inquantum unum peccatum alteri materiam administrat, sicut luxuriæ gula; et quia res non habet esse secundum materiam, sed secundum formam, ideo non complete oritur peccatum ex illo peccato quod materiam præstat, et propter hoc nec adhuc invenitur perfecta ratio capitalis vitii. Quarto modo oritur peccatum ex peccato quod ordinatur in finem illius, sicut cum quis ad habendum pecuniam furatur, furtum ex avaritia nascitur; et quia in moralibus species est a fine, ideo hæc est formalis et completa origo peccati ex peccato; et secundum hanc originem proprie dicitur vitium capitale, et salvatur ibi metaphora capitis, secundum quod principem alicujus exercitus caput in exercitu dicimus, quia princeps est exercitus, ad cujus bonum totus exercitus ordinatur, ut ex X *Metaph.*, text. 52, patet; et per hunc modum illud vitium ad cujus finem alia ordinantur, caput eorum dicitur. Et ideo Gregorius, ubi supra, ponit vitia capitalia quasi duces exercitus, et alia vitia quæ ex eis oriuntur, ponit exercitus eorum, exponens illud Job., XXXIX, 25 : *Audit clamorem* ducum et ululatum exercitus.* Et quia finis semper est magis appetibile eo quod est ad finem, ideo oportet ut illa peccata præcipue capitalia dicantur in quorum fines appetitus corruptus magis natus est tendere. Hujusmodi autem sunt peccata illa quæ circa principalia objecta sensibilium potentiarum sunt, quia ex corruptione sensualitatis peccata in nobis oriuntur. Appetitus autem sensibilis in duas vires dividitur, scilicet irascibilem et concupiscibilem. Concupiscibilis autem objectum est delectabile et conveniens secundum sensum; et ideo peccatum capitale quod in concupiscibili est, vel est ex hoc quod inordinate desiderat delectabile secundum sensum, vel ex eo quod inordinate fugit impedimentum hujusmodi delectationis. Si primo modo, hoc est dupliciter : vel ex eo quod appetitus tendit in id quod est ordinatum ad delectabile sensus, cujusmodi sunt bona

* *Exhortationem.*

1. Parm. : « oritur. »

exteriora, et sic est « avaritia ; » vel ex eo quod appetitus inordinate tendit in ipsum delectabile sensus. Perfecta autem delectatio secundum sensum est secundum tactum et gustum, prout est tactus quidam : quia est secundum applicationem ipsius rei ad sensum ; et ideo circa delectabile tactus absolute est unum vitium capitale, scilicet « luxuria ; » et circa delectabile gustus, prout est tactus quidam, est aliud, scilicet « gula. » Sed ex eo quod fugitur inordinate impedimentum delectationis sensibilis est « accidia[1], » quæ est tædium spiritualis boni, secundum quod impedit delectationem aliquam dissolutam. Objectum autem irascibilis proprie est arduum vel magnum aliquod in quod homo nititur, Ergo capitale peccatum in irascibili potest esse dupliciter : vel ex eo quod irascibilis inordinate fertur in arduum, et sic proprie est « superbia » vel « inanis gloria ; » vel ex eo quod contra tendit ad id quod est ardui impedimentum. Sed hoc potest esse dupliciter : quia illud impeditivum contra quod tendit, vel impedit directe in contrarium agendo, sicut impugnans aliquem impedit[2], et sic est « ira, » quæ est appetitus in vindictam ; vel indirecte, et sic est « invidia, » quæ est dolor alieni boni, secundum quod illud bonum æstimatur impeditivum propriæ excellentiæ.

Ad primum ergo dicendum, quod avaritia, sive cupiditas, tripliciter dicitur. Uno enim modo nominat passionem vel pronitatem ad passionem ex originali relictam, et sic non est peccatum, sed radix peccati. Alio modo secundum quod dicitur inordinatus appetitus cujuslibet boni commutabilis, sive scientiæ, sive honoris, sive pecuniæ, sive cujuscumque : et sic avaritia vel cupiditas, est genus omnium peccatorum ; unde super illud ad Rom., VII, 7 : *Concupiscentiam nesciebam, nisi lex diceret : non concupisces*, Glossa ord., col. 491, t. II : « Bona est lex, quæ dum concupiscentiam prohibet, omnia mala prohibet. » Tertio dicitur avaritia vel cupiditas secundum quod est inordinatus appetitus rerum exteriorum, quæ ad usum vitæ pertinent, et sic est quoddam speciale peccatum. Similiter etiam superbia tribus modis dicitur. Uno modo ipse habitualis contemptus præcepti et præcipientis, ex corruptione naturæ proveniens, vel ex quocumque defectu creaturæ, et sic non est peccatum, sed initium peccati. Alio modo dicitur appetitus excellentiæ in quibuscumque, quia quicum-

1. Nicolaï ubique « acedia ».

2. Parm. addit : « promotionem ejus », et Nicolaï : « proportionem ejus. »

que appetit aliquid inordinate[1] vult quodammodo excellere in illo ; ideo hoc modo superbia, ut fertur ad omnia peccata, commune est, secundum quod est desiderium cujuscumque excellentiæ. Tertio modo dicitur secundum quod est inordinatus appetitus illius excellentiæ determinatæ, cui debetur honor et reverentia, et sic est speciale peccatum. Dicendum est ergo quod sumendo primo modo superbiam et cupiditatem, ex eis oriuntur omnia vitia sicut ex radice vel initio, et non sicut ex peccato capitali. Loquendo de utroque secundo modo, oriuntur ex eis omnia peccata, sicut species ex genere. Loquendo autem de eisdem tertio modo, sic oriuntur ex eis quædam specialia vitia ; sed interdum ex eis omnia vitia possunt oriri ; et frequentius ex aliquo eorum oriuntur omnia quam ex quovis alio vitio cujus ratio est communitas objectorum ipsorum : quia objectum avaritiæ, scilicet pecunia, promittit sufficientiam in omnibus quæ sunt homini necessaria ; et ideo facillime affectus inclinatur in hoc ; similiter etiam excellentia, quæ est objectum superbiæ, videtur esse magis propinquum bonum ipsi homini ; et ideo appetitus facile inclinatur in illam, et etiam magis quam in avaritiam : quia pecuniam nullus diligit nisi propter aliud quod ex ea consequi intendit, ut in I *Ethic.*, dicitur, sed excellentia est quoddam propter se desideratum.

Ad secundum dicendum, quod quamvis veniale peccatum non habeat principalitatem in ratione peccati, potest tamen habere principalitatem in fine ad quem alia ordinantur ; et ideo nihil prohibet veniale peccatum esse capitale vitium.

Ad tertium dicendum, quod unum vitium dicitur caput alterius, secundum quod vitium ex eo oritur ; et quia in nomine filiationis magis exprimitur origo quam in nomine membri, ideo potius vitia ex his generata dicuntur filiæ quam membra, et vitium ex quo generatur dicitur potius caput per modum originis, ut dictum est.

Ad quartum dicendum, quod vitium capitale ibi sumitur vitium grave, quod pœna capitis plectendum est ; et ideo æquivocatio est de capitali.

Ad quintum dicendum, quod quamvis quodlibet vitium ex quolibet possit oriri, tamen quædam vitia sunt in quæ homo facilius inclinatur etiam per se, et illa ponuntur capitalia vitia ; et quædam vitia sunt in quæ non facile inclinatur aliquis nisi propter finem alterius vitii : et hujusmodi dicuntur esse filiæ capitalium vitiorum ; et secundum quod

1. Al. : « ordinare. »

directius potest reduci in finem unius vitii quam alterius, secundum hoc unum vitium assignatur potius filia unius capitalis quam alterius, quamvis ex diversis interdum oriatur.

Ad sextum dicendum, quod plura sunt vitia quam virtutes ; non tamen oportet quod plura sint vitia capitalia quam virtutes principales : quia circa unam materiam in qua est virtus possunt esse diversa vitia ; sed tamen non omnia habent principale objectum, in quod facile animus inclinetur.

Ad septimum dicendum, quod fides est fundamentum, inquantum habet in se rationem cognitionis, quia ex cognitione affectio quodammodo generatur ; sed infidelitas est privatio cujusdam cognitionis ; et ideo per se non potest causare affectionem, sed per accidens, sicut removens cognitionem quæ prohibet[1] peccatum, per modum quo ignorantia est causa peccati ; et hoc modo dicitur idolorum cultura omnium malorum origo esse. Sed iste non est modus quo alia vitia ex capitalibus oriuntur, ut dictum est.

## *ARTICULUS IV*

*Utrum species superbiæ convenienter assignantur*[2]

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter species superbiæ assignentur. Credere enim aliquid quod est contrarium articulo fidei est peccatum infidelitatis. Sed omnia bona esse a Deo, continetur in articulis fidei, ut patet in symbolo, ubi dicitur factor visibilium et invisibilium. Ergo videtur quod cum aliquis sibi tribuit bonum quod habet, et non a Deo recognoscit, sit infidelitatis peccatum, et non superbiæ.

2. Præterea, nullus peccat credendo quod verum est. Sed verum est multa bona homini pro meritis dari. Ergo videtur quod non sit peccatum superbiæ credere aliquid sibi pro meritis a Deo datum esse.

3. Præterea, unum non potest esse contrarium duobus. Sed Philosophus ponit jactantiam contrariam virtuti quæ dicitur veritas, in IV *Ethic.*, cap. XVI. Ergo non contrariatur humilitati, et ita non est species superbiæ, sicut in *Littera* dicitur.

4. Præterea, ille cui omnia videntur parva, omnia despicit. Sed magnanimo omnia parva videntur, ut Philosophus,

1. Al. : « qua prohibeat. »
2. II II *Summæ theol.*, q. CLXII, art. 4.

in IV *Ethic.*, cap. x, dicit. Ergo magnanimi est alia despicere. Sed illud quod est virtutis non est superbiæ. Ergo non est superbiæ[1] quod homo cæteris despectis singulariter velit videri.

5. Præterea, ingratitudo et inobedientia, et multa alia vitia, species superbiæ assignantur. Ergo cum de his non fiat in *Littera* mentio, videtur quod insufficienter assignantur species superbiæ.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod, secundum Philosophum, rectum est judex suiipsius et obliqui, ut dicitur I *De anima*, text. 85 ; et ideo ex virtute in cognitionem vitii oppositi procedendum est. Quia vero oportet ut vitium illi virtuti opponatur cum qua in objecto communicat, sicut luxuria castitati ; objectum autem superbiæ est altum vel arduum ; ideo oportet quod magnanimitati opponatur, cujus est in magna tendere. Sciendum autem quod magnanimus mediocriter tendit in magna. Sed hæc mediocritas non attenditur secundum quantitatem ejus in quod tendit, quia hoc in quod tendit magnanimus, est maximum quantumcumque potest esse, sed attenditur mediocritas in duobus : scilicet in electione magni et in proportione sui ad magnum. In electione magni dico : quia tendit in id quod est magnum simpliciter, quod est scilicet actus virtutis perfectus ; non autem tendit principaliter in id quod est magnum secundum quid, sicut sunt exteriora bona, inter quæ præcipue magnum honor. Non enim magnanimus honorem quærit, tanquam finem voluntatis suæ, quia hoc nimis sibi parvum reputat, cum sit vanum et transitorium bonum ; unde non multum curat honorari, sed fieri honore dignum, secundum quod honor est testimonium virtutis. Item mediocritas attenditur in hoc quod non tendit in quodcumque magnum quod sibi improportionatum sit, sed in magnum quod potest esse sibi proportionatum ; et ideo nullus potest esse magnanimus, nisi virtuosus, qui est habilis ad magna ; et propter hoc etiam Philosophus dicit, IV *Ethicor.*, cap. III, quod magnanimitas est ornamentum virtutum omnium : quia magnanimitas inclinat ad faciendum magna in omnibus virtutibus, ut quod faciat maximos actus fortitudinis temperantiæ, et hujusmodi ; et secundum hæc duo, inanis gloria et superbia sunt oppositæ magnanimitati : quia inanis gloria non tendit in id quod est magnum simpliciter, et quod magnanimitas per se quærit, sed in magnum exterius, ut in laudem, vel honorem, vel aliquid hujusmodi ; superbia vero tendit in

1. Al. deest « ergo non est superbiæ ».

magnum simpliciter, sed non secundum proportionem suam; et ideo, quia actus fortitudinis est maxime arduus et difficilis, propter hoc superbus præcipue anhelat ad superabundantiam fortitudinis; et ideo dicit Philosophus in III *Ethic.*, cap. xv, quod superbus vult videri audax. Quod autem tendit in aliquid magnum non sibi proportionatum, potest contingere dupliciter. Aut quia illud simpliciter secundum se et absolute deficit sibi, et secundum hoc est tertia species, quæ jactantia dicitur. Aut quia quamvis habeat, non tamen habeat eo modo excellenti sicut nititur. Iste autem modus excellens est duplex, secundum duplicem modum quo aliquid est in causa excellentius quam in causato. Causa enim abundantius et perfectius habet aliquid quam causatum, sicut ignis calorem quam elementata[1]; et secundum hunc modum excellentiæ est quarta species, quia vult singulariter videri. Item quod est causa, non habet ab alio, sed a se, inquantum est causa hujus quod in effectu ab alio est; et secundum hoc sunt duæ primæ species superbiæ: quia secundum primam speciem superbiæ attribuit sibi hoc quod habet tanquam non ab alio sibi sit datum; secundum autem secundam attribuit sibi sicut causæ meritoriæ.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum superbiæ non est in sola cogitatione, sed in affectione; non enim superbus hoc credit quod aliquod bonum sit quod non est a Deo, sed hoc modo se de bono quod habet magnificat, ac si ab alio non haberet.

Ad secundum dicendum, quod merita nostra insufficientia sunt ad ea quæ pro meritis redduntur; et præterea, ipsorum meritorum non solum causa sumus nos, sed principalis causa est gratia, quæ a Deo tantum est.

Ad tertium dicendum, quod jactantia, secundum quod dicit quamdam exteriorem ostensionem per verba vel gestus, ejus quod intus non habetur, est oppositum veritati; sed secundum quod jactantia dicit quamdam excellentiam, qua animus hominis seipsum extollit interius de eo quod non habet, opponitur humilitati, et est species superbiæ.

Ad quartum dicendum, quod magnanimo omnia parva videntur, non quia bona aliorum despiciat, sed quia nihil est in humanis actibus quod tanquam insolitum admiretur, cum cogitatio sua sit ad faciendum maxima quæque; propter quod dicit Philosophus, quod magnanimus non est admirativus.

1. Nicolaï : « elementa. »

Ad quintum dicendum, quod inobedientia et ingratitudo non sunt species superbiæ, quasi essentialiter superbiam dividentes, sed dicuntur superbiæ species inquantum participant aliquid superbiæ, secundum quod a superbia imperantur.

## *ARTICULUS V*

### *Utrum omnia peccata sint paria*[1]

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod omnia peccata sint paria. Virtus enim est æqualitas quædam, eo quod est in medietate[2] consistens. Sed æqualitas non est nisi uno modo, quasi indivisibilis[3] existens. Ergo illud quod privat virtutem, totam eam privat. Sed privatio non recipit magis et minus, nisi forte secundum hoc quod habitus vel totus vel in parte privatur. Ergo et peccatum quod dicitur per privationem virtutis, non recipit magis et minus.

2. Præterea, albius est quod est nigro impermixtius, ut Philosophus dicit, III *Topic.*, c. IV. Sed quodlibet vitium est omnino impermixtum virtuti, quia nihil virtutis est in vitio. Ergo unum vitium non est gravius alio.

3. Præterea, si esset præceptum alicui quod catenam non transgrederetur, quicumque eam transiret puniretur, nec esset differentia utrum eam per unum passum vel per duos transiret, quia æqualiter pro utroque puniretur. Sed præceptum legis divinæ et legis naturalis est ut homo rectitudinem virtutis non transeat. Ergo qualitercumque aliquis extra rectitudinem virtutis fiat, non differt, et ita omnia peccata sunt paria.

4. Præterea, eadem imperitia imponitur nautæ sive navis in pelago sive in littore submergatur. Sed sicut nauta per artem suam regit navem ne pereat, ita homo per virtutem suam regitur ne in actu peccet. Ergo idem præjudicium est virtutis qualitercumque homo in peccatum ruat.

5. Præterea, ex hoc aliquid est malum, quia nocet, ut Augustinus, *De civitate Dei*, lib. XII, cap. III, col. 351, t. VII, et *De moribus Manich.*, cap. III, col. 1346, t. I, etc., dicit. Sed omne peccatum mortale æqualiter nocet, eo quod quod-

1. I II *Summæ theol.*, q. LXXIII, art. 2.
2. Al. : « immediate consistens. »
3. Al. : « quasi indivisibili. »

libet peccatum mortale privat omnes virtutes. Omnia ergo peccata, mortalia saltem, sunt æqualia.

6. Præterea, æqualitas est in omnibus virtutibus propter charitatem, quæ est mater earum, sicut dicitur Apoc., penult., quod latera civitas sunt æqualia. Sed similiter omnium peccatorum mater est cupiditas, ut in *Littera* dicitur. Ergo omnia peccata sunt paria.

Sed contra peccatum nihil aliud est quam quædam obliquatio a rectitudine virtutis. Sed contingit lineam unam magis esse curvam quam aliam, ut ex IV *Physicorum*, text. 84, potest accipi. Ergo contingit unum peccatum esse majus alio.

Præterea, sicut falsitas est recessus ab æqualitate veritatis, ita et peccatum est recessus ab æqualitate virtutis. Sed contingit esse falsitatem magis et minus, sicut dicit Philosophus in IV *Metaph.*, text. 18, quod error æstimantis tria esse quinque non est tantus, sicut error æstimantis tria esse mille. Ergo et peccatum contingit esse gravius alio peccato.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod Stoicorum opinio fuit, quos Tullius imitatur, ut in libro *De paradoxis* patet, omnia peccata paria esse : cujus positionis ratio fuit, quia æstimaverunt bonitatem virtutis esse in quodam indivisibili, ex eo quod virtus non est nisi ex debita proportione omnium circumstantiarum ad actum, quod non contingit nisi uno modo ; et ideo virtus comparatur his quorum ratio in indivisibili est, id est quæ tantum uno modo contingit, sicut comparatur æqualitati rectitudini, et centro circuli. Unde putaverunt quod nihil de bonitate remaneat, quantulumcumque ab hoc indivisibili discedatur ; et quia per quodlibet peccatum ab hoc indivisibili disceditur, ideo putaverunt sequi quod omnia peccata essent paria. Sed hæc positio ex quatuor falsis videtur sequi. Primo, quia secundum opinionrem Socratis, quæ tangitur VI *Ethic.*, cap. ult., ponebant virtutem et scientiam idem esse ; et ideo cum eadem sit scientia rectificandi se in omnibus humanis actibus, ex omnibus virtutibus unam conflabant, quam sapientiam dicebant ; et ideo non erat disparitas vitiorum ex oppositione ad diversas virtutes. Hoc autem falsum est, ut ibidem Philosophus ostendit : quia virtus præter scientiam est habitus inclinans ad id quod est rationi conveniens. Secundo, quia ratio virtutis non est omnino in indivisibili : quia, ut in II *Ethic.*, cap. ix, dicitur, non oportet semper medium attingere ad hoc quod sit opus virtutis, sed sufficit circa medium

esse ; sed verum est quod perfectio virtutis in indivisibili consistit. Tertio, quia etsi ratio virtutis omnino consisteret in indivisibili, non tamen ratio bonitatis in indivisibili consistit, sicut nec ratio perfecti : eo quod contingit perfectionem perfectioni superaddi, quarum unaquæque rationem bonitatis causat ; et ideo minor est bonitas si duæ perfectiones subtrahantur quam si una tantum : et secundum hoc, si non esset virtus nisi quando actus esset perfectus secundum omnes circumstantias omnino ad medium concurrentes, tamen unaquæque circumstantia suam bonitatem haberet ; et ideo pejor actus esset in quo corrumperentur duæ circumstantiæ quam in quo corrumperetur tantum una. Quarto, quia etsi ratio bonitatis in indivisibili sit, et negatio secundum magis et minus non dicatur in se, tamen quantum ad causam suam intenditur et remittitur : sicut dicitur magis cæcus cui ex toto erutus est oculus, quam qui ex aliquo humore ad pupillam concurrente visum amittit, quamvis uterque cæcus sit, et per hunc modum etiam inæqualitas dicitur secundum magis et minus : quia distantia ab æqualitate, quæ æqualitatem tollit, potest esse major vel minor, et per hunc etiam modum, secundum majorem vel minorem distantiam a bonitate, posset actus dici magis vel minus malus. Et ideo simpliciter concedendum est unum peccatum alio gravius esse. Hoc autem contingit duobus modis. Uno modo ex parte ipsius peccati in se ; alio modo ex parte peccantis. Ex parte peccati in se accidit major vel minor gravitas peccati ex illa causa ex qua quis actus malus secundum se dicitur. Hoc autem est secundum quod actus discordat a rectitudine rationis. Unicuique enim naturæ indita est naturalis quædam inclinatio in suum finem ; et ideo in ratione est quædam naturalis rectitudo, per quam in finem inclinatur ; et ideo illud quod abducit a fine illo, est discordans a ratione ; et quia lex naturalis est secundum quam ratio recta est, ideo Augustinus dicit, *Contra Faustum manichæum*, lib. XXII, cap. XXVII, col. 418, t. VIII, quod peccatum dicitur, inquantum discordat a lege æterna, cujus expressio est ipsa lex naturalis. Quanto ergo aliquis actus magis abducit a fine humanæ vitæ, tanto in se gravius peccatum est, sive hoc contingat ex materia circa quam peccatur, sive ex corruptione plurium vel paucarum circumstantiarum. Ex parte autem peccantis etiam peccatum est gravius quantum ad duo : vel propter majorem contemptum, vel etiam propter majorem libidinem, quorum primum respicit aversionem, et secundum conversionem peccati. Sed ista gravitas acciden-

talis est peccato, secundum quod in genere suo consideratur, quia illud quod ex genere suo est levius, potest esse gravius, cum ex majori libidine vel contemptu fit.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis virtus sit æqualitas, non tamen oportet ad esse virtutis quod ad omnimodam æqualitatem perveniatur ; hoc enim est de perfectione virtutis : et ideo virtus intenditur et remittitur vel ex parte ipsius actus, qui tanto virtuosior est, quanto ad æqualitatem magis accedit ; vel ex parte operantis, qui quanto perfectiori habitu operatur, tanto actus ejus virtuosior est, etiamsi sit actus ejusdem generis, et similiter est de peccato. Et præterea, si etiam virtus esset uno modo tantum, ratio non procederet, sicut ex prædictis patet.

Ad secundum dicendum, quod in quolibet peccato est aliquid virtutis ; virtus enim constituitur ex æqualitate omnium circumstantiarum. Non est autem possibile, ut Philosophus in IV *Ethic.*, cap. XIII, dicit, ut omnium circumstantiarum corruptio fiat ; et ideo aliquid virtutis in actu peccati remanet ; et ideo habet peccatum aliquam permixtionem ad virtutem ; et ideo ratio non procedit.

Ad tertium dicendum, quod aliquid est in se malum, et aliquid malum est tantum quia prohibitum. In illis ergo quæ sunt mala quia prohibita tantum, non differt utrum parum vel multum a præcepto elongetur ex parte ipsius actus : quamvis differat ex parte agentis, secundum quod majori vel minori contemptu potest facere. Hujus ratio est, quia in his tota ratio malitiæ est ex hoc quod non servat præceptum, et ita ratio bonitatis est in eo quod institutum est per præceptum ; et ideo si hoc tollitur, nil bonitatis manet. Sed non omnia peccata sunt hujusmodi ; et ideo ratio non procedit.

Ad quartum dicendum, quod in submersione navis, ubicumque submergatur, est æquale damnum, quia eadem res utrobique perditur, sed non in quolibet peccato est æquale damnum ; immo in uno peccato perditur una debita circumstantia, in alio duæ, et sic de aliis ; et ideo non est simile.

Ad quintum dicendum, quod quamvis quodlibet peccatum mortale tollat omnes virtutes, unum tamen tollit plus de habilitate ad virtutem quam aliud ; et præterea unum peccatum tollit per se illam virtutem cui opponitur, sed quasi per accidens aliam virtutem.

Ad sextum dicendum, quod charitas non facit omnes virtutes esse æquales secundum quantitatem, quia una virtus nobilior est alia, sed solum secundum proportionem : quia

quantum augetur una virtus, tantum augetur alia proportionaliter ; et est simile de augmento digitorum manus ; et ita etiam non oportet omnia peccata æqualia esse. Et præterea charitas est dilectio unius rei, scilicet Dei ; cupiditas autem ad plura se habet ; et ideo non habet rationem uniendi[1] et adæquandi, sicut charitas.

## EXPOSITIO SECUNDÆ PARTIS TEXTUS

« Præterea sciendum est septem esse vitia capitalia. » Videtur inconvenienter numerare vitia capitalia : quia superbia est aliud ab inani gloria ; ergo inanis gloria male ponitur loco superbiæ. — Sed dicendum, quod quia, ut ostensum est, superbia habet majorem aptitudinem ut ex ea omnia vitia alia oriantur, quam aliquod aliorum ; ideo Gregorius, lib. XXXI *Moral.*, cap. XLV, col. 620, t. II, non posuit superbiam quasi speciale caput vitiorum, sed quasi caput universale omnium, et nominavit eam reginam omnium vitiorum ; et loco ejus inter vitia capitalia posuit inanem gloriam, quæ est propinquissima filia sua. Isidorus autem, considerans quod ex superbia omnia alia generantur, sed quædam frequentius, quæ magis cum ipsa conveniunt, ponit ibi superbiam speciale caput horum vitiorum quæ ut frequenter ab ea oriuntur ; et ideo computavit eam inter septem vitia capitalia, ut patet Deuter.[2], VII, in Glossa ord., v. 1, col. 459, t. I.

---

1. In editis « puniendi ».
2. Habetur apud Isidorum, cap. XVI *Quæstionum in Deuteron.*, col. 366, t. V.

# DISTINCTIO XLIII

*De peccato in Spiritum sanctum, quod dicitur etiam peccatum ad mortem*

Est præterea quoddam genus peccati cæteris gravius et abominabilius, quod dicitur peccatum in Spiritum sanctum, de quo in Evangelio Veritas ait, Matth., xii, 32 : *Qui peccaverit in Spiritum sanctum, non remittetur ei nec hic nec in futuro ;* et Joannes in Epistola canonica I, cap. v, 16 : *Est peccatum ad mortem, non pro eo dico ut quis oret.* Qui enim peccat in Patrem, remittetur ei ; et qui peccat in Filium, remittetur ei ; qui autem blasphemaverit in Spiritum sanctum, non remittetur ei nec hic nec in futuro.

*Quid sit illud peccatum*

Sed quæritur quid sit illud peccatum in Spiritum sanctum vel ad mortem. Quidam dicunt illud esse peccatum desperationis vel obstinationis. Obstinatio est in malitia mentis induratæ pertinacia, per quam fit homo impœnitens. Desperatio est qua quis penitus diffidit de Dei bonitate, æstimans suam malitiam divinæ bonitatis magnitudinem excedere, sicut Cain, qui dixit, Gen., iv, 13 : *Major est mea iniquitas quam ut veniam merear.* Utrumque vero dicitur peccatum in Spiritum sanctum : quia Spiritus sanctus amor est Patris et Filii, et benignitas qua se invicem et nos diligunt ; quæ tanta est, cujus finis non est. Recte ergo in Spiritum sanctum delinquere dicuntur qui sua malitia Deo bonitatem putant superare, et ideo pœnitentiam non assumunt ; et qui iniquitati tam pertinaci mente inhærent ut eam nunquam derelinquere proponant et ad bonitatem Spiritus sancti nunquam redire velint, patientia Dei abutentes et de misericordia Dei nimis præsumentes, quibus placet malitia propter se, sicut piis bonitas. Isti nimia pertinacia et præsumptione peccant, autumantes Deum non esse justum ; illi desperatione Deum non bonum æstimant, tollentes in hoc turbulentissimo iniquitatum mari portum divinæ indulgentiæ quo se recipiant fluctuantes, atque ipsa desperatione addunt peccata peccatis, dicentes : Misericordia nulla est, et super peccatores necessaria damnatio debetur.

### *An omnis obstinatio vel desperatio peccatum sit in Spiritum sanctum*

Sed quæritur utrum omnis obstinatio mentis in malitia obduratæ, omnisque desperatio, sit peccatum in Spiritum sanctum. Quidam dicunt omnem obstinationem et desperationem peccatum esse in Spiritum sanctum : quod si est, aliquando illud remittitur, quia multi etiam obstinatissimi et desperatissimi convertuntur, ut Augustinus ait *Super* illum locum *psalm.* LXVII : *Convertam in profundum maris*, col. 832, t. 4, id est « eos qui erant desperatissimi », et ibi psal. CXLVII : *Mittit chrystallum suam sicut frustra panis*, col. 1932, t. IV, id est, obstinatos facit aliorum doctores. Talium conversio ibi etiam evidenter ostenditur[1], ubi ait, ps. LXVII, 8 : *Qui educit vinctos in fortitudine, similiter et eos qui exasperant, qui habitant in sepulcris.* Secundum istos peccatum illud dicitur irremissibile, non quia aliquando remittatur, sed quia vix et raro ac difficulter remittitur ; non enim solvitur chrystallus, nisi vehementi spiritus impetu. Alii vero tradunt non quamlibet obstinationem vel desperationem appellari peccatum in Spiritum sanctum, sed illam tantum, quam comitatur impœnitentia ; qui etiam impœnitentiam[2] dicunt peccatum in Spiritum sanctum. Sed quia Augustinus, in *Serm.* LXXI, § 20, col. 455, t. V, et in *Enchir.*, cap. LXXXIII, col. 272, t. VI, dicit impœnitentiam esse peccatum in Spiritum sanctum, cum sic est aliquis obstinatus, ut non pœniteat[3], discuti oportet an aliud impœnitentia sit in eo peccatum ; an idem, sed diversis modis commissum. Secundum istos peccatum illud dicitur irremissibile, eo quod nunquam dimittatur. Unde Augustinus etiam dicit ubi supra, quod hoc solum peccatum veniam mereri non potest ; et Hieronymus, *Super Matth.*, cap. XXVII, col. 204, t. VII, ait, quod taliter peccans non potest digne pœnitere[4] ; et ideo recte Joannes dicit : *Ut non pro eo oret quis ;* quia qui sic peccat orationibus Ecclesiæ hic vel in futuro juvari non potest, habens cor

1. Vide August., in eumdem locum, col. 816, t. IV.

2. Nicolaï omittit : « qui etiam impœnitentiam. »

3. Al. : « quia Augustinus dicit : Impœnitentia est peccatum in Spiritum sanctum. Sed cum sic obstinatus est aliquis ut non pœniteat », etc.

4. Addit Nicolaius : « Sic enim ait : « Avaritiæ magnitudine Judas impietatis pondus exclusit. » Et paulo post : « Nihil profuit ei vera pœnitentia, per quam scelus corrigere non potuit. Si quando frater ita peccat in fratrem ut emendare valeat quod peccavit, potest ei dimitti. Sin autem permanent opera, frustra voce assumitur pœnitentia. Hoc est quod in ps. CVIII de eodem infelicissimo Juda dicitur : *Et oratio ejus fiat in peccatum*, ut non solum emendare nequiverit proditionis nefas, sed ad prius scelus etiam proprii homicidii crimen addiderit. » Et ideo », etc.

induratum tanquam lapis, sicut de diabolo legitur ; et post hanc vitam, qui valde mali sunt, meritis Ecclesiæ juvari non possunt.

*Quod aliter accipitur peccatum in Spiritum sanctum*

Est etiam alia hujus peccati assignatio ; hoc enim peccatum Augustinus definiens in lib. I *De sermone Domini in monte*, cap. XXII, col. 1267, t. III, ait : « Peccatum ad mortem est, cum post agnitionem Dei per gratiam Christi, oppugnat aliquis fraternitatem, et adversus ipsam gratiam qua Deus reconciliatus est, invidentiæ facibus agitatur, quod fortasse est in Spiritum sanctum peccare ; » quod peccatum dicitur non remitti, non quia non sit ignoscendum peccanti, si pœniteat, sed quia tanta labes est illius peccati, ut deprecandi humilitatem subire non possit, etiam si peccatum suum mala conscientia agnoscere et enuntiare cogatur ; ut Judas cum dixit : « Peccavi », desperans facilius cucurrit ad laqueum, quam humilitate veniam peteret, quod propter magnitudinem peccati jam ex damnatione peccati tales habere credendum est. » Ecce quædam assignatio peccati in Spiritum sanctum vel ad mortem hic posita est, quia illud peccatum esse traditur oppugnatio fraternitatis post agnitionem, et invidentia gratiæ post reconciliationem ; quod species quædam obstinationis intelligi potest. Illam tamen definitionem Augustinus, in lib. I *Retract.*, c. XIX, § 7, col. 616, t. I, rememorans, aliquid adjiciendum ibi fore, nec asserendo se dixisse aperit, ita dicens : « Quod quidem non confirmavi, quoniam hoc putare me dixi ; sed tamen addendum fuit : Si in hac scelerata mentis perversitate finierit hanc vitam, quoniam de quocumque pessimo in hac vita constituto, non est desperandum, nec pro illo imprudenter oratur de quo non desperatur. » His verbis insinuatur peccatum præmissa definitione descriptum tunc solum debere dici ad mortem vel in Spiritum sanctum, cum non habet comitem pœnitentiam, nec de aliquo peccatore in hac vita desperandum esse ; et ideo pro omni esse orandum. Unde illud Joannis, I, cap. V, 16 : *Non pro eo dico ut quis oret*, sic accipiendum videtur, ut pro aliquo peccante ad mortem vel in Spiritum sanctum, postquam finierit hanc vitam, non oremus ; dum autem in hac vita est, nec peccatum illius judicare, nec de illo desperare, sed pro illo orare debemus. Unde Augustinus, *De verbis Domini*, serm. LXXI, cap. XIII, col. 456, t. V, de impœnitentia[1], quæ est blasphemia in Spiritum sanctum, sic ait : « Ista impœnitentia vel cor impœnitens, quamdiu quisque in carne hac vivit homo, non potest judicari ; de nullo enim desperandum est, quamdiu patientia Dei ipsum ad pœnitentiam adducit. Paganus est hodie, Judæus, infidelis est hodie, hæreticus est hodie, schisma-

1. Al. : *De verb. Domini et de impœnitentia.*

tcus est hodie. Quid si cras amplectatur catholicam fidem[1], et sequatur catholicam veritatem ? Quid si isti, quos in quocumque genere erroris notas, et tanquam desperatissimos damnas, antequam finiant istam vitam, agant pœnitentiam, et inveniant veram requiem et vitam in futuro ? Nolite ergo ante tempus judicare quemquam. » Ex his ostenditur pro singulis peccatoribus in hac vita esse orandum, nec de aliquo esse diffidendum : quia converti potest dum in hac vita est, quia non potest sciri de aliquo, utrum peccaverit ad mortem vel in Spiritum sanctum, nisi cum ab hac vita discesserit, nisi forte alicui per Spiritum sanctum mirabiliter revelatum fuerit. Ex prædictis aliquatenus capi potest, quomodo accipiatur peccatum in Spiritum sanctum, scilicet invidentia gratiæ fraternitatem impœnitenter oppugnans, quæ utique obstinatio esse videtur, et omnis impœnitentis obstinatio atque desperatio. Notandum vero est quod non omnis qui non pœnitet, impœnitens dici potest, quia impœnitentia proprie obstinati est, et, ut quidam volunt, etiam desperati.

### *Alia assignatio peccati in Spiritum sanctum*

De hoc quoque peccato in Spiritum sanctum Ambrosius, *De Spiritu sancto*, lib. I, cap. III, § 54, col. 746, t. III, disserens assignationem definitam tradit, dicens : « Cur Dominus dixerit Luc., XII, 10 : Qui blasphemaverit in Filium hominis remittetur ei ; qui autem blasphemaverit in Spiritum sanctum, nec hic nec in futuro remittetur ei, diligenter adverte. Numquid alia est offensa Filii, alia Spiritus sancti ? Sicut una dignitas, sic una injuria. Sed si quis corporis specie deceptus humani, remissius aliquid sentit de Christi carne quam dignum est, habet culpam : non est tamen exclusus a venia ; si quis vero sancti Spiritus dignitatem, et majestatem, et potestatem abneget sempiternam, et putet non in spiritu Dei ejici dæmonia, sed in Beelzebub, non potest ibi exoratio esse veniæ, ubi sacrilegii plenitudo est. » Satis aperte hic explicatur quid sit peccatum in Spiritum sanctum, quod illi Augustini descriptioni congruere videtur, qua illud peccatum dicitur esse invidentia gratiæ oppugnans fraternitatem. Qui enim, post cognitionem veritatis, Spiritus sancti veritatem[2] negat, ejusque opera dicit esse Beelzebub, potestati, bonitati et gratiæ Dei invidere non dubitatur. Non itaque distinctio illa verborum sic accipienda est, quasi trium personarum divisæ sint offensæ, sed ibi genera peccatorum distincta sunt. Peccatum enim in Patrem id intelligitur quod fit per infirmitatem, quia Patri Scriptura frequenter attribuit potentiam ; peccatum in Filium quod fit per ignorantiam, quia

1. Al. : « pacem. »
2. Al. : « virtutem. »

sapientia Filio attribuitur, tertium expositum est. Qui ergo peccat per infirmitatem vel per ignorantiam, facile veniam adipiscitur ; sed non ille qui peccat in Spiritum sanctum. Cum autem una sit potentia, sapientia, bonitas trium : quare Patri potentia, Filio sapientia, Spiritui sancto bonitas sæpius assignetur, dictum est superius.

## DIVISIO TEXTUS

Postquam diversa genera peccatorum assignavit, in parte ista determinat de quodam genere peccati quod cæteris aliis gravius invenitur, scilicet de peccato in Spiritum sanctum ; et dividitur in partes duas : in prima ostendit gravitatem hujus peccati ; in secunda quærit quid sit istud peccatum, ibi : « Sed quæritur quid sit illud peccatum in Spiritum sanctum, » et dividitur in partes tres, secundum tres assignationes hujus peccati quas facit ; secunda ibi : « Est et alia hujus peccati assignatio ; » tertia ibi : « De hoc quoque peccato in Spiritum sanctum Ambrosius... definitam assignationem tradit. » Prima dividitur in duas : in prima ponit assignationem quamdam peccati in Spiritum sanctum, magistralem ; in secunda movet quamdam quæstionem, et solvit, ibi : « Sed quæritur utrum omnis obstinatio mentis in malitia obduratæ, omnisque desperatio, sit peccatum in Spiritum sanctum. »

« Est et alia hujus[1] peccati assignatio. » Hic ponit secundam assignationem ex verbis Augustini sumptam : et primo ponit eam ; secundo ex verbis ejusdem ostendit quomodo sit accipienda, ibi : « Illam tamen definitionem Augustinus, in lib. *Retract.*, rememorans, aliquid adjiciendum ibi fore, nec asserendo se dixisse asserit. »

« De hoc quoque peccato Ambrosius, in lib. *De Spiritu sancto* disserens, definitam assignationem tradit. » Hic ponit tertiam assignationem secundum Ambrosium[2] : et primo ponit eam ; secundo removet quoddam dubium quod potest esse, ibi : « Non itaque distinctio illa verborum sic accipienda est. »

# QUÆSTIO PRIMA

Hic sex quæruntur : 1° an sit peccatum in Spiritum sanctum, et quid sit ; 2° utrum sit distinctum ab aliis peccatis ; 3° de speciebus ejus ; 4° de irremissibilitate ipsius ; 5° utrum peccatum in Spiritum sanctum præexigat alia peccata ; 6° quibus conveniat in Spiritum sanctum peccare.

1. Al. : « hujusmodi. »
3. Al. : « illam tamen definitionem secundum Ambrosium », et primo ponit eam, etc., intermediis omissis.

## *ARTICULUS PRIMUS*

### *Utrum sit aliquod peccatum in Spiritum sanctum*[1]

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod nullum sit peccatum in Spiritum sanctum. Quia, secundum quod in *Littera* dicitur, illi dicuntur in Spiritum sanctum peccare quibus placet malitia propter se, sicut piis bonitas. Sed malitia nulli propter se placet : quia malum est præter voluntatem, et nullus ad malum intendens operatur, ut Dionysius dicit, *De divin. nomin.*, cap. IV, §§ 21 et 32, col. 731, t. I. Ergo secundum hoc nullus in Spiritum sanctum peccat.

2. Præterea, omne peccatum hominis ex corruptione naturæ nascitur. Sed peccatum quod est ex corruptione naturæ est ex infirmitate. Cum autem peccatur per infirmitatem, non peccatur in Spiritum sanctum, ut in *Littera* dicitur. Ergo nullum peccatum est in Spiritum sanctum.

3. Præterea, Augustinus[2] dicit quod omne peccatum ex errore est. Sed error ignorantiam includit. Quod autem per ignorantiam est condividitur contra peccatum in Spiritum sanctum. Ergo nullum peccatum est in Spiritum sanctum.

4. Præterea, si aliquis peccat in Spiritum sanctum aut est in statu viæ, aut post viam. Sed post viam esse non potest : quia tunc non erit tempus merendi et demerendi, ut plures dicunt, sed recipiendi pro his quæ gessit, sive bonum sive malum. Similiter nec in statu viæ : quia de nemine desperandum est, secundum Augustinum, in lib. I *Retract.*, c. XIX, § 7, col. 616, t. I, dum vivit. Peccatum autem[3] in Spiritum sanctum est peccatum desperantium, quia pro eo oratio interdicitur I Joan., ult. Ergo nullus in Spiritum sanctum peccat.

5. Præterea, quorum una est majestas et gloria, una est offensa. Sed « Patris, et Filii, et Spiritus sancti una est divinitas, æqualis gloria, coæterna majestas[4]. » Ergo et eorum est una offensa ; et ita cum peccatum in Spiritum sanctum dividatur contra peccatum in Patrem et Filium, videtur quod nullum peccatum sit in Spiritum sanctum.

Sed contra est quod dicitur Marc., III, 29 : *Qui blasphe-*

1. II II *Summæ theolog.*, q. XIV, art. 1, 3 et 4.
2. Ex lib. II *De lib. arbitr.*, c. IX, col. 595, t. I, colligi potest.
3. Al. : « dum ait : Peccatum autem », etc.
4. Ex symbolo sub Athanasii nomine vulgato, licet hujus non sit, ut videre est col. 1567, t. I *Op.* Athan.

*maverit in Spiritum sanctum, non remittetur* ei in æternum.*

Præterea, sicut potentia attribuitur Patri, sapientia Filio, ita bonitas Spiritui sancto. Sed peccatum quod fit ex impotentia dicitur peccatum in Patrem ; quod fit ex ignorantia, in Filium. Ergo quod fit ex malitia, in Spiritum sanctum. Cum ergo aliquod tale peccatum sit, erit aliquod peccatum in Spiritum sanctum.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod peccare in Spiritum sanctum dicitur dupliciter : aut quia peccatur contra personam Spiritus sancti, aut quia peccatur contra attributum personæ. Peccatur contra personam Spiritus sancti, scilicet quando de ea male sentitur, sicut qui dixerunt Spiritum sanctum creaturam esse, et ministrum Patris et Fiili ; et sic etiam peccare in Filium, est male sentire de persona Filii. Sic autem non loquimur hic de peccato in Spiritum sanctum, quia sic est peccatum infidelitatis. Peccare autem in attributum Spiritui sancto est ex certa malitia peccare, sicut peccare in Patrem est peccare ex infirmitate, et peccare in Filium est peccare ex ignorantia : ut dicatur peccatum in Patrem, quando deficit istud quod Patri attribuitur, scilicet potentia ; et peccatum in Filium, quando deest sapientia, quæ Filio attribuitur ; et peccatum in Spiritum sanctum, quando ponitur oppositum bonitatis, quæ Spiritui sancto attribuitur. Differentia autem horum potest accipi ex his quæ Philosophus, in V *Ethic.*, cap. III, dicit, ubi ostendit quod peccatum tribus modis committitur : vel ex ignorantia, vel ex passione, vel ex electione. Ex ignorantia peccatum committitur, quando ignoratur aliquod eorum quorum scientia a peccato impedivisset ; unde ignorantia est ibi causa peccati : et hoc dicitur peccatum in Filium. Ex passione autem sive innata sive illata peccatur, quando propter impetum passionis, rationis judicium obruitur : et hoc proprie est ex infirmitate peccare, quod est peccare[1] in Patrem. Ex electione autem peccatur, quando homo deliberans peccato adhæret, non quasi aliqua tentatione victus, sed quia, propter hoc quod habet corruptum appetitum, placet sibi illud peccatum secundum se : et hoc est ex malitia peccare, quod etiam[2] est peccare in Spiritum sanctum.

Ad primum ergo dicendum, quod malitiam sub ratione malitiæ nullus unquam voluit, sed secundum quod peccatum

* *Habebit remissionem.*

1. Parm. : « peccatum. »

2. Parm. omittit : « etiam. »

æstimatur bonum ipsi peccanti, quasi quietans corruptum appetitum, propter hoc secundum se desideratur.

Ad secundum dicendum, quod res non habet speciem neque denominatur a causis primis, sed a causis proximis. Corruptio ergo naturæ, quæ est infectio fomitis, non est proxima causa cujuslibet peccati, cum aliquando homo sine aliquo incentivo concupiscentiæ peccatum eligat ; sed est causa prima[1] : quia ex corruptione naturæ inest homini quædam debilitas, ut facilius in peccatum ruat ; et ideo non oportet quod omne peccatum propter hoc ex infirmitate esse dicatur.

Ad tertium dicendum, quod error ille ex quo omne peccatum procedit est error electionis, secundum quem Philosophus, ubi supra, omnem malum ignorantem esse dicit. Hæc autem ignorantia non causat involuntarium, immo est ex voluntate causata : quia ex ipsa inclinatione corruptæ voluntatis in peccatum, quæ est per habitum vel passionem, consequitur ut hoc quasi bonum aliquis eligat quod voluntati placet ; unde ex tali ignorantia non dicimus peccatum in Filium ; peccatum enim in Filium est quando principalis causa peccati est ignorantia.

Ad quartum dicendum, quod peccatum in Spiritum sanctum non est desperatum ex parte medici curantis, scilicet Dei, qui immensitate suæ misericordiæ quemlibet in statu viæ salvare potest ; sed est desperatum ex parte ipsius morbi, qui, quantum in se est, omnem viam curationis excludit, ut infra patebit.

Ad quintum dicendum, quod quamvis sit una majestas trium personarum, tamen personæ distinguuntur proprietatibus personalibus, et etiam quædam appropriantur uni quæ non appropriantur alii personæ ; et secundum hoc contingit quod aliquod peccatum dicitur esse specialiter in Filium vel in Spiritum sanctum dupliciter : vel quia male sentitur de his quæ sunt propria Filii vel Spiritus sancti, et sic non accipitur hic peccatum in Spiritum sanctum ; vel quia peccatur contra appropriatum Filii vel Spiritus sancti ; et sic hic sumitur peccatum in Spiritum sanctum.

1. Al. : « ex causa prima. »

## *ARTICULUS II*

### *Utrum peccatum in Spiritum sanctum sit determinatum genus peccati*[1]

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum in Spiritum sanctum non sic determinat[2] genus peccati. Sicut enim peccatum quod ex industria geritur est peccatum in Spiritum sanctum, ita peccatum quod est ex infirmitate est in Patrem, et quod ex ignorantia est in Filium. Sed peccatum ex infirmitate non nominat determinate aliquod genus peccati, sed peccati circumstantiam. Ergo nec peccatum in Spiritum sanctum est determinatum genus peccati.

2. Præterea, peccare ex industria vel certa malitia est peccare ex electione, ut dictum est. Sed unusquisque habens habitum vitiosum ex electione peccat, ut ex VII *Ethic.*, cap. VIII, patet, ubi distinguit intemperatum contra incontinentem : quorum primus habens habitum per electionem peccat, secundus per passionem. Ergo peccare ex habitu est peccare ex certa malitia, quod est peccatum in Spiritum sanctum. Sed peccatum ex habitu procedens non nominat determinatum genus peccati. Ergo nec peccatum in Spiritum sanctum.

3. Præterea, in *Littera* assignantur diversæ species peccati in Spiritum sanctum, ut desperatio, obstinatio, et multa hujusmodi. Sed ista se habent ad omne genus peccati : quia nullum genus peccati est quod interdum ex desperatione oriri non possit, et sic de aliis. Ergo peccatum in Spiritum sanctum non est determinatum genus peccati.

4. Præterea, peccatum in Spiritum sanctum dicitur quod est contra appropriatum Spiritui sancto. Sed omne peccatum mortale contrariatur gratiæ, quæ appropriatur Spiritui sancto. Ergo omne peccatum mortale debet dici in Spiritum sanctum.

5. Præterea, mors animæ est, ut Augustinus dicit, *In Joan.*, c. XLVII, § 8, col. 1736, t. III, et XIII *De civit. Dei*, c. II, col. 377, t. VII, separatio animæ a Deo. Sed quodlibet peccatum mortale separat animam a Deo. Ergo quodlibet mortale est ducens ad mortem. Sed peccatum ad mortem est peccatum in Spiritum sanctum, ut Magister dicit. Ergo quodlibet mortale est peccatum in Spiritum sanctum.

Sed contra, quodlibet genus peccati distinguitur ab aliis

1. II II *Summæ theolog.*, q. XIV, art. 1, 3 et 4.
2. Parm. : « sit determinatum. »

generibus. Sed peccatum in Spiritum sanctum est quoddam genus peccati gravius cæteris, ut Magister dicit. Ergo est determinatum et distinctum ab aliis.

Præterea, peccatum in Spiritum sanctum, cum sit irremissibile, distinguitur ab aliis quæ remissibilia sunt, secundum remissibile et irremissibile. Sed istæ differentiæ sunt maxime distantes. Ergo multo magis distincta genera peccatorum facient quam aliquæ aliæ[1] differentiæ.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod, ut supra dictum est, peccatum in Spiritum sanctum dicitur quod est ex certa malitia vel industria, sive electione, quod idem est. Quod autem aliquis ex certa deliberatione actum peccati eligat, non impulsus aliqua passione, potest contingere dupliciter. Aut per positionem alicujus in eligente, per quod inclinatur in talem actum, sicut in sibi similem ; sic enim omnis habens habitum vel peccati vel virtutis inclinatur in actus similes suis habitibus, quia naturalis appetitus rei est in id quod sibi simile est ; et hoc modo quicumque habet habitum intemperantiæ eligit actum intemperantiæ, et sic de aliis peccatis. Alio autem modo ex certa deliberatione peccatum eligitur, quando voluntas rejicit illud per quod homo a peccato retrahi posset : verbi gratia, aliquis propter expectationem futuri præmii abstinet a peccato. Si ergo aliquis spem futuri præmii abjiciat voluntarie vel aliquid hujusmodi, quod a peccato retrahebat, eliget hoc quod sibi erit delectabile secundum carnem, quasi per se bonum, et ita ex certa malitia peccabit. Sumendo ergo primo modo peccatum ex electione, non nominatur aliquod genus peccati determinatum, sed quædam peccati circumstantia, ut scilicet actus ex habitu procedat ; quod in omnibus generibus peccatorum contingit. Sed secundo modo[2] speciale peccatum dicitur, quod ex electione contingit. Quia speciale peccatum dicitur ex speciali objecto ; hoc autem est speciale objectum voluntatis, in quo peccatur, scilicet hoc quod a peccato natum erat retrahere, cui voluntas dissentit, ab eo sponte recedens. Peccatum autem in Spiritum sanctum non proprie dicitur illud quod ex electione procedit primo modo, sed quod secundo modo ex electione procedit : quia peccata et specificantur et nominantur ab objectis ; objectum autem in hoc peccato est hoc quod a peccato retrahebat, et istud est bonitas quædam, vel aliquis effectus Spiritui sancto appropriabilis ;

1. Parm. addit : « peccatorum. »
2. Al. : « sed in modo. »

et ideo peccatum in Spiritum sanctum determinatum genus peccati nominat.

Ad primum ergo dicendum, quod cum aliquis hoc secundo modo ex electione peccat, quod proprie peccatum in Spiritum sanctum dicitur, considerantur ibi duo actus, quorum uterque peccatum est, et primus est causa secundi. Verbi gratia, aliquis uno actu voluntatis præmia æterna contemnit, eorum spem a se abjiciens, et in hoc ipso peccat ; et quia desperat de præmio, incidit in actum fornicationis, et hic actus in eo ex certa electione provenit propter præcedentem actum. Unde patet quod cum dicitur peccatum ex industria, ipsa industria, quæ notatur esse causa peccati, est quoddam peccatum, et est determinatum peccati genus : et hoc proprie est peccatum in Spiritum sanctum. Sed infirmitas vel ignorantia, non nominat peccatum aliquod, sed pœnam tantum ; et ideo ex ea non designatur speciale peccatum.

Ad secundum patet responsio per ea quæ dicta sunt.

Ad tertium dicendum, quod peccatum in Spiritum sanctum non dicitur ille actus[1] secundus qui ex primo, ut dictum est, causatur, nisi forte secundum quod virtus primi actus manet in eo ; sed ipse primus actus est proprie peccatum in Spiritum sanctum ; et ideo non est inconveniens ut ex uno determinato peccato omnia peccata possint oriri, ut supra dictum est.

Ad quartum dicendum, quod contrariari gratiæ contingit dupliciter. Primo directe per se, et hoc fit dum aliquis gratiam actualiter despicit, vel aliquid ad gratiam pertinens, et sic opponitur gratiæ peccatum in Spiritum sanctum. Secundo indirecte et quasi ex consequenti, et sic omne peccatum mortale gratiæ opponitur : quia per peccatum mortale quæritur aliquid quod simul cum gratia esse non potest.

Ad quintum dicendum, quod peccatum mortale quantum ad aliquid est simile morti, et quantum ad aliquid ægritudini ; inquantum enim separat a Deo, qui vita est, mortis similitudinem habet, et hæc est mors prima ; inquantum autem adhuc manet possibilitas redeundi ad vitam, habet similitudinem ægritudinis ducentis ad mortem condemnationis, quæ est mors secunda, quæ omnino similitudinem mortis retinet, dum per eam homo a Deo separatur, et ad vitam gratiæ possibilis reditus non est. Sicut autem in ægritudinibus corporalibus quædam sunt curabiles, quædam autem non, quantum est de natura morbi, et hæ dicuntur

1. Parm. : « actu. »

infirmitates ad mortem, ita etiam in peccatis illa tantum peccatorum mortalium ad mortem dicuntur quæ, quantum in se est, irremissibilia sunt. Dicitur ergo peccatum esse mortale a morte prima, sed ad mortem propter mortem secundam.

## *ARTICULUS III*

### *Utrum species peccati in Spiritum sanctum convenienter assignentur in Littera*[1]

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter assignentur in *Littera* species peccati in Spiritum sanctum. Nullus enim desperare potest, credens remissionem peccatorum in Ecclesia fieri. Sed negare remissionem peccatorum est infidelitatis. Ergo desperatio est species infidelitatis, et non peccati in Spiritum sanctum.

2. Præterea, illud quod est infinitum nullus potest nimis extendere. Sed misericordia Dei infinita est. Ergo nullus peccat ex hoc quod Dei misericordiam nimis extendat ; et ita videtur quod nimis præsumere de Dei misericordia non sit peccatum in Spiritum sanctum vel species ejus.

3. Præterea, accidentia non constituunt speciem. Sed impœnitentia est quoddam accidens peccati, sicut duratio cujuslibet rei est accidens ejus, quod solum impœnitentia dicere videtur, ut scilicet peccatum[2] usque ad mortem duret. Ergo impœnitentia non est aliqua species peccati.

4. Præterea, præteritum et futurum non diversificant speciem. Sed impœnitentia et obstinatio non differunt nisi secundum præteritum et futurum : quia impœnitentia est ex hoc quod de præteritis commissis homo non pœnitet ; obstinatio autem est in hoc quod futuris committendis firmiter proposito inhæret. Ergo impœnitentia et obstinatio non sunt duæ species peccati in Spiritum sanctum.

5. Præterea, veritas appropriatur Filio, qui dicit Joan., XIV, 6 : *Ego sum via, veritas et vita.* Sed peccatum in Filium est quod est contra appropriatum Filii. Ergo impugnatio veritatis non est peccatum in Spiritum sanctum, sed in Filium.

6. Præterea, invidia est unum capitale vitiorum, ut supra

1. II II *Summæ theol.*, q. XIV, art. 2.
2. Parm. : « in peccatum. »

dictum est[1], et non est gravius inter ea. Sed alia peccat capitalia non ponuntur species peccati in Spiritum sanctum. Ergo nec invidentia fraternæ gratiæ debet peccatum in Spiritum sanctum dici.

7. Præterea, oppositorum generum diversæ sunt species. Sed peccatum in Spiritum sanctum, quod est ex certa malitia, ex opposito dividitur contra peccatum in Patrem vel Filium, quod est ex infirmitate vel ex ignorantia. Cum igitur quodlibet peccatum prædictorum, ut desperatio, præsumptio et hujusmodi, possit ex infirmitate vel ex ignorantia accidere, videtur quod non convenienter assignetur species peccati in Spiritum sanctum.

8. Præterea, aliquis non peccat ex electione, prout peccatum in Spiritum sanctum ex electione dicitur, nisi removeantur omnia quæ a peccato retrahere possunt ; quolibet enim retrahente manente[2], peccatum non eligitur. Sed omnia retrahentia a peccato non tolluntur nisi per omnia sex enumerata. Ergo nullum istorum sex per se sumptum est species peccati in Spiritum sanctum, sed simul accepta per modum partium integralium faciunt unum peccatum in Spiritum sanctum.

In contrarium est quod in *Littera* determinatur per auctoritates sanctorum.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, peccatum in Spiritum sanctum, proprie loquendo, secundum quod est determinatum genus peccati, consistit in actu voluntatis abjicientis id per quod aliquis a peccato retrahitur. Contingit autem hoc dupliciter. Retrahitur enim aliquis a peccato et operatur bonum propter se, et aliquis propter aliud. Propter aliud autem dupliciter : vel ad vitanda supplicia, vel ad consequenda præmia ; et neutrum virtuosi est, qui bonum propter se operatur, et malum propter se fugit, et hæc duo tolluntur per « præsumptionem, » quæ privat timorem suppliciorum ; et per « desperationem, » quæ tollit spem præmiorum. Propter se autem[3] aliquis operatur bonum vel fugit malum, quando movetur principaliter ex aliquo quod in ipso actu virtutis vel peccati est. Hoc autem est dupliciter. Aliquid enim potest considerari in actu virtutis vel vitii, ut est quoddam humanum bonum, et aliquid ut est quoddam divinum. Si ergo consideretur

1. Dist. xlii, art. 3.
2. Al. : « quolibet retrahere manente. »
3. Al. : « enim. »

actus peccati ex parte ejus quod est humanum in actu, sic duo possunt dici esse, scilicet delectatio indebita et deformitas actus : et ex utroque aliquis a peccato retrahitur ; et secundum hoc sunt duæ species peccati in Spiritum sanctum, scilicet « obstinatio » et « impœnitentia : » quia per obstinationem aliquis firmiter adhæret delectationi, ac si non esset incompetens ; per impœnitentiam autem non vitat deformitatem quæ est in actu, quæ erat ratio pœnitendi. Divinum autem in actu virtutis, quod etiam a peccato retrahit, est duplex : unum scilicet veritas fidei quasi dirigens, et aliud sicut inclinans, scilicet ipsa gratia per Spiritum sanctum in Ecclesiam diffusa ; contra primum est « impugnatio veritatis agnitæ, » contra secundum « invidentia fraternæ gratiæ. »

Quidam autem sic accipiunt distinctionem harum specierum ; dicunt enim quod peccatum in Spiritum sanctum opponitur specialiter gratiæ pœnitentiali, per quam fit remissio peccatorum. Ad remissionem autem peccati quædam exiguntur ex parte remittentis, quædam ex parte ejus cui remittuntur, et quædam ex parte ejus per quod fit remissio. Ex parte remittentis concurrunt duo, scilicet misericordia, et contra hoc est « desperatio, » et justitia, et contra hoc est « præsumptio ; » ex parte ejus etiam cui remittuntur, duo : scilicet propositum non peccandi, contra quod est « obstinatio, » et dolor de commissis, contra quod est « impœnitentia ; » ex parte ejus per quod fit remissio, duo : scilicet fides Ecclesiæ, contra quam est « impugnatio veritatis agnitæ, » et gratia quæ datur in sacramentis, contra quam est « invidentia fraternæ gratiæ ».

Ad primum ergo dicendum, quod desperatio, secundum quod est species peccati in Spiritum sanctum, non provenit ex hoc quod aliquis neget remissionem peccatorum, sed quia remissionem peccatorum, quam fieri credit, ut liberius vacet peccatis, sponte a se abjicit, dum non vult tendere in hoc quod remissionem peccatorum consequatur.

Ad secundum dicendum, quod præsumptuosus non peccat ex hoc quod Dei misericordiam nimis magnam arbitretur, sed quia justitiam ejus contemnit ; et in hoc etiam misericordiæ derogat, abutens ea, ac si non esset justa.

Ad tertium dicendum, quod sicut perseverantia dicitur dupliciter, uno et[1] modo est virtus specialis, prout dicit

1. Nicolaï : « uno modo prout est virtus specialis, et dicit », etc., et sic infra ; Parm. : « uno enim modo. »

propositum perseverandi in bono incepto usque ad finem: et alio modo circumstantia aliarum virtutum, prout dicit actualem durationem in actibus virtutum usque ad mortem, ita etiam et impœnitentia, secundum quod dicit propositum non pœnitendi, est species peccati in Spiritum sanctum; secundum autem quod dicit permanentiam in peccato usque ad mortem, negando peccati pœnitentiam, sic est accidens vel circumstantia aliorum peccatorum.

Ad quartum dicendum, quod obstinatio et impœnitentia non differunt secundum præteritum et futurum : potest enim aliquis dici impœnitens qui proponit etiam de peccatis quæ faciet non pœnitere ; sed differunt secundum diversa quæ in peccato attenduntur, quæ respondent eis quasi objecta, ut in prima assignatione dictum est.

Ad quintum dicendum est, quod veritas, sapientia, et hujusmodi, possunt dupliciter considerari : vel secundum propriam rationem, et sic approprianțur Filio ; vel secundum quod habent rationem doni, et secundum hoc appropriantur Spiritui sancto, qui est primum donum, in quo omnia dona donantur, ut in libro I, dist. XXVIII, dictum est ; et ita aliquis impugnans veritatem agnitam ex certa malitia, in Spiritum sanctum peccat.

Ad sextum dicendum, quod invidia potest esse duplex : quædam quæ est de prosperitate vel exaltatione hominis, et quædam quæ est de exaltatione gratiæ, sicut quod multi ad Dei gratiam convertuntur, vel aliquid hujusmodi : et talis invidia solum est peccatum in Spiritum sanctum ; non quidem invidia fratris, sed invidia fraternæ gratiæ.

Ad septimum dicendum, quod quodlibet istorum quæ dicta sunt potest dupliciter accidere. Uno modo ex hoc quod per se voluntas tendit in unumquodque ipsorum, ut quia aliquis non vult habere spem de futuris præmiis, aut non vult veritati notæ assentire, et sic de aliis ; et hæ tantummodo sunt species peccati in Spiritum sanctum : quia sic, per sel oquendo, est desperatio vel præsumptio, et sic de aliis, quando voluntas per se in actum desperationis labitur. Secundo potest accidere ex aliquo exteriori, ut propter defectum rationis regentis, vel propter aliquem impetum alicujus impellentis, sicut quando per infirmitatem vel ignorantiam aguntur ; et sic non sunt species peccati in Spiritum sanctum : quia sic non est dicendus aliquis desperatus per se, sed per accidens.

Ad octavum dicendum, quod quamvis multa sint quæ a peccato retrahere possunt, secundum quæ distinctæ sunt

species peccati in Spiritum sanctum, tamen aliquis propter unum illorum tantum a peccando retrahitur, et alius propter alium ; et ideo non oportet ut omnia semper concurrant ad hoc quod sit peccatum in Spiritum sanctum.

## *ARTICULUS IV*

### *Utrum peccatum in Spiritum sanctum sit irremissibile*[1]

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum in Spiritum sanctum non sit irremissibile. Remissio enim peccati fit per gratiam. Sed *ubi abundavit delictum, superabundavit et gratia*, Rom., v, 20. Cum ergo peccatum in Spiritum sanctum sit gravissimum, videtur quod maxime sit remissibile.

2. Præterea, charitas est perfectior spe, et fides prior ea. Sed peccatum oppositum fidei, scilicet infidelitas, et oppositum charitati, scilicet odium, sunt remissibilia. Ergo et desperatio, quæ opponitur spei, est remissibilis, et eadem ratione aliæ species peccati in Spiritum sanctum.

3. Præterea, quatuor dicuntur in nobis sicut pœnalitates ex peccato primi hominis provenisse, scilicet ignorantia, infirmitas, concupiscentia et malitia. Sed infirmitas et ignorantia, excusando peccatum, remissibile ipsum reddunt. Ergo et eadem ratione, malitia ; et ita peccatum in Spiritum sanctum, quod est ex certa malitia, remissibile erit.

4. Præterea, in hoc dicitur homo ab angelo differre quod homo habet vertibilitatem electionis mutabilem ; angelus vero immutabilem, quia ab eo quod semel eligit, nunquam removetur. Sed peccatum in Spiritum sanctum est peccatum hominis. Ergo si homo per electionem in ipsum consentiat, iterum potest hanc electionem mutare et ab eo discedere. Sed peccatum remittitur per hoc quod ab eo receditur. Ergo peccatum in Spiritum sanctum est remissibile.

5. Præterea, irremissibile tollit potentiam remissionis. Cum ergo dicitur peccatum in Spiritum sanctum irremissibile, aut negatur potentia remissionis ex parte remittentis, aut ex parte ejus cui fit remissio. Non primo modo : quia potentia ipsius Dei, qui solus peccata dimittit, est infinita, ad omnium peccatorum remissionem se extendens. Similiter nec secundo modo : quia potentia ad remissionem ex parte ejus cui fit remissio est liberum arbitrium in statu viæ existens, quod

1. II II *Summæ theol.*, q. XIV, art. 3.

etiam post peccatum in Spiritum sanctum manet. Ergo peccatum in Spiritum sanctum nullo modo est irremissibile.

In contrarium sunt auctoiitates quæ in *Littera* inducuntur.

Præterea, peccatum virtuti opponitur. Sed de virtute perfectissima, scilicet charitate, dicitur, I Corinth., XIII, quod *nunquam excidit*, quamvis multi eam amittant. Ergo et peccatum in Spiritum sanctum, quod est gravissimum peccatorum, debet dici irremissibile, etsi quandoque remittatur.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod de peccato in Spiritum sanctum duplex est opinio, ut ex *Littera* colligi potest. Quidam enim, accipientes impœnitentiam prout est circumstantia peccati, ut dictum est, assignant quinque species peccati in Spiritum sanctum, quæ scilicet supra impœnitentiæ connumeratæ sunt, et dicunt quod nulla illarum specierum habet complete rationem peccati in Spiritum sanctum nisi secundum quod adjungitur ei hæc circumstantia, ut scilicet usque ad mortem in desperatione vel obstinatione perdurent; et secundum hoc dicitur peccatum in Spiritum sanctum irremissibile, quia nunquam remittitur vel remitti potest, quia post mortem homo confirmatur in gratia vel in peccato, secundum quod fuit in statu mortis suæ, ut dicitur Eccl., XI, 3 : *Lignum in quocumque loco ceciderit, ibi erit*. Sed istud non videtur esse conveniens : quia secundum hoc omne peccatum quod usque ad mortem perdurat irremissibile est, sive sit in Patrem, sive in Filium ; et ita peccatum in Spiritum sanctum non esset alio modo irremissibile quam peccatum in Patrem vel Filium, quod est contra textum Evangelii. Nisi forte diceretur quod omne peccatum in Patrem vel in Filium est peccatum veniale, quia Gregorius dicit in IV *Dialog.*, cap. XXXIX, col. 396, t. III, peccata venialia etiam post hanc vitam remitti. Sed hoc est expresse falsum : quia ignorantia non sic semper excusat peccatum ut non sit damnabile, sed ut sit minus damnabile.

Et ideo alii dicunt quod impœnitentia, quæ dicit continuam durationem peccati usque ad mortem, non est necessaria ad hoc quod sit peccatum in Spiritum sanctum, quia etiam uno solo motu voluntatis potest homo in Spiritum sanctum peccare, sicut et in cæteris peccatis contingit ; et secundum hoc assignantur species peccati in Spiritum sanctum sex, sicut dictum est ; secundum hos autem oportet dicere quod peccatum in Spiritum sanctum non dicitur irremissibile, quia nunquam remittatur, sed quia non habet de se aptitudinem ad hoc quod remissibile sit, et hoc præcipue

propter tres causas. Una est ex causa movente ad peccandum : quandoque enim infirmitas vel ignorantia[1] ejus qui peccat, peccatum causant, quæ nata sunt peccatum excusare vel in toto, propter hoc quod involuntarium causant, vel simpliciter vel secundum quid ; et tunc peccatum remissibile dicitur quod habet in se unde facile remittatur propter hoc quod ex causa excusante procedit. Peccatum autem quod ex industria fit, nullam rationem excusationis habet ; et ideo dicitur irremissibile, quia non habet in se unde excusetur, et propter hoc ad remittendum sit facile. Secunda est ratio sumpta ex modo inclinationis voluntatis in peccatum quia, ut Philosophus dicit in VII *Ethic.*, cap. VIII, finis in operabilibus est sicut principium indemonstrabile in speculativis. Error autem in speculativis, qui est circa principia indemonstrabilia, difficile removeri potest, eo quod non possunt accipi aliqua magis nota, per quæ error improbetur. Ita etiam in practicis, quando aliquis alicui peccato ut fini adhæret quasi in eo suam beatitudinem constituens, non potest tali peccato de facili remedium adhiberi : quia nihil est aliud magis a peccante dilectum, propter cujus consecutionem hoc in quo ultimum finem ponit, dimittat. Quicumque autem ex electione peccat, vel ex industria, adhæret peccato quod eligit, quasi per se bono, et sic fini ; et ideo tale peccatum non de facili medicinam recipit ; unde Philosophus in VII *Ethic.*, ubi supra, per hoc ostendit quod incontinens, quia ex passione peccat, sive infimitate, facilius curatur quam intemperatus, qui peccat ex electione sive ex industria. Et hæ duæ prædictæ causæ ostendunt causam irremissibilitatis non solum in peccato quod proprie dicitur in Spiritum sanctum, sed etiam in quolibet peccato quod ex electione fit[2]. Tertia autem causa quæ proprie peccatum in Spiritum sanctum respicit, sumitur ex ejus objecto : quia peccatum in Spiritum sanctum est ex hoc quod voluntas a se repellit id per quod remissio peccatorum fit. Unde sicut ægritudo diceretur incurabilis quæ fastidium medicinæ faceret, ita et peccatum irremissibile dicitur per cujus actum spiritualis medicina directe repellitur ; et tamen sicut ille morbus corporalis virtute divina miraculose curari potest, ita et hujusmodi peccatum per misericordiam divinam quasi miraculose remitti potest.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum in Spiritum

1. Al. : « vel ignorantia ad peccandum. »
2. Parm. : « quod est ex. »

sanctum præcludit viam gratiæ ; et ideo, peccato in Spiritum sanctum manente, ex parte ipsius peccantis non remanet facultas ad gratiam ; sed remoto isto peccato per immensitatem divinæ misericordiæ, potest postmodum esse gratiæ abundantia, si homo maxime humilietur propter gravitatem præcedentis peccati.

Ad secundum dicendum, quod spes directe est eorum in quæ sicut in ultimum finem tendimus ; et ideo remotio spei tollit finem ; et ideo desperatio est irremissibile peccatum, sicut et error principiorum est insanabilis. Charitas autem non tantum est finis, sed et eorum quæ sunt ad finem, scilicet proximorum ; et ideo si peccatur contra charitatem proximi, non tamen propter hoc directe peccatur contra charitatem Dei ; unde ex parte illa manet via ad curationem. Si autem directe contra charitatem Dei peccatur, prout est directio[1] finis, sic irremissibile peccatum erit in Spiritum sanctum ; et hoc est quando quis invidet gratiæ, qua etiam reconciliatus est. Similiter etiam dicendum de fide, quia infidelitas potest procedere vel ex ignorantia, et sic habet pallium excusationis et facile remittitur ; vel est ex certa malitia, et sic est peccatum in Spiritum sanctum, quod est impugnatio veritatis agnitæ.

Ad tertium dicendum, quod malitia non causat involuntarium sicut infirmitas et ignorantia, et ideo non oportet quod peccatum excuset vel alleviet, sicut illa faciunt. Vel dicendum quod malitia ex qua peccatum quod in Spiritum sanctum dicitur, procedit, nominat quemdam actum peccati, ut actum desperationis vel obstinationis, et hujusmodi et non sumitur secundum quod est pœna ; prout dicit defectum quemdam rationalis animæ, secundum quem in malum facile inclinabilis est.

Ad quartum dicendum, quod peccatum aliquod potest esse irremissibile dupliciter : vel ex genere peccati, et sic peccatum in Spiritum sanctum irremissibile dicitur ; vel ex statu peccantis, et sic omne peccatum in quo via finitur[2] est irremissibile, sive sit hominis sive angeli, et secundum hoc accipitur[3] differentia hominis et angeli : quia status viæ in angelis finitur statim post primam electionem[4] ; non autem sic est in hominibus.

1. Al. : « director. »
2. Al. : « omne peccatum in Spiritum sanctum, in quo via finitur. »
3. Al. : « excipitur. »
4. Al. : « dictionem. »

Ad quintum dicendum, quod cum dicitur peccatum irremissibile, non privatur potentia absolute ad remissionem, sed magis aptitudo vel facilitas quædam.

## *ARTICULUS V*

### *Utrum aliquis possit peccare in Spiritum sanctum in primo actu peccati*

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis in primo actu peccati non possit peccare in Spiritum sanctum, sed quod hoc peccatum præexigat alia peccata. Dicit enim Bernardus, in IV *Sermone super Cantica*[1] : « Nemo repente fit summus, sed paulatim proficere volo. » Ergo e contrario nullus repente fit pessimus. Sed peccatum in Spiritum sanctum est gravissimum. Ergo non statim aliquis hoc peccato potest peccare.

2. Præterea, Gregorius, in *Moralibus*, lib. XXXI, cap. XLV, col. 620, t. II, exponens illud Job, XXXIX : *Clamorem** *ducum*, etc., dicit quod vitia quæ primo mentem invadunt, cum quadam ratione hominem, quasi persuadendo, ad modum ducis vincunt ; sed postmodum mens per diversa vitia irrationabiliter dissipatur. Sed peccatum in Spiritum sanctum est maxime a persuasione rationis recedens. Ergo non potest esse primum, sed oportet quod sequatur alia peccata.

3. Præterea, Philosophus dicit in V *Ethic.*, cap. I, quod non est in potestate hominis ut statim injusta operetur, sicut injustus facit. Sed injustus operatur injusta delectabiliter et ex electione. Ergo non est in potestate hominis ut statim et ex electione peccatum faciat. Quicumque autem peccat in Spiritum sanctum, ex electione peccat. Ergo, etc.

4. Præterea, sicut spei opponitur desperatio, ita meritis opponuntur demerita. Sed spes præsupponit merita ; est enim spes certa expectatio futuræ beatitudinis ex meritis et gratia proveniens. Ergo et desperatio præsupponit demerita ; et sic saltem hæc species peccati in Spiritum sanctum oportet quod ad alia peccata sequatur.

5. Præterea, pœnitentia et impœnitentia, cum sint opposita, sunt circa idem. Sed pœnitentia est dolor de commissis. Ergo et impœnitentia aliqua peccata commissa præsupponit.

* *Exhortationem.*

1. Immo potius *De gradibus humilitatis* quoad priorem partem, ut et quoad posteriorem *Serm.* I *de B. Andrea.* Nicolaï.

Sed contra, peccatorum quæ habent actus distinctos, unum ad sui esse alterum non præsupponit. Sed peccatum in Spiritum sanctum habet actum ab aliis peccatis distinctum, qui est abjicere id per quod quis a peccato retrahitur, ut dictum est. Ergo non de necessitate alia peccata præsupponit.

Præterea, peccatum in Spiritum sanctum consistit in hoc quod voluntas rejicit id per quod a peccato retrahi deberet. Sed voluntas se habet ad utrumque oppositorum. Ergo potest homo statim in Spiritum peccare vel non peccare.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est[1], in peccatis quorum unum dicitur ex altero nasci, non consideratur quid semper fiat, sed quid in pluribus contingat, propter quamdam aptitudinem quam habet unum peccatum quod ex alio frequenter oriatur : sicut fraus assignatur fillia avaritiæ, quæ tamen potest ex luxuria vel ex alio vitio oriri, quamvis ex avaritia sæpius oriatur. Illud autem peccatum habet aptitudinem ut ex eo aliud oriatur, cujus objectum est vehementius appetibile, ut supra dictum est. Hoc autem est quod habet majorem apparentiam boni. Unde illud peccatum cujus objectum maxime recedit a ratione boni, minime potest esse primum, sed quasi semper vel frequentius ex alio oritur : et tale est peccatum in Spiritum sanctum, prout speciale peccatum ponitur ; et ideo ut sæpius et quasi semper sequitur ad alia peccata : non tamen ita quin[2] sit possibile ut etiam homo in primo actu peccati in Spiritum sanctum peccet, et præcipue in duabus ultimis speciebus, scilicet impugnatione[3] veritatis agnitæ et invidentia gratiæ qua reconciliati sumus : quia istæ species majorem videntur habere distinctionem ab aliis peccatis. Sed tamen hoc etiam contingit in aliis speciebus, si diligenter consideretur. Potest enim aliquis statim, inspectis diversorum hominum statibus, abjicere spem futuræ gloriæ, propter difficultatem perveniendi ad ipsam, et propter delectationes eorum qui de ea non curant ; et similiter in hoc animum suum firmare ut suam voluntatem in omnibus sequatur, quod est obstinationis, et sic de aliis.

Ad primum ergo dicendum, quod non est simile de profectu virtutis et de casu in peccatum : quia plura requiruntur

1. Dist. xlii, art. 3.
2. Al. : « quod » ; forte etiam « quod sit impossibile ».
3. Al. : « impugnatio. »

ad actum virtutis quam ad actum peccati; et ad actum virtutis erigitur homo per gratiam, sed in actum peccati per seipsum quis cadere potest.

Ad secundum dicendum, quod Gregorius, ibi assignans origines vitiorum, considerat id quod sæpius accidit, non quin aliter possit accidere; hoc enim ad moralem pertinet, et etiam ad naturalem : quia causæ naturales, et multo plus morales, deficiunt in minori parte, quia non sunt necessariæ.

Ad tertium dicendum, quod peccatum in Spiritum sanctum, ut supra dictum est, non est hoc modo ex electione sicut habens habitum ex electione peccat; immo per actus peccati in Spiritum sanctum præcedentes habitum aliquis habitus acquiritur; et ideo objectio non procedit : quia injustus ex electione peccat sicut habens habitum.

Ad quartum dicendum, quod spes non semper præexigit merita in actu, sed solum in proposito sperantis; similiter etiam et desperatio non oportet quod præsupponat aliqua demerita præcedentia in actu.

Ad quintum dicendum, quod pœnitentia, secundum quod dicit actum, non est nisi de malis præteritis; sed secundum quod dicit habitum, quo quis dicitur pœnitivus, non exigitur quod aliqua peccata commiserit, sed quod habeat hoc propositum, ut si contingeret ipsum peccare, statim pœniteret. Ita etiam ad rationem impœnitentiæ sufficit ut aliquis nunquam pœniteat de peccatis, si qua committet.

## *ARTICULUS VI*

### *Utrum Adam peccaverit in Spiritum sanctum*

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod Adam in Spiritum sanctum peccaverit. Non enim peccavit in Patrem, quia non peccavit ex infirmitate, neque etiam in Filium quia non ex ignorantia, cum infirmitas et ignorantia ante peccatum non fuerit. Ergo relinquitur quod peccavit in Spiritum sanctum.

2. Præterea, nimia præsumptio de Dei misericordia est peccatum in Spiritum sanctum. Sed Adam peccans de Dei misericordia cogitavit, ut Augustinus dicit, lib. XIV *De civ. Dei*, cap. XI, col. 420, t. VII, et supra, dist. XXII, habitum est. Ergo videtur in Spiritum sanctum peccasse.

3. Contra, peccavit appetendo scientiam. Sed scientia appropriatur Filio. Ergo magis peccavit in Filium quam in Spiritum sanctum.

4. Præterea, Augustinus dicit, ubi supra[1], quod quamvis Adam non fuerit seductus in hoc in quo mulier, tamen in hoc seductus est quod credidit veniale quod mortale erat. Sed peccatum quod est ex seductione, est peccatum in Filium. Ergo peccavit in Filium.

5. Item, videtur quod primus angelus in Spiritum sanctum peccaverit. Irremissibilitas enim est proprietas peccati in Spiritum sanctum. Sed peccatum primi angeli fuit irremissibile. Ergo fuit in Spiritum sanctum.

6. Præterea, eodem genere peccati quo tunc peccavit diabolus, etiam nunc peccat. Sed nunc peccat in Spiritum sanctum, quia invidet gratiæ quæ in sanctis operatur. Ergo et tunc in Spiritum sanctum peccavit.

7. Sed contra, peccatum primi angeli fuit ex hoc quod potentiam inordinate appetiit. Sed potentia appropriatur Patri. Ergo peccavit in Patrem.

8. Præterea, pœna non præcedit culpam. Sed malitia computatur inter pœnas peccati. Ergo ex malitia non potuit esse primi angeli primum peccatum, quod nullum peccatum præcesserat.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod quidam dicunt quod peccatum primi hominis et peccatum dæmonis non fuit neque in Patrem, neque in Filium, neque in Spiritum sanctum ; hæc enim non sunt differentiæ peccati absolute accepti, sed peccati quod contingit in natura corrupta. Infirmitas enim et ignorantia et malitia ex peccato naturam corruptam consequuntur. Sed sciendum quod quamvis infirmitas nullo modo in natura integra inveniri possit, et ita nec peccatum in Patrem ; tamen ignorantia aliquo modo in natura integra inveniri potuit, non secundum quod ignorantia dicitur privative, sed secundum quod dicitur negative ; sic enim est defectus consequens intellectum creatum, inquantum creatus est ; ex hoc enim deficit a perfecto lumine intellectus increati, ut non omnia sciat, vel saltem non omnia actu consideret : et ex tali nescientia peccatum proveniens peccatum in Filium dici potest. Et similiter etiam malitia ex qua peccatum in Spiritum sanctum procedit, non oportet quod sit pœna, sed est aliquis actus peccati, ut supra dictum est ; unde et in natura integra potuit esse peccatum in Filium et in Spiritum sanctum. Sciendum tamen quod primus actus peccati primi hominis et angeli non fuit in Spiritum sanctum, prout peccatum in Spiritum sanctum est speciale peccatum : quod

1. Non lib. XI *Sup. Gen. ad litt.*, c. xlii, ut Nicolaï et Parm.

patet ex ipso objecto peccati ; uterque enim peccavit, altitudinem propriam appetendo. Et ideo quantum ad genus peccati fuit peccatum superbiæ ; sed quantum ad circumstantiam peccati, utrumque fuit peccatum in Filium : quia uterque peccavit ex hoc quod non consideravit ea quæ consideranda erant ad evitationem peccati ; non autem fuit peccatum primum eorum ex hoc quod propria voluntate repugnarent spei, vel alicui hujusmodi, sicut fit in peccato in Spiritum sanctum.

Ad primum ergo patet responsio per ea quæ dicta sunt.

Ad secundum dicendum, quod quamvis Adam peccans cogitaret de Dei msiericordia, non tamen peccavit peccato præsumptionis, quia non cogitavit se misericordiam consequi sine pœnitentia ; sed simul de misericordia et de pœnitentia cogitavit, ut Augustinus ibidem dicit.

Alia duo concedimus, quamvis primum eorum non recte concludat, ut post dicetur.

Ad quintum dicendum, quod peccatum angeli non habuit remissibilitatem ex genere peccati, sed magis ex statu peccantis, ut supra dictum est ; et ideo ratio non procedit.

Ad sextum dicendum, quod ad primum actum peccati in angelo, qui fuit actus superbiæ, consecutæ sunt multæ aliæ deformitates peccatorum, ut invidia, odium et hujusmodi ; et inter illa potuit esse peccatum in Spiritum sanctum.

Ad septimum dicendum, quod peccatum in Patrem non dicitur ex objecto, sed potius ex causa ; et ideo, quamvis potentiam appetierit, non sequitur quod in Patrem peccaverit, quia non ex infirmitate peccavit. Unde et ratio illi similis, per quam ostendebatur quod homo primus in Filium peccaverit, non concludebat.

Ad octavum dicendum, quod malitia, ex qua peccatum in Spiritum sanctum esse dicitur, non oportet ut sit pœna peccati, ut dictum est ; et ideo ratio non procedit, quamvis conclusio sit vera.

## EXPOSITIO TEXTUS

« Neque hic neque in futuro. » Hoc ideo dicitur, quia quædam peccata in futuro etiam dimittuntur, sicut venialia quædam, ut Gregorius dicit, *Dialog.*, IV, cap. XXXIX, col. 396, t. III, non solum quantum ad pœnam, sed etiam quantum ad culpam.

« Non pro eo dico ut quis oret. ». Si peccatum ad mortem intelligatur peccatum in Spiritum sanctum, prout peccatum

in Spiritum sanctum requirit finalem impœnitentiam, secundum unam opinionem ; sic intelligendum est, ut nullus pro talibus oret : quia qui usque ad mortem in peccato mortali perdurat, postmodum orationibus non juvatur. Si autem sumatur pro peccato in Spiritum sanctum, secundum aliam opinionem, prout non requirit finalem impœnitentiam ; sic intelligendum est, ut non oret pro eo quis, id est quicumque : quia talium conversio quasi miraculosa est. Unde sicut pro faciendis miraculis non quilibet orat, sed magni et sancti viri, ita nec pro talium conversione. Tamen secundum formam verborum non prohibetur oratio pro eo fieri ; sed ostenditur quod præceptum de orando pro proximis fidelibus non se extendit ad tales peccatores : quia propter sui peccati enormitatem hoc merentur ut a fidelibus relinquantur, sicut Ethnici et Publicani.

*Qui autem blasphemaverit in Spiritum sanctum, non remittetur ei neque hic neque in futuro**. Glossa ibidem dicit, scilicet Matth., XII, quod blasphemia remittitur, spiritus autem blasphemiæ non remittitur. Blasphemia enim nominat ipsum peccati genus absolute : quod contingit quandoque ex infirmitate, sicut cum quis ex iræ passione blasphemat ; quandoque etiam ex ignorantia, sicut in his qui errant, male de Deo sentientes. Sed spiritus blasphemiæ est voluntas blasphemandi, quando scilicet ex certa malitia blasphematur : et tunc est peccatum in Spiritum sanctum.

« Discuti oportet, an aliud obstinatio, aliud impœnitentia sit peccatum. » Hujus quæstionis apparet solutio secundum distinctionem impœnitentiæ prius positam. Si enim impœnitentia sumatur pro actuali duratione in obstinatione usque ad mortem, non est aliud peccatum ab obstinatione, sed circumstantia ejus ; si autem impœnitentia sumatur prout dicit propositum non pœnitendi, sic est aliud peccatum.

---

* *Dixerit contra, ...neque in hoc sæculo.*

# DISTINCTIO XLIV

*De potentia peccandi, an sit homini vel diabolo a Deo*

Post prædicta, consideratione dignum occurrit utrum peccandi potentia sit nobis a Deo, vel a nobis. Putant quidam potentiam recte agendi nobis esse a Deo, potentiam vero peccandi non a Deo, sed a nobis vel a diabolo esse ; sicut mala voluntas non a Deo nobis est, sed a nobis et a diabolo, bona autem nobis a Deo tantum est. Bonæ autem voluntatis et cognitionis initium, non homini ex seipso nasci, sed divinitus parari et tribui, in eo Deus evidenter ostendit, quia nec diabolus nec aliquis angelorum ejus, ex quo in hanc caliginem sunt detrusi, bonam potuit vel poterit resumere voluntatem : quia si possibile foret ut humana natura postquam a Deo aversa bonitatem perdidit voluntatis, ex seipsa rursus eam habere potuisset multo possibilius hoc natura haberet angelica, quæ quanto minus gravatur terreni corporis pondere, tanto magis hac esset prædita facultate. Non igitur homo vel angelus a se bonam voluntatem habere potest, sed malam. Similiter et de potentia, inquiunt, per similitudinem voluntatis de potentia boni vel mali differentes, quod illa sit a Deo, non ista.

*Auctoritatibus astruit potentiam peccandi esse a Deo*

Sed pluribus sanctorum testimoniis induhitanter monstratur quod potestas mali a Deo est, a quo est omnis potestas ; ait enim Apostolus ad Rom., XIII, 1 : ***Non est potestas nisi a Deo,*** quod non de potestate boni tantum, sed et mali intelligi oportet ; cum Pilato etiam Veritas dicat, Joan., XIX, 2 : ***Non haberes in me potestatem, nisi datum esset tibi desuper.*** Malitia nempe hominum, ut ait Augustinus, *In ps.* XXXII, v. 8, col. 291, t. IV. cupiditatem nocendi per se habet ; potestatem autem, si ille non dat, non habet. Ideoque diabolus, antequam aliquid tolleret Job, dicebat Domino, Job, II, 5 : ***Mitte manum tuam,*** id est da potestatem : quia etiam nocentium potestas non est nisi a Deo, sicut Sapientia ait, Prov., VIII, 15 : ***Per me regnant reges, et tyranni per me tenent terram.*** Unde ait Job de Domino, cap. XXXIV, 30 : ***Qui facit regnare hypocritam propter peccata populi ;*** et de populo Israel dicit Deus, Oseæ, XIII, 11 : ***Dedi eis regem in ira mea.*** Nocendi enim voluntas potest esse ab hominis animo ; potestas autem non nisi a Deo, et hoc abdita aptaque justitia. Nam per potestatem diabolo datam justos Deus facit suos. De hoc etiam Gregorius, in *Moralibus,*

lib. XXVI, cap. XXVI, § 48, col. 370, t. 2, ait : « Tumoris elatio, non potestatis ordo in crimine est. Potentiam Deus tribuit, elationem vero potentiæ malitia nostræ mentis invenit.. Tollamus ergo quod de nostro est, quia non potentia justa, sed actio prava damnatur. » His auctoritatibus aliisque plurimis evidenter ostenditur quod non est potestas boni vel mali cuicumque nisi[1] a Deo æquo, etsi te lateat æquitas.

### *An aliquando resistendum sit potestati*

Hic oritur quæstio non transilienda silentio. Dictum est enim supra quod potestas peccandi nocendique non est homini vel diabolo nisi a Deo. Apostolus autem dicit, Rom., XIII, 2, quod *qui potestati resistit, Dei ordinationi resistit.* Cum ergo diabolo sit potestas mali Dei ordinatione, ejus potestati non esse resistendum videtur. Sed sciendum est Apostolum ibi loqui de sæculari potestate, scilicet rege et principe, et hujus modi, quibus non est resistendum in iis quæ jubet eis Deus exhiberi, scilicet in tributis et hujusmodi. Si vero princeps aliquis vel diabolus jusserit aliquid vel suaserit contra Deum, tunc resistendum est. Unde Augustinus, determinans quando resistendum sit potestati in *Serm.*[1] LXI, cap. VIII, col. 420, t. 2, ait : « Si illud jubeat potestas quod non debes facere, hic sane contemme potestatem, timendo potestatem majorem. Ipsos humanarum rerum gradus adverte. Si quid jusserit procurator, numquid faciendum est, si contra proconsulem jubeat ? Rursus si quid ipse proconsul jubeat et aliud jubeat imperator, numquid dubitatur, illo contempto, illi esse serviendum ? Ergo si aliud imperator, aliud Deus jubeat, contempto illo, obtemperandum est Deo. » Potestati ergo hominis vel diaboli tunc resistamus, cum aliquid contra Deum suggesserit ; in quo Dei ordinationi non resistimus, sed obtemperamus. Sic enim præcepit Deus, ut in malis nulli potestati obediamus.

Jam nunc his intelligendis atque pertractandis quæ ad Verbi incarnati mysterium pertinent, integra mentis consideratione intendamus, ut de ineffabilibus vel modicum aliquid fari, Deo revelante, valeamus[2].

## DIVISIO TEXTUS

Determinato de peccato quantum ad actum peccati, hic determinat de potentia peccandi ; et dividitur in partes duas :

1. Al. deest « nisi ».
2. Olim « in lib. *De natura boni* ».
3. Al. : « ut ineffabiliter vel modicum aliquid fari Deo revelante, intendamus. »

in prima determinat de potentia peccandi ; in secunda continuat se ad sequentem librum, ibi : « Jam nunc his intelligendis atque pertractandis quæ ad Verbi incarnati mysterium pertinent, integra mentis consideratione intendamus. » Prima dividitur in duas : in prima inquirit utrum potentia peccandi sit a Deo ; in secunda determinat de obedientia quæ debetur eis qui potentiam prælationis a Deo habent, ibi : « Hic oritur quæstio non transilienda silentio. » Circa primum tria facit : primo movet quæstionem ; secundo narrat opinionem quorumdam, ibi : « Putant quidam potentiam recte agendi nobis esse a Deo, potentiam vero peccandi non a Deo, sed a nobis vel a diabolo esse ; » tertio determinat veritatem, ibi : « Sed pluribus sanctorum testimoniis indubitanter monstratur quod potestas mali a Deo est. » .

« Hic oritur quæstio non transilienda silentio. » Hic inquirit de obedientia debita his qui a Deo potestatem habent : et primo movet quæstionem ; secundo solvit, ibi : « Sed sciendum est Apostolum ibi loqui de sæculari potestate. »

« Jam nunc his intelligendis atque pertractandis quæ ad Verbi incarnati mysterium pertinent, integra mentis consideratione intendamus. » Hic continuat se ad sequentia : et primo ponit continuationem ; secundo assignat ordinem, ibi : « Hic est rationis ordo[1], etc.

## QUÆSTIO PRIMA

Hic est duplex quæstio : prima de potentia peccandi ; secunda de obedientia.

Circa primum quæruntur tria : 1° utrum potentia peccandi sit bona et a Deo ; 2° cum secundum prælationis officium, adsit potestas multa peccata perpetrandi, quæ nisi quis in statu prælationis esset, facere non posset ; utrum etiam omnis prælatio a Deo sit ; 3° utrum prælatio, sive dominium, sit a Deo in ordinationem naturæ institutæ vel in punitionem naturæ corruptæ.

### *ARTICULUS PRIMUS*

*Utrum potentia peccandi sit a Deo*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod potentia peccandi non sit a Deo. Posse enim peccare, ut Anselmus dicit in cap. I *De lib. arb.*, col. 489, t. I, neque est libertas neque

1. In editione Nicolaï : Nempe « ut qui in I libro *De inexplicabili mysterio Trinitatis*, irrefragabili sanctorum attestatione aliquid diximus ; ac deinde in secundo libro conditionis rerum ordinem homi-

pars libertatis. Sed omnis potentia naturalis quæ est in nobis ad agendum actus humanos, ad liberum arbitrium pertinet. Ergo potentia peccandi non est in nobis aliqua potentia naturalis. Constat etiam quod non est gratiæ potentia : quia per gratiam nullus ordinatur ad peccatum. Cum ergo omnis potentia quæ est in nobis a Deo sit gratiæ vel naturæ, videtur quod potentia peccandi non sit in nobis a Deo.

2. Præterea, Deuter., XXXII, 4 : *Dei perfecta sunt opera*. Ergo quanto aliquid magis est perfectum, magis debet computari inter divina opera. Sed actus est perfectior quam potentia. Cum igitur actus peccati non sit a Deo, nec potentia peccandi a Deo erit.

3. Præterea, ad opus humanum concurrunt potentia, scientia et voluntas. Sed voluntas peccandi non est a Deo. Ergo eadem ratione nec potentia peccandi ab ipso est.

4. Præterea, a causa per se producitur effectus secundum similitudinem suæ causæ ; unde a Deo, qui est per se causa omnium, omnia producuntur retinentia similitudinem ejus quantum possunt : quia a primo ente sunt entia, et a primo vivente viventia. Sed in potentia peccandi non assimilatur creatura Deo. Ergo potentia peccandi non est in nobis a Deo.

5. Præterea, cujus usus malus est, ut Boetius dicit, *De diff. Topic.*, lib. II, col. 1181, t. II, ipsum malum est. Sed potentiæ peccandi usus est ipsum peccatum, quod malum est. Ergo et potentia peccandi mala est. Sed nullum malum est a Deo. Ergo potentia peccandi non est a Deo.

Sed contra, Philosophus dicit, IX *Metaph.*, text. 3 et 10, quod potentiæ rationales sunt ad opposita. Ergo eadem est potentia peccandi et potentia bene operandi. Sed potentia bene operandi est a Deo. Ergo et potentia peccandi.

Præterea, omne ens a Deo est. Sed potentia peccandi est quoddam ens. Ergo et potentia peccandi a Deo est.

Solutio. — Respondeo dicendum, quod potentia cognoscitur per actum ; unde ex consideratione actus peccati, judi-

nisque lapsum, sub certis auctoritatibus et regulis insinuavimus ; de reparatione per gratiam, mediatoris Dei et hominum præstita, atque humanæ redemptionis sacramentis, quibus contritiones hominis alligantur ac vulnera peccatorum curantur, consequenter in tertio et quarto libro disseramus, ut Samaritanus ad vulneratum, medicus ad infirmum, gratia ad miserum accedat. » Ad marginem vero : « Hanc appendicem quam ex veteri Magistri textu manuscripto reponi oportuit, nulla exemplaria modo habent ; unde nec succurrerat reponere ad finem textus, quam vel hic saltem ponendam expositio ipsa S. Thomæ postliminio admonuit. »

cium sumendum est de potentia peccandi. In actu autem peccati sunt duo, scilicet substantia actus et deformitas vel defectus debitarum circumstantiarum ; unde oportet quod etiam in ipsa potentia peccandi duo attendantur : scilicet ipsa potentia, quæ est principium actus, et hæc est eadem quæ est principium actus ordinati et inordinati : et hæc a Deo est ; consideratur etiam in ea defectus quidam, secundum quem actum deficientem producere possit. Potentiæ enim perfectissimæ nunquam deficiunt ab eo ad quod ordinatæ sunt, ut patet in necessariis. Unde quod potentia impediatur vel retrahatur ab eo ad quod naturaliter ordinata est, oportet quod sit ex defectu ejus, inquantum scilicet alteri agenti, quod impedit, succumbit. Unde cum potentia voluntatis humanæ sit per se ordinata ad bonum, defectus a bono in actu ejus oportet quod causetur ex aliquo defectu in ipsa, per quem ab aliquo vinci potest, vel delectatione, vel suggestione, vel quocumque alio, ut ab eo quod est naturale sibi, ad id quod est innaturale, trahatur. Hic autem defectus est secundum quod ex nihilo est. Hujusmodi autem defectus, scilicet quod creatura ex nihilo sit, Deus directe causa non est, ut Aviçenna probat : quia quod convenit rei secundum se, non causatur in eo ex alio. Res autem creata, si sibi relinquatur, nihil est ; unde hoc quod est ex nihilo esse, non est creaturæ a Deo, quamvis esse creaturæ a Deo sit. Posset tamen dici quod iste defectus indirecte a Deo est, non quidem sicut ab agente aliquid, sed sicut a non agente, inquantum scilicet ipse creaturæ hoc non præbet ut non ex nihilo sit, sicut dicitur causa privationis gratiæ, quæ pœna est, nisi creatura hujusmodi perfectionis inveniretur capax non esse, ut scilicet non ex nihilo sit ; et ideo hic defectus nullo modo a Deo est, nec directe nec indirecte. Sic ergo potentia peccandi, quantum ad id quod potentiæ est, a Deo est ; sed quantum ad defectum qui implicatur, non est a Deo.

Ad primum ergo dicendum, quod posse peccare dicitur non esse pars libertatis, quia non requiritur ad libertatem voluntatis ut in peccatum possit ; sed sufficit ad rationem libertatis ut in utrumque contradictoriorum possit, quamvis in his qui peccare possunt, per liberum voluntatis arbitrium peccetur : quia voluntas est qua peccatur et recte vivitur, ut Augustinus dicit lib. I *Retract.*, cap. IX, col. 596, § 4, t. I.

Ad secundum dicendum, quod semper actus perfectior est potentia, perfectione proprii generis ; unde actus bonus perfectior est in bonitate quam potentia bona ; et similiter actus malus perfectior est in malitia quam potentia mala :

quia in actu malo est malitia simpliciter, sed in potentia ad malum est malum secundum quid ; et ideo actus malus simpliciter non dicitur a Deo esse, sed secundum quid ; potentia autem ad malum dicitur simpliciter a Deo esse, et secundum quid a Deo non esse ; perfectio enim in malitia non est perfectio proprie et simpliciter dicta, sed quasi transumptive, sicut dicimus perfectum latronem et perfectionem cæcitatis, ut in V *Metaphysicor.*, text. 21, dicitur.

Ad tertium dicendum, quod voluntas potest dupliciter sumi : vel pro ipsa potentia voluntatis, vel pro actu ejus, et primo modo voluntas qua peccatur a Deo est ; secundo autem modo, a Deo non est. Potentia autem nunquam nominat actum, sed usus potentiæ est ipsum peccatum[1] ; et ideo objectio ex æquivocatione voluntatis procedit.

Ad quartum dicendum, quod est quoddam bonum perfectum et quoddam imperfectum. Si ergo aliquod nomen bonitatem in nobis, quæ a Deo est, secundum quam sumus ei similes, sine imperfectione nominet, invenietur Deo et nobis convenire, ut sapientia, bonitas et hujusmodi. Sed potentia peccandi nominat bonum cum imperfectione ; et ideo Deo, in quo nulla imperfectio est, convenire non potest.

Ad quintum dicendum, quod usus rei dicitur ad quem res principaliter ordinatur. Potentia autem qua in peccatum possumus, non ordinatur ad malum, sed ad bonum ; et ita peccare non est usus ejus ; unde non sequitur quod si peccatum est malum, potentia sit mala, sed magis quod sit bona : quia deficere ab eo quod bonum est, malum est.

## *ARTICULUS II*

### *Utrum omnis prælatio sit a Deo*[2]

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non omnis prælatio a Deo sit. Primo per id quod dicitur Oseæ, VIII, 4 : *Ipsi regnaverunt*, sed *non ex me.*

2. Præterea, illud quod perverse fit a Deo non est. Sed quædam prælationes perverse acquiruntur, ut patet in simoniacis et in aliquibus hujusmodi. Ergo non omnis prælatio a Deo est.

3. Præterea, prælatio concessa a summo rege non potest dici usurpata. Sed Boetius dicit in III *De consolatione phi-*

1. Parm. : « ipse actus. »
2. I p. *Summæ theol.*, quæst. XCVI, art. 2, ad 3.

*losophiæ*, prosa IV, col. 735, t. I, quod mali habent potestatem usurpatam. Ergo eorum prælatio non est a Deo.

4. Præterea, quod Deus dedit, homo non debet auferre; sicut *quod Deus conjunxit, homo non separet*, Mathh., XIX, 6, Sed quibusdam juste aufertur prælationis potestas. Ergo eorum prælationes non sunt a Deo.

5. Præterea, omne quod a Deo est ordinatum est, Rom., XIII. Sed in quibusdam prælationibus videtur magna inordinatio esse, ut quod stultus sapienti, puer seni, peccator justo præponatur, ut plerumque contingit. Ergo non omnis prælatio est a Deo.

Sed contra, magis videtur quod prælatio bonorum sit a Deo quam malorum. Sed prælationes malorum a Deo sunt. Job, XXXIV, 30 : *Qui regnare facit hominem hypocritam propter peccata populi.* Ergo et omnes prælationes sunt a Deo.

Præterea, omne quod est ordinatum est a Deo, quia ex hoc ipso bonum est. Sed in omni prælatione invenitur ordo quidam superioris ad inferiorem. Ergo omnis prælatio a Deo est.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod cum Deus dicatur esse auctor omnium bonorum, et non sit auctor mali, oportet, si in prælationibus aliquid boni et aliquid mali inveniatur, quod prælatio illa a Deo sit quantum ad id boni quod est in ea ; quantum vero ad id mali quod sibi adjungitur, a Deo non sit. Est autem in prælatione considerare tria : scilicet prælationis principium, modum et usum, In quibusdam igitur quodlibet horum bonum est, qui scilicet debite ad prælationem perveniunt, et debite prælationis actum exercent. In quibusdam vero principium est malum, sed usus bonus, sicut qui non digne ad prælationem perveniunt, vel propter eorum insufficientiam, vel propter modum perveniendi ad ipsam ; et tamen actum prælationis quam indebite consecuti sunt, debito modo exercent. In quibusdam vero est e converso. In quibusdam autem utrumque est malum. Modus autem, seu forma, prælationis in omnibus bonus est ; consistit enim in quodam ordine alterius tanquam regentis, et alterius tanquam subjacentis. Et quia judicium de re simpliciter dandum[1] est ex consideratione ejus quod est formale in ipsa, ideo simpliciter dicendum est omnem prælationem a Deo esse ; sed secundum quid aliquas prælationes non esse a Deo : quia scilicet abusus earum non est a Deo, vel quia etiam injusta actio per quam ad prælationem pervenitur, a Deo non est.

1. Al. : « dicendum » ; Parm. : « ducendum. »

Ad primum ergo dicendum, quod dicuntur non ex Deo regnare Judæorum reges, inquantum, dissuadente Samuele, regem sibi eligere voluerunt ; sed tamen ipsa prælationis forma a Deo est instituta.

Ad secundum dicendum, quod non est inconveniens effectum esse a Deo, cujus causa secundum aliquid a Deo non est ; cum tamen injusta actio, cujus effectus est, a Deo non sit ; et hoc quomodo contingat, supra dictum est. Similiter etiam non est inconveniens ut prælatio, quantum ad suam formam, sit a Deo ; quamvis injusta actio per quam ad prælationem pervenitur a Deo non sit, nisi forte permissive.

Ad tertium dicendum, quod mali dicuntur habere potestatem usurpatam, inquantum ad eam indebite perveniunt, quantum ex eis est, quia indigni sunt ut talibus præferantur, quamvis forte illi qui per eos affliguntur, digni sint ab eis affligi : et secundum hoc eorum prælatio a Deo est in pœnam subditorum, qui talem prælatum merentur.

Ad quartum dicendum, quod aliquis propter abusum privat se beneficio accepto ; unde, etsi aliqui prælationem a Deo consecuti sint, tamen propter hoc quod ea abutuntur, dignum est ut eis prælationis potestas auferatur, et utrumque a Deo est : scilicet et quod prælationem habuerunt, et quod eam juste amittunt : sicut omnes vitam a Deo habent, tamen aliquis juste vita privatur.

Ad quintum dicendum, quod non est omnino inordinatum quod indigni ad prælationes assumuntur ; ordinatur enim in pœnam subditorum, qui hoc merentur, ut significatur Job, XXXIV, 30 : *Qui regnare facit hominem hypocritam propter peccata populi ;* et Oseæ, XIII, 11 : *Dabo eis regem in furore.* Unde cum pœna omnis a Deo sit, etiam tales prælationes a Deo sunt.

## *ARTICULUS III*

### *Utrum in statu innocentiæ fuisset dominium*[1]

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod in statu naturæ integræ prælatio, seu dominium, non fuisset. Dicit enim Gregorius, lib. XXI *Moral.*, cap. XV, § 22, col. 203, t. II : « Natura omnes homines æquales fecit ; sed pro meritis alios aliis occulta, sed justa Dei dispensatio subjecit. » Sed si

1. I p. *Summæ theol.*, q. XCVI, art. 1 et 2.

homines non peccassent, statum naturæ retinuissent. Ergo omnes fuissent æquales, et nulla in eis fuisset prælatio.

2. Præterea, Augustinus dicit in XIX *De civit. Dei*, cap. xv, col. 643, t. VII.' hominem ad imaginem Dei factum solum irrationalibus esse præpositum. Sed homo non æquiparatur irrationalibus nisi propter peccatum, ut dicitur in psal. XLVIII, 13 : *Homo, cum in honore esset, non intellexit : comparatus est jumentis insipientibus et similis factus est illis.* Ergo si peccatum non fuisset, unus homo alii suppositus non fuisset.

3. Præterea, dominium sine servitute esse non potest. Sed Augustinus, ubi supra, et alii sancti communiter dicunt quod servitus pro peccato est introducta. Ergo et dominium, seu prælatio, ante peccatum non fuisset.

4. Præterea, Apostolus dicit, I Tim., 1, 9 : *Lex non est justo posita.* Sed Philosophus dicit in fine *Ethic.*, quod hæc fuit necessitas constituendi reges et alios principes, ad leges condendas habentes vim coactivam ad virtutis actus, quam sermo persuasorius[1] sapientum non habet. Ergo si omnes justitiam in qua conditi sunt servassent, prælatio non fuisset.

5. Præterea, ea quæ consequuntur naturam integram, etiam remanent in patria. Sed in futuro omnis cessabit prælatio, ut dicitur in Glossa ord., I Corinth., xv, v. 24, col. 547, t. II. Ergo et in natura integra prælatio non fuisset.

Sed contra illud, quod est dignitatis, in natura integra multo nobilius fuisset. Sed dominium et prælatio ad dignitatem pertinent. Ergo multo amplius in statu naturæ integræ fuissent.

Præterea, status naturæ integræ non fuit altior quam est modo status angelorum. Sed in angelis est unus ordo qui dominationum vocatur, et etiam alii ad prælationem pertinentes, ut principatus, potestates et archangeli. Ergo et in statu naturæ humanæ ante peccatum fuisset prælatio.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod duplex est prælationis[2] modus : unus quidem ad regimen ordinatus, alius autem ad dominandum. Domini autem ad servum, ut in VIII *Ethic.*, cap. x, Philosophus dicit, est prælatio sicut tyranni ad subditum. Differt autem tyrannus a rege, ut ibidem Philosophus dicit : quia rex ordinat prælationem suam ad bonum gentis cui præest, propter ejus utilitatem statuta et legem faciens ; tyrannus autem prælationem suam ordinat ad utilitatem propriam ; et ideo duplex modus prælationis supra-

1. Parm. : « persuasivus. »
2. Al. : « rationis. »

dictus in hoc differt, quia in primo intenditur bonum subditorum, in secundo proprium bonum præsidentis ; et ideo secundus modus prælationis in statu naturæ integræ[1] esse non potuisset, nisi respectu eorum quæ ad hominem tanquam ad finem ordinantur. Hæc autem sunt creaturæ irrationales, quibus omnibus ad suum commodum præfuisset multo amplius quam nunc. Sed creatura rationalis, quantum est de se, non ordinatur ut ad finem ad aliam, ut homo ad hominem ; sed si hoc fiat, non erit nisi inquantum homo propter peccatum irrationalibus creaturis comparatur ; unde etiam Philosophus, ibidem[2], servum comparat organo, dicens, quod servus est organum animatum, et organum est servus inanimatus. Et ideo talis prælatio hominis ad hominem ante peccatum non fuisset ; sed prima prælatio, quæ ordinatur ad utilitatem subditorum, fuisset ibi quantum ad aliquem usum, non quantum ad omnes. Est enim prælatio ad dirigendum subditos in his quæ agenda sunt, et ad supplendum[3] defectus, ut quod populi a regibus defendantur ; et iterum ad corrigendum mores, dum mali puniuntur, et coacte ad actus virtutis inducuntur. Sed quia ante peccatum nil fuisset quod homini nocere posset, nec etiam voluntas alicujus bono contradiceret ; ideo, quantum ad duos ultimos usus prælatio in statu innocentiæ non fuisset ; sed quantum ad primum usum solum, qui scilicet est dirigere in agendis vel in sciendis, secundum quod unus alio majori munere sapientiæ et majori lumine intellectus præditus fuisset.

Ad primum ergo dicendum, quod natura omnes homines æquales in libertate fecit, non autem in perfectionibus naturalibus ; liberum enim, secundum Philosophum, in I *Metaphysic.*, cap. III, est quod sui causa est. Unus enim[5] homo ex natura sua non ordinatur ad alterum sicut ad finem ; et ideo secundus modus prælationis non fuisset qui libertatem subditis tollit, sed primus modus esse posset, qui nullum præjudicium libertati affert, dum subditi ad bonum præpositi non ordinantur, sed e converso regimen præpositi ad bonum subditorum ; unde non incongrue se eorum servos appellant.

Ad secundum dicendum, quod auctoritas illa loquitur quantum ad secundum modum prælationis.

1. Parm. : « in natura integra. »
2. Eodem libro, c. XIII græco-lat. vel XI in antiq., et apud S. Thomam lect. 11, ut et *Politic.*, lib. I, c. IV. Nicolaï.
3. Al. : « agenda sunt ad supplendum », etc.
4. Forte « autem ».

Et similiter ad tertium.

Ad quartum dicendum, quod quantum ad illum usum prælatio non fuisset, sed quantum ad alios, ut dictum est.

Ad quintum dicendum, quod supra, dist. XI, dictum est, quomodo intelligendum sit omnem prælationem in futuro evacuari. Si tamen simpliciter intelligeretur in futuro tolli, non oportet quod in statu innocentiæ prælatio non fuisset : quia status ille adhuc erat status viæ, et in via est necessaria prælatio per quam unus ab alio dirigatur : quod non adeo necessarium videtur[1] in termino viæ.

## QUÆSTIO II

Deinde quæritur de obedientia ad prælatos ; et circa hoc tria quæruntur : 1° utrum obedientia sit virtus ; et si est virtus, utrum sit virtus specialis ; 2° utrum Christiani potestatibus sæcularibus, et præcipue tyrannis, obedire teneantur ; 3° utrum profitentes obedientiam, in omnibus prælatis suis teneantur obedire.

### *ARTICULUS PRIMUS*

*Utrum obedientia sit virtus*[2]

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod obedientia non sit virtus. Omnis enim virtus est medium vitiorum, ut Philosophus dicit in II *Ethic.*, cap. VI. Sed obedientia non est hujusmodi : quia per abundantiam non corrumpitur, sed perficitur, si aliquis obediat in illis in quibus non tenetur. Ergo obedientia non est virtus.

2. Præterea, obedientia respicit præceptum. Sed præceptum se extendit ad omnes actus virtutum : quia omnes sunt in præcepto legis. Ergo obedientia non est virtus determinata, sed consequens omnem virtutem : quod etiam potest videri ex definitione Ambrosii supra, XXXV dist. inducta : dicit enim, quod peccatum est « transgressio legis Dei et cælestium inobedientia mandatorum. »

3. Præterea, si est virtus determinata, aut est una de cardinalibus, aut de adjunctis. Sed nulla de cardinalibus est, quia illæ sunt tantum quatuor inter quas non numeratur

1. Parm. : « conceditur. »
2. II II *Summæ theol.*, q. CIV, art. 2.

obedientia ; similiter inter adjunctas non invenitur, ut patet si considerentur virtutes adjunctæ, quas Philosophus, IV *Ethic.*, enumerat. Ergo obedientia non est virtus determinata.

4. Si dicatur, quod reducitur ad justitiam : contra. Nulla virtus perficitur per diminutionem rationis objecti proprii, ut patet in magnanimitate, quæ magnum respicit ; et quanto majus fuerit quod operandum est, magis ad magnanimitatem pertinet. Sed justitia debitum respicit quasi objectum, quia justitiæ actus est reddere alteri quod suum est. Cum igitur obedientia perficiatur per hoc quod debitum minuitur, quod quanto aliquis minus considerat, ut Bernardus dicit, *De præc. et dispens.*, c. VII, § 16, col. 256, t. II, perfectior est obedientia, videtur quod obedientia ad justitiam non reducatur.

5. Præterea, justitia legalis dicitur secundum quam præceptis homo adæquatur. Sed obedientia præcepta respicit. Ergo obedientia est idem quod justitia legalis. Sed justitia legalis, ut dicit Philosophus, V *Ethicor.*, cap. I, est omnis virtus. Ergo obedientia non est aliqua virtus determinata sed generalis.

6. Præterea, Gregorius dicit, *Moral.*, lib. XXXV, cap. XIV, col. 765, § 28, t. II, quod obedientia non tam est virtus quam mater omnium virtutum. Sed esse matrem virtutum convenit charitati. Ergo obedientia videtur esse idem quod charitas ; et ita non videtur distincta ab aliis virtutibus.

Sed contra, Hugo de sancto Victore dicit, *Serm.* XVI, col. 1063, t. III : « Obedientia[1] est virtus quæ omnia amplectitur injuncta, necessario implenda, nisi obstiterit[2] imperantis auctoritas ; » et ita est specialis virtus, cum assignetur sibi actus specialis.

Præterea, quod assignatur maximum in aliquo genere est aliquid determinatum in genere illo. Sed Gregorius dicit quod obedientia est maxima virtutum. Ergo obedientia est quædam virtus determinata.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod obedientia est virtus, et est specialis virtus. Cum enim habitus, potentiæ et actus distinguantur per objecta, oportet quod virtus, quæ habet speciale objectum, sit specialis virtus. Dicitur autem speciale objectum a speciali ratione, quamvis illa specialis ratio circa multas res vel omnes poni possit. Contingit enim eamdem rem ad diversas potentias pertinere,

1. Implicite.
2. Nicolaï : « institerit. »

sicut colorem ad visum, imaginationem et intellectum, sed sub diversa ratione ; unde contingit ut una virtus specialis se extendat ad actus omnium virtutum secundum quamdam specialem rationem, sicut dicit Philosophus, IV *Ethic.*, cap. VIII, de magnanimitate, quod operatur magnum in actibus omnium virtutum ; unde et cæterarum virtutum ornatus quidam est : et tales virtutes dicuntur quodammodo generales, quia habent materiam generalem, quamvis objectum speciale habeant propter specialem rationem objecti, quæ in multis materiis invenitur. Et per hunc modum dico quod obedientia est specialis virtus, quia attendit specialem rationem, scilicet præceptum cum debito consentiendi. Et quia reddere alteri quod suum est et sibi debetur est justitiæ, ideo obedientia pars quædam justitiæ est et specialiter divinæ : quia hoc suum quod superioribus redditur, scilicet impletio mandatorum, est quædam pars hujusmodi communis quod debitum dicitur, vel quod suum est, et quod etiam exigi posset coram judice ; nam circa hujusmodi est proprie specialis justitia. Sed tamen sciendum quod justitia specialis dupliciter sumitur : sumitur enim proprie et communiter. Propriissime sumpta, specialis justitia, ut dicit Philosophus in V *Ethicor.*, cap. VI, est tantum inter eos qui habent æqualitatem quamdam ad hoc quod stent coram principe, coram quo unus ab altero possit repetere quod suum est, secundum quem modum nec domini ad servum nec patris ad filium justitia dicitur esse, quia ea quæ sunt servi, sunt domini, et ea quæ sunt filii sunt patris. Communiter autem justitia specialis attenditur etiam in hoc quod dominus reddit servo quod suum est, vel e converso, et sic de aliis, quia secundum hunc modum prædicta æqualitas non requiritur ; et hoc modo accipiendo justitiam specialem, obedientia ad justitiam pertinet, quia per obedientiam inferior superiori reddit quod debet.

Ad primum ergo dicendum, quod obedientia, sicut et aliæ virtutes, potest esse medium duorum vitiorum. Sciendum tamen quod non in omnibus virtutibus potest accipi superabundantia secundum quamlibet circumstantiam, aliis circumstantiis rite ordinatis, ut patet in hac virtute quæ dicitur veritas, cujus medium attenditur secundum hoc quod homo talem se esse ostendit qualis est ; superabundantia autem ejus non attenditur secundum superabundantiam hujus circumstantiæ « quantum, » aliis circumstantiis rite ordinatis, ut scilicet homo possit nimis hanc veritatem servare, sed superabundantia ejus est ex hoc quod aliquis de

se majora ostendit quam sint, quod est secundum hanc circumstantiam quæ est « quid. » Similiter etiam dico quod superabundantia obedientiæ accipitur secundum hoc quod obedit in illis in quibus debet non obedire, non autem secundum hoc quod obediat plus quam debet, aliis circumstantiis ordinate suppositis.

Ad secundum dicendum, quod obedientia etsi ad omnes actus virtutum se extendat, non tamen considerat in illis hoc quod est proprium unicuique virtuti ; non enim elicit actum fortitudinis inquantum est medium inter timorem et audaciam ; sed considerat in omnibus actibus virtutum unam rationem specialem, scilicet debitum fieri propter præceptum superioris.

Ad tertium dicendum, quod obedientia ad justitiam reducitur specialem. Sed sciendum quod una virtus reducitur ad aliam dupliciter : vel sicut pars ejus, vel sicut adjuncta ei. Sicut pars reducitur virtus ad virtutem, quando reducta habet pro objecto partem objecti illius virtutis ad quam reducitur : verbi gratia, objectum temperantiæ est delectabile secundum tactum, cujus pars quædam est delectabile venereum, et alia est delectabile quod est in cibis ; et ideo castitas reducitur ad temperantiam sicut pars ejus ; similiter et sobrietas, cujus objectum est delectabile in cibis ; et per hunc modum obedientia reducitur ad justitiam specialem, ut patet ex dictis. Sed sicut adjuncta reducitur, quando virtus ad quam reducitur, habet pro objecto id quod est potissimum in aliqua materia, et illa quæ reducitur, quæ adjuncta dicitur, habet pro objecto id quod est minus principale : per quem modum mansuetudo ad fortitudinem reducitur, quia objectum fortitudinis est in maximis molestiis quæ sunt circa mortem, sicut sunt bellicæ ; sed mansuetudo habet pro objecto reliquas molestias quæ sunt iram excitantes, in qua medium tenet mansuetudo ; et per hunc modum modestia, quæ medium servat in delectationibus aliorum sensuum[1], et eutrapelia, quæ medium servat in delectationibus ludorum, reducuntur ad temperantiam.

Ad quartum dicendum, quod perfectio alicujus virtutis potest attendi dupliciter : vel quantum ad id quod est proprium sibi, vel quantum ad id quod est proprium superioris virtutis, quæ imperat actum ejus. Dico igitur quod perfectio obedientiæ ex diminutione debiti non est quantum ad propriam rationem obedientiæ, sed quantum ad propriam ratio-

1. Al. desunt sequentia usque ad verbum « reducuntur ».

nem charitatis, quæ imperat actum ejus sicut et actus aliarum virtutum.

Ad quintum dicendum, quod obedientia non est idem quod justitia legalis. Justitia enim legalis respicit præceptum legis, et actus virtutum qui lege ordinantur, secundum quod sunt ad alterum, sicut Philosophus in V *Ethicorum*, cap. I, dicit, id est secundum quod ad bonum civitatis, quæ legibus regitur, actus virtutum lege præceptarum ordinantur ; sed obedientia respicit præceptum solummodo secundum quod habet rationem debiti ex ordine sui ad superiorem ; unde non oportet quod sit generalis virtus.

Ad sextum dicendum, quod una virtus potest ex alia dupliciter oriri. Vel per modum causæ finalis, et hoc modo virtus ex alia dicitur oriri, quando actus ejus ad finem alterius virtutis ordinatur ; et per hunc modum charitas, cujus objectum est finis ultimus, omnium virtutum mater dicitur. Alio modo secundum quod ex actibus unius virtutis vel causatur alia virtus, vel conservatur ; et obedientia hoc modo virtutum mater dicitur, quia ad hoc præcepta superiorum ordinantur ut ad virtutes inducant, præcipiendo ipsos actus virtutum, qui virtutes politicas causant, consuetudinem inducentes, sed ad virtutes acquisitas[1] disponunt. Nec dico actum virtutis tantum qui est a virtute, sed eum etiam qui est ad virtutem vel sicut disponens vel sicut causans, sicut aliquis in peccato mortali existens actum obedientiæ habere potest, quamvis obedientia et aliis virtutibus careat.

## *ARTICULUS II*

### *Utrum Christiani teneantur obedire potestatibus sæcularibus, et maxime tyrannis*[2]

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Christiani non teneantur sæcularibus potestatibus obedire, et præcipue tyrannis. Matth., XVII, 25. dicitur : *Ergo liberi sunt filii.* Si enim in quolibet regno filii illius regis qui regno illi præfertur, liberi sunt, tunc filii Regis cui omnia regna subduntur, in quolibet regno liberi esse debent. Sed Christiani effecti sunt filii Dei ; Rom., VIII, 16 : *Ipse enim Spiritus testimonium reddit spiritui nostro quod sumus filii Dei.* Ergo ubique sunt liberi ; et ita sæcularibus potestatibus obedire non tenentur.

1. Parm. : « infusas. »
2. II II *Summæ theol.*, q. CIV, art. 6, et q. X, art. 10.

2. Præterea, servitus pro peccato inducta est, ut supra dictum est[1]. Sed per baptismum homines a peccato mundantur. Ergo a servitute liberantur ; et sic idem quod prius.

3. Præterea, majus vinculum absolvit a minori, sicut lex nova ab observantia legis veteris. Sed in baptismo homo obligatur Deo, quæ obligatio est majus vinculum quam id quo homo obligatur homini per servitutem. Ergo per baptismum a servitute absolvitur.

4. Præterea, quilibet potest licite resumere, cum facultas adest, quod sibi injuste ablatum est. Sed multi sæculares principes tyrannice terrarum dominia invaserunt. Ergo cum facultas rebellandi illis conceditur, non tenentur illis obedire.

5. Præterea, nullus tenetur ei obedire quem licite, immo laudabiliter potest interficere. Sed Tullius, in libro I *De officiis*, § 26, salvat eos qui Julium Cæsarem interfecerunt, quamvis amicum et familiarem, qui quasi tyrannus jura imperii usurpaverat. Ergo talibus nullus tenetur obedire.

Sed contra, I Petri, XI, 18 : *Servi, subditi estote dominis vestris.*

Præterea, Rom., XIII, 2 : *Qui resistit potestati, Dei ordinationi resistit.* Sed non est licitum Dei ordinationi resistere. Ergo nec sæculari potestati resistere licet.

SOLUTIO. — Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, obedientia respicit in præcepto quod servat, debitum observandi. Hoc autem debitum causatur ex ordine[2] prælationis, quæ virtutem coactivam habet, non tantum temporaliter sed etiam spiritualiter propter conscientiam, ut Apostolus, dicit Rom., XIII, secundum quod ordo prælationis a Deo descendit, ut Apostolus, ibidem, innuit. Et ideo secundum hoc quod a Deo est, obedire talibus Christianus tenetur, non autem secundum quod a Deo prælatio non est. Dictum est autem, quod prælatio potest a Deo non esse dupliciter : vel quantum ad modum acquirendi prælationem, vel quantum ad abusum[3] prælationis. Quantum ad primum contingit dupliciter : aut propter defectum personæ, quia indignus est ; aut propter defectum in ipso modo acquirendi, quia scilicet per violentiam, vel per simoniam, vel aliquo illicito modo acquirit. Ex primo defectu non impeditur quin jus prælationis ei acquiratur ; et quoniam prælatio secun-

1. Quæst. I, art. 1.
2. Al. : « creatur ex ordinatione. »
3. Parm. : « usum. »

dum suam formam semper a Deo est, quod debitum obedientiæ causat[1], ideo talibus prælatis, quamvis indignis, obedire tenentur subditi. Sed secundus defectus impedit jus prælationis ; qui enim per violentiam dominium surripit non efficitur vere prælatus vel dominus ; et ideo cum facultas adest, potest aliquis tale dominium repellere : nisi forte postmodum dominus verus effectus sit vel per consensum subditorum, vel per auctoritatem superioris. Abusus autem prælationis potest esse dupliciter : vel ex eo quod est præceptum a prælato contrarium ejus ad quod prælatio ordinata est, ut si præcipiat actum peccati contrarium virtuti ad quam inducendam et conservandam prælatio ordinatur ; et tunc aliquis prælato non solum non tenetur obedire, sed etiam tenetur non obedire, sicut et sancti martyres mortem passi sunt, ne impiis jussis tyrannorum obedirent ; vel quia cogunt ad hoc ad quod ordo prælationis non se extendit : ut si dominus exigat tributa quæ servus non tenetur dare, vel aliquid hujusmodi ; et tunc subditus non tenetur obedire, nec etiam tenetur non obedire.

Ad primum ergo dicendum, quod illa prælatio quæ ad utilitatem subditorum ordinatur, libertatem subditorum non tollit ; et ideo non[2] est inconveniens quod tali prælationi subjaceant qui per Spiritum sanctum filii Dei effecti sunt. Vel dicendum quod Christus loquitur de se et suis discipulis, qui nec servilis conditionis erant, nec res temporales habebant, quibus suis dominis obligarentur ad tributa solvenda ; et ideo non sequitur quod omnis Christianus hujusmodi libertatis sit particeps, sed solum illi qui sequuntur apostolicam vitam, nihil in hoc mundo possidentes et a conditione servili immunes.

Ad secundum dicendum, quod baptismus non delet statim omnes pœnalitates ex peccato primi parentis consequentes, sicut necessitatem moriendi et cæcitatem, vel aliquid hujusmodi, sed regenerat in spem vivam illius vitæ in qua omnia ista tollentur ; et sic non oportet ut aliquis statim baptizatus a servili conditione liberetur, quamvis illa sit pœna peccati.

Ad tertium dicendum, quod majus vinculum non absolvit a minori, nisi quando non compatitur se cum illo ; sicut umbra et veritas simul esse non possunt, propter quod veniente veritate Evangelii, umbra veteris legis cessavit.

1. Al. : « creat. »
2. Al. deest « non ».

Sed vinculum quo in baptismo quis ligatur, compatitur vinculum servitutis ; et ideo non absolvit ab illo.

Ad quartum dicendum, quod qui per violentiam prælationem accipiunt non sunt veri prælati ; unde nec eis obedire tenentur subditi, nisi sicut dictum est.

Ad quintum dicendum, quod Tullius loquitur in casu illo quando aliquis dominium sibi per violentiam surripit, nolentibus subditis, vel etiam ad consensum coactis, et quando non est recursus ad superiorem, per quem judicium de invasore possit fieri : tunc enim qui ad liberationem patriæ tyrannum occidit, laudatur et præmium accipit.

## *ARTICULUS III*

### *Utrum religiosi professi teneantur obedire prælatis suis in omnibus*[1]

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod obedientiam professi simpliciter teneantur obedire prælatis suis. Colos., III, 20 : *Filii obedite parentibus per omnia.* Sed magis tenetur obedire quis patri spirituali quam carnali. Ergo spirituales filii, præcipue obedientiam professi, patribus spiritualibus in omnibus obedire tenentur.

2. Præterea, beatus Benedictus[2] dicit in *Regula*, cap. LXVIII, quod si prælatus etiam impossibile præcipiat, tentandum impossibile tamen est. Sed multo magis tenetur quis ad obediendum in possibilibus quam in impossibilibus. Ergo in omnibus possibilibus simpliciter obedientiam professus obedire tenetur prælato.

3. Præterea, religio quælibet principaliter tria vota substantialia habet, scilicet castitatis, paupertatis et obedientiæ. Sed castitatem tenetur omnibus modis servare, et similiter paupertatem, ut nihil proprium habeat. Ergo et obedientiam sic tenetur servare, ut in omnibus simpliciter obediat.

4. Præterea, inferiori non relinquitur judicium de superiori. Sed si subditus haberet discernere in quo obediret, in quo non, relinqueretur sibi judicium de præcepto superioris. Ergo subditus tenetur in omnibus simpliciter obedire.

5. Præterea, quilibet Christianus tenetur prælatis spiritualibus obedire. Si ergo profitentes obedientiam non tene-

1. II II *Summæ theolog.*, q. CIV, art. 5.

2. Vide etiam B. Bernardum, *De præcepto et disp.*, cap. VI, col. 255, t. II.

rentur simpliciter in omnibus obedire, in nullo differrent profitentes obedientiam a non profitentibus, et sic talis professio supervacua esset. Ergo cum non sit supervacua tenentur in omnibus obedire.

Sed contra, Bernardus dicit in lib. *De disp. et præcepto*, cap. v, col. 254, t. II : « Nihil me prohibeat horum quæ promisi, nihil plus exigat quam promisi. » Sed non promittuntur nisi illa quæ sunt in regula. Ergo non tenetur subditus in aliis obedire nisi quæ ad regulam pertinent.

Præterea, nullus tenetur ad aliquid ad quod cæteri non tenentur, nisi secundum quod ad illud ex voto se obligat speciali. Sed profitentes non vovent obedire in omnibus, sed solum obedire secundum regulam talem vel talem. Ergo non tenentur in omnibus obedire. Et hæc etiam ratio accipitur ex verbis Bernardi in eodem libro, cap. iv, § 10, col. 253, t. II, dicentis de hoc : « Non parum prælati præscribitur voluntati, quod is qui profitetur, spondet obedientiam ; non tamen obedientiam omnimodam, sed determinate secundum regulam, nec aliam quam sancti Benedicti ; » et post subdit : « Præfixam prælatus sibi ex regula sciat mensuram ; et sic sua demum imperia moderari circa id solum quod rectum esse constiterit, nec quodlibet rectum, sed hoc tantum quod prædictus Pater constituit. »

Solutio. — Respondeo dicendum, quod est triplex obedientia : scilicet indiscreta, imperfecta, discreta tamen et perfecta. Indiscreta obedientia, quæ nec obedientia dici debet, est quando aliquis obedit in illis quæ divinæ legis regulæ contrariantur, quam debet inviolabiliter observare ; vel etiam in illis quæ contrariantur regulæ quam professus est, in his duntaxat quæ dispensationi prælati non subduntur, et ad hanc obedientiam nullus tenetur, immo quilibet tenetur eam non habere. Imperfecta autem obedientia, sed sufficiens ad salutem obedientiam profitentibus, est illa qua aliquis obedit in his quæ servare promisit, et non aliis ; unde B. Bernardus[1] dicit ubi supra, cap. vi, col. 255 : « Cæterum subditus hujusmodi obedientiam quæ voti finibus cohibetur, noverit imperfectam » ; et ad hanc obedientiam profitentes obedientiam ex necessitate coguntur. Obedientia vero perfecta est secundum quam subditus simpliciter obedit in omnibus quæ non sunt contraria legi divinæ, vel regulæ quam professus est ; unde ibidem B. Bernardus[2] dicit :

1. Olim : « B. Benedictus dicit in *Regula*. »
2. Olim : « B. Benedictus. »

« Perfecta obedientia legem nescit, terminis non arctatur, nec continetur professionis augustiis ; largiori voluntate fertur in latitudinem charitatis, et ad omne quod injungitur, spontaneo vigore liberalis alacrisque animi, modum non considerans, in infinitum extenditur ; » et ad hanc obedientiam nullus tenetur debito necessitatis, sed solum ex honestate quadam, sicut tenetur semper æmulari charismata meliora. Quidam tamen aliter dicunt, scilicet quod obedientiam professi, ex necessitate tenentur obedire prælatis suis non solum in his quæ ad regulam pertinent, sed in omnibus quæ regulæ non contrariantur, sive sint indifferentia, sive de genere[1] bonorum, dummodo non sint altiora quam professio proprii ordinis requirit ; sed ad æqualia vel faciliora prælatus cogere potest, etiamsi secundum præcepta regulæ non sint. Sed prima opinio est longe melior : quia cum debitum obedientiæ ex ordine prælationis causetur, ad illa tantummodo ex obedientiæ voto subditus obligatur ad quæ prælatio est ordinata. Ad hoc autem prælationes in religionibus ordinantur, ut status religionis secundum instituta regulæ conservetur ; et ideo in his solum quæ ad regulam pertinent debitum obedientiæ causatur. Sciendum autem quod ad regulam pertinet aliquid dupliciter : vel directe vel indirecte. Directe, sicut ea quæ in statutis regulæ continentur, ut non comedere carnes, tenere silentium et hujusmodi. Indirecte, sicut ea quæ pertinent ad mutua obsequia, sine quibus status religionis servari non posset, vel etiam quæ pertinent ad pœnam transgressionum, etsi de eis nulla specialis mentio in regula fiat.

Ad primum ergo dicendum, quod præceptum Apostoli intelligitur non de omnibus absolute, sed de omnibus quæ ad prælationem patris ad filium pertinent : quia in quibusdam, ut Philosophus dicit in IX *Ethic.*, cap. II, magis est obediendum patri, in quibusdam magis duci exercitus quam patri, et in quibusdam magis medico, et sic de aliis.

Ad secundum dicendum, quod beatus Benedictus loquitur de obedientia perfecta, quam omnes obedientiam profitentes ex honestate æmulari debent ; non tamen obligantur ex necessitate.

Ad tertium dicendum, quod castitas est virtus habens determinatam materiam et determinatum actum : similiter et paupertas. Obedientia vero habet generalem materiam, ut dictum est ; et ideo, si aliquis obedientiam absolute vove-

1. Parm. : « numero. »

ret in omnibus, esset confusio religionum, quia idem teneretur servare unus quod alter; et ideo votum obedientiæ determinatur secundum certam regulam. Non est autem simile de aliis duobus votis.

Ad quartum dicendum, quod quamvis subditus non habeat judicare de præcepto prælati, habet tamen judicare de actu proprio in his duntaxat in quibus prælato ex ordine prælationis subditus non est; et ideo non oportet quod in omnibus obediat, immo necesse est quod in quibusdam non obediat.

Ad quintum dicendum, quod illi qui obedientiam non profitentur, non tenentur in omnibus obedire spiritualibus prælatis, nisi in illis quæ pertinent ad regulam quam in baptismo professi sunt, ut scilicet abrenuntiantes Satanæ et omnibus pompis ejus, et christianam vitam agere profitentes induant novum hominem, qui secundum Deum creatus est.

## EXPOSITIO TEXTUS

« Post prædicta, consideratione dignum occurit. » Ratio ordinis est : quia potentia per actum cognoscitur; unde prius de actu peccati determinandum fuit quam de potentia peccandi, quamvis potentia actu naturaliter sit prior.

« Utrum potentia peccandi sit nobis a Deo vel a nobis. » Videtur debuisse dicere, potentiæ peccandi, pluraliter, quia actibus plurium potentiarum peccare contingit. — Sed dicendum quod nulla potentia habet quod eliciat actum peccati, nisi inquantum est voluntas vel a voluntate mota; et ideo una potentia est secundum quam primo peccatum inest, scilicet voluntas vel liberum arbitrium.

« Mala voluntas non a Deo nobis est, sed a nobis et a diabolo. » Hoc verum est, si sumatur voluntas pro actu voluntatis; non autem si sumatur pro potentia, quæ est principium actus; et ideo similitudo nulla est, per quam a simili de potentia concludere volunt.

« Sed pluribus sanctorum testimoniis indubitanter monstratur quod potestas mali a Deo est. » Videtur quod probatio Magistri nihil valeat : quia auctoritates sequentes non loquuntur de potentia peccandi, sed de potestate prælationis. — Sed dicendum quod in potestate prælationis, quæ habitualis potentia est, includitur etiam habitualis potestas peccandi : quia propter potestatem prælationis multa peccata prælati facere possunt, quæ non possent, si prælati non essent.

« Per me reges regnant, et tyranni per me terram tenent. » Quæ sit differentia inter regem et tyrannum, ex dictis in tertio articulo primæ quæstionis apparet.

« Sed sciendum est Apostolum ibi loqui de sæculari potes-

tate. » Videtur quod solutio Magistri sit insufficiens : quia superius ostendit etiam potestatem nocendi quam diabolus habet a Deo esse ; et ita videtur quod si potestati est obediendum, quia potestas est a Deo, etiam diabolo sit obediendum. — Sed dicendum quod proculdubio auctoritas Apostoli tantum de potestate prælationis intelligitur, cujusmodi potestatem supra homines diabolus non habet, nisi inquantum cum eo quasi fœdus ineunt, consentientes ei per peccatum sicut[1] servi ejus effecti. Sed hoc pactum illicitum est ; et ideo ex hoc non acquiritur debitum obediendi, sed pactum frangendum est ; Isa., XXVII, 18 : *Pactum vestrum cum inferno non stabit.* Unde non oportet ut omni potestati quæ a Deo sit obediatur, sed ei tantum quæ a Deo est ad hoc instituta ut sibi debita obedientia impendatur, cujusmodi est sola prælationis potestas.

« Contemne potestatem timendo majores potestates. » Ex hoc videtur quod sit magis obediendum majori potestati quam minori[2].

1. Sed hoc videtur esse falsum. Quia in quibusdam magis obeditur uni quam alteri, et in quibusdam minus, sicut in quibusdam plus patri quam duci exercitus, et in quibusdam plus duci exercitus quam patri, ut in IX *Ethic.*, cap. II, dicitur. Ergo sequitur quod idem eodem sit major et minor.

2. Præterea, archiepiscopi potestas est major quam potestas episcopi. Sed in quibusdam plus tenentur obedire subditi suis episcopis quam archiepiscopis. Ergo non semper majori potestati est obediendum magis.

3. Præterea, abbates monasteriorum subduntur episcopis, nisi sint exempti. Ergo potestas episcopi est major quam potestas abbatis. Sed monachus tenetur plus obedire abbati quam episcopo. Ergo non semper majori potestati obediendum est magis.

4. Præterea, potestas spiritualis est altior quam sæcularis. Si ergo majori potestati magis est obediendum, prælatus spiritualis semper absolvere poterit a præcepto potestatis sæcularis, quod est falsum.

Respondeo dicendum, quod potestas superior et inferior dupliciter possunt se habere. Aut ita quod inferior potestas ex toto oriatur a superiori, et tunc tota virtus inferioris fundatur supra virtutem superioris, et tunc simpliciter et in omnibus est magis obediendum potestati superiori quam

1. Al. : « sunt. »

2. Ex his quæ sequuntur, specialem Nicolaius conflat articulum post præmissos ordine quartum, cui sequentem apponit titulum : « Utrum potestati majori magis obediendum semper quam minori » ; tum : « Ad quartum sic proceditur. Videtur quod sit magis obediendum potestati majori quam minori, quia in quibusdam », etc. In calce porro expositionis textus, post illa verba « quam minori », hæc assuit : « Sed an sit semper verum, articulo ultimo expendetur. »

inferiori ; sicut etiam in naturalibus causa prima plus influit supra causatum causæ secundæ quam etiam ipsa causa secunda, ut in lib. *De causis*, in princ., dicitur, et sic[1] se habet potestas Dei ad omnem potestatem creatam ; sic etiam se habet potestas imperatoris ad potestatem proconsulis ; sic etiam se habet potestas papæ ad omnem spiritualem potestatem in Ecclesia : quia ab ipso papa gradus dignitatum diversi in Ecclesia et disponuntur et ordinantur ; unde ejus potestas est quoddam Ecclesiæ fundamentum, ut patet Matth., XVI. Et ideo in omnibus magis tenemur obedire papæ quam episcopis vel archiepiscopis, vel monachus abbati, absque ulla distinctione. Possunt[2] iterum potestas superior et inferior ita se habere, quod ambæ oriantur ex una quadam suprema potestate, quæ unam alteri subdit secundum quod vult ; et tunc una non est superior altera nisi in his quibus una supponitur alii a suprema potestate ; et in illis tantum est magis obediendum superiori quam inferiori ; et hoc modo se habent potestates et episcopi et archiepiscopi, descendentes a papæ potestate.

Ad primum ergo dicendum, quod non est inconveniens patrem esse superiorem in rebus familiaribus, et ducem in rebus bellicis ; sed ei qui in omnibus superior est, scilicet Deo, simpliciter est magis obediendum, et ei qui vices Dei gerit plenarie.

Ad secundum dicendum, quod in illis in quibus magis obediendum est episcopo quam archiepiscopo, archiepiscopus non est superior episcopo, sed tantum in casibus determinatis a jure, in quibus ab episcopo recurritur ad archiepiscopum.

Ad tertium dicendum, quod monachus magis tenetur odedire abbati quam episcopo in illis quæ ad statuta regulæ pertinent ; in his autem quæ ad disciplinam ecclesiasticam pertinent, magis tenetur episcopo : quia in his abbas est episcopo subditus[3].

Ad quartum dicendum, quod potestas spiritualis et sæcularis utraque deducitur a potestate divina ; et ideo intantum sæcularis potestas est sub spirituali, inquantum est ei a Deo supposita, scilicet in his quæ ad salutem animæ pertinent ; et ideo in his magis est obediendum potestati spirituali quam sæculari. In his autem quæ ad bonum civile pertinent est magis obediendum potestati sæculari quam spirituali (*a*), secundum illud Matth., XXII, 21 : *Reddite quæ sunt Cæsaris Cæsari*. Nisi forte potestati spirituali etiam sæcularis potestas

1. Al. : « et sicut. »
2. Parm. : « potest .»
3. Parm. : « suppositus. »
(*a*) Nota hanc doctrinam.

conjungatur, sicut in papa, qui utriusque potestatis apicem tenet, scilicet spiritualis et sæcularis, hoc illo disponente qui est sacerdos et rex, sacerdos[1] in æternum, secundum ordinem Melchisedech, Rex regum, et Dominus dominantium, cujus potestas non auferetur et regnum non corrumpetur in sæcula sæculorum. Amen.

---

1. Parm. omittit : « sacerdos. »

# INDEX

## DISTINCTIONUM, QUÆSTIONUM ET ARTICULORUM

### COMMENTI IN SECUNDUM LIBRUM SENTENTIARUM

---

### DISTINCTIO I


Prologus sancti Thomæ.............................. 1

Unum esse rerum principium ostendit, non plura, ut quidam putaverunt. — Quod hæc verba, « facere » et « agere », non dicuntur de Deo secundum eam rationem qua dicuntur de creaturis. — Quare rationalis creatura facta sit. — Quare creatus sit homo vel angelus. — Ad quid creata sit rationalis creatura. — Brevissima responsio, cum quæritur quare vel ad quid facta sit rationalis creatura. — Sicut factus est homo ut Deo serviret, sic mundus ut serviret homini. — Quomodo aliquando dicitur in Scriptura : *Homo factus est propter reparationem angelici casus.* — Quare sit homo institutus, scilicet ut anima sit unita corpori. — Post sacramentum Trinitatis, de creatura tripartita est agendum, et prius de digniori, id est angelica.


QUÆSTIO PRIMA


Art. 1. Utrum sint plura prima principia.................. 10
— 2. Utrum a Deo possit aliquid exire per creationem... 16
— 3. Utrum creare conveniat etiam aliis quam Deo......... 20
— 4. Utrum aliquid a Deo efficiat aliquam rem.......... 23
— 5. Utrum mundus sit æternus ....................... 27
— 6. Utrum convenienter exponatur in principio Deum creasse, in Filio, vel in principio temporis vel ante omnia ................................ 41


QUÆSTIO II


Art. 1. Utrum Deo competat agere propter finem.......... 45
— 2. Utrum creaturæ sint propter Dei bonitatem........ 47
— 3. Utrum omnia sint facta propter hominem.......... 49
— 4. Utrum anima rationalis debuerit uniri corpori...... 52
— 5. Utrum anima tali corpori debuerit uniri........... 54

## DISTINCTIO II

Quæ consideranda sunt de angelis. — Quando facti sunt angeli, prius dicit : in quo videntur non sibi obviare auctoritates. — Quod simul creata fuerit corporalis et spiritualis creatura. — Quod nihil factum est ante cælum et terram, nec etiam tempus : cum tempore enim creata sunt, sed non ex tempore. — Quod simul cum tempore et cum mundo cœpit corporalis et spiritualis creatura. — Utrum angeli mox creati fuerunt in empyreo, scilicet quod statim ut factum est angelis fuit repletum. — Quod simul creata est visibilium rerum materia, et invisibilium natura, et utraque informis secundum aliquid, et formata secundum aliquid. — Quomodo dicat Lucifer secundum Isaïam : *Ascendam in cælum*, etc.

### QUÆSTIO PRIMA

ART. 1. Utrum ævum sit idem quod æternitas ............ 61
— 2. Utrum ævum sit tantum unum .................. 65
— 3. Utrum duratio angeli ante mundum inceperit....... 68

### QUÆSTIO II

ART. 1. Utrum cælum empyreum sit corpus................ 70
— 2. Utrum cælum empyreum sit lucidum .............. 72
— 3. Utrum cælum empyreum habeat influentiam supra alia corpora ................................ 75

## DISTINCTIO III

Quales facti fuerint angeli, et quod quatuor eis attributa sunt in ipso initio suæ conditionis. — An omnes angeli fuerunt æquales in tribus, scilicet in essentia, in sapientia, in libertate arbitrii. — Dicit quod differentes fuerunt in illis. — Quæ communia et æqualia habuerunt angeli. — An boni vel mali, justi vel injusti, creati sint angeli ; et an aliqua mora fuerit inter creationem et lapsum. — Opinio quorumdam dicentium angelos in malitia creatos et sine omni mora corruisse. — Aliorum sententia probabilis, qui dicunt omnes angelos creatos esse bonos, et aliquam fuisse morulam inter creationem et casum. — Probationem Augustini contra illos inducit qui dicunt angelos factos malos, et verba etiam Job determinat, quæ illi pro se inducebant. — Quomodo intelligenda sint verba Domini præmissa, disserit, evidenter tradens angelos esse creatos bonos, et post creationem cecidisse. — Quod triplex fuit in angelis sapientia ante casum vel confirmationem. — An aliquam Dei habuerint dilectionem, vel sui invicem.

QUÆSTIO PRIMA

ART. 1. Utrum angelus sit compositus ex materia et forma.. 85
— 2. Utrum in angelis possit esse personalitas............ 89
— 3. Utrum in angelis possit esse numerus.............. 91
— 4. Utrum sint plures angeli unius speciei............. 96
— 5. Utrum angeli sint unius generis................... 98
— 6. Utrum angelus et anima specie differant........... 101

QUÆSTIO II

ART. UNIC. Utrum angelus in principio suæ creationis potuerit esse malus.................................. 108

QUÆSTIO III

ART. 1. Utrum angelus cognoscat res per essentiam suam universaliter per species........................... 112
— 2. Utrum angeli superiores intelligant per species universaliores.................................. 115
— 3. Utrum angeli per species illas particularia cognoscant. 118
— 4. Utrum angelus plura simul actu intelligat.......... 122

QUÆSTIO IV

Utrum angeli in illo statu innocentiæ Deum supra se et plus quam se dilexerint, dato quod in gratia creati non sint. 125

## DISTINCTIO IV

An perfectos et bonos creavit Deus angelos, an miseros et imperfectos. — Quod opinando hæc dixerit, non asserendo, scilicet quod angeli qui perstiterunt, præscii fuerint sui boni. — Summa colligitur prædictorum, confirmans omnes angelos ante confirmationem vel lapsum non fuisse beatos, nisi quis beatitudinem accipiat illum statum innocentiæ. — Responsio ad id quod quærebatur an angeli essent creati perfecti, an imperfecti; et dicitur quod perfecti fuerunt secundum aliquid. — Quod tribus modis dicitur perfectum, secundum tempus, secundum naturam et universaliter perfectum.

QUÆSTIO UNICA

ART. 1. Utrum angeli creati sint beati..................... 132
— 2. Utrum angeli suam miseriam vel beatitudinem præsciverint.......................................... 134
— 3. Utrum angeli creati sint in gratia................. 136

## DISTINCTIO V

De confirmatione et conversione stantium, et aversione et lapsu cadentium. — De libero arbitrio breviter tangit quid sit. —

Post creationem aliquid datum est stantibus, per quod converterentur; nec merito aliquo, sed gratia cooperante. — Qua gratia indigebat angelus, et qua non, — An sit imputandum illis quod aversi sunt. — Qua culpa gratia non est data eis qui ceciderunt. — Quod angeli in ipsa confirmatione beati fuerunt; sed utrum eam meruerint per gratiam tunc sibi datam, ambiguum est; de hoc enim diversi diversa sentiunt.

QUÆSTIO PRIMA


Art. 1. Utrum in angelis potuerit esse peccatum........... 143
— 2. Utrum angelus Dei æqualitatem appetierit.......... 145
— 3. Utrum primum peccatum angeli fuerit superbia..... 148


QUÆSTIO II


Art. 1. Utrum angeli indiguerint gratia, ut converterentur ad Deum ........................................ 150
— 2. Utrum angeli suam beatitudinem meruerint......... 152


## DISTINCTIO VI

Quod de majoribus et de minoribus quidam ceciderunt, inter quos unus fuit celsior, scilicet Lucifer. — Unde et quo dejectus fuit merito suæ superbiæ. — Quod non est concessum eis habitare in cælo vel in terra. — Quod dæmones alii aliis præsunt, et habent etiam alias prælationes. — An omnes dæmones sint in hoc aere caliginoso, an aliqui sint in inferno. — Quidam putant Luciferum in inferno religatum ex quo tentavit Christum, et victus est; quem primum hominem tentasse et vicisse dicunt. — Quod Lucifer modo non habet potestatem quam habebit tempore antichristi. — Quod dæmones semel victi a sanctis non accedunt amplius ad alios.

QUÆSTIO UNICA


Art. 1. Utrum Lucifer fuerit supremus omnium............. 160
— 2. Utrum peccatum primi angeli fuerit occasio peccati et aliis ........................................ 162
— 3. Utrum convenienter assignetur locus ipsis angelis post casum ..................................... 165
— 4. Utrum in dæmonibus sit ordo ....................... 168
— 5. Utrum dæmones qui a sanctis vincuntur retrudantur in infernum ..................................... 170


## DISTINCTIO VII

Quod boni angeli sint a Deo confirmati per gratiam, ut peccare non possint, et mali ita obdurati in malo, ut bene vivere nequeant. — Quod utrique liberum arbitrium habent, nec tamen ad utrumque flecti possunt. — Quod boni post confirmatio-

nem liberius habent arbitrium quam ante. — Quod post confirmationem angeli non possunt natura peccare, sicut ante, non quod debilitatum sit eorum arbitrium, sed confirmatum. — Quod mali angeli vivacem sensum non perdiderunt, et quibus modis sciant. — Quod magicæ artes virtute et scientia diaboli valent : quæ virtus et scientia est ei data a Deo, vel ad fallendum malos, vel ad monendum vel exercendum bonos. — Quod non sunt creatores, licet per eos magi ranas et alia fecerint, sed solus Deus. — Sicut parentes non dicuntur creatores filiorum, nec agricolæ frugum, ita nec boni nec mali angeli, etsi per eorum ministerium fiant creaturæ, — Sicut justificationem mentis, ita creationem rerum solus Deus operatur, licet creatura exterius serviat. — Quod angeli mala multa possunt per naturæ vigorem, quæ non possunt propter Dei vel bonorum angelorum prohibitionem, id est quia non permittuntur.

QUÆSTIO PRIMA

Art. 1. Utrum boni angeli possint peccare ................ 179
— 2. Utrum dæmones possint bonum facere, et non sint obstinati in malo ............................. 182

QUÆSTIO II

Art. 1. Utrum angeli vigeant acumine scientiæ............. 186
— 2. Utrum per dæmones divinatio fieri possit .......... 188

QUÆSTIO III

Art. 1. Utrum possint aliquos veros effectus facere in materia corporali ..................................... 193
— 2. Utrum eorum auxilio et consilio fiat malum.......... 196

## DISTINCTIO VIII

Utrum angeli omnes corporei sint, quod quibusdam visum est, quibus Augustinus consentire videtur, dicens omnes angelos ante casum habuisse corpora tenuia, spiritualia, sed in casu mutata in deterius malorum corpora, ut in eis possint pati. — Quod Deus in corporalibus illis antiquis formis apparuit. — Quod Deus in specie qua Deus est, nunquam mortalibus apparuit. — Utrum dæmones intrent corpora hominum substantialiter, et illabantur cordibus, an id per effectum dicatur.

QUÆSTIO UNICA

Art. 1. Utrum angeli habeant corpora naturaliter unita..... 203
— 2. Utrum angeli corpora assumant ................... 205
— 3. Utrum corpora assumpta ab angelis habeant veram naturam quam ostendunt...................... 207

— 4. Utrum angeli in corporibus assumptis comedere possint 210
— 5. Utrum dæmones intra corpora hominum esse possint. 214
— 6. Utrum ipse Deus in corporalibus figuris apparuerit.. 217

## DISTINCTIO IX

De ordinum distinctione, et quot sint, et quid sint. — Quid appelletur ordo, et quæ sit ratio nominis cujusque. — Quod hæc nomina non propter se, sed propter nos eis data sunt, quæ sumpta sunt a donis gratiæ, quæ non habent singulariter, sed excellenter, et a præcipuis nominantur. — Utrum hi ordines ab initio creationis ita distincti fuerint. — Utrum omnes angeli ejusdem ordinis sint æquales. — Quomodo dicat Scriptura decimum ordinem ex hominibus compleri, cum non sint nisi novem ordines angelorum. — Quod homines assumuntur juxta numerum stantium, non lapsorum. — Quod quidam putant secundum numerum lapsorum angelorum homines reparandos.

### QUÆSTIO UNICA

Art. 1. Utrum Dionysius competenter definiat hierarchiam.. 225
— 2. Utrum unus angelus alium purget.................. 228
— 3. Utrum convenienter dividatur angelica hierarchia in tres hierarchias, et novem ordines................ 233
— 4. Utrum convenienter distinguantur nomina angelorum........................................ 238
— 5. Utrum omnes angeli unius ordinis sint æquales...... 241
— 6. Utrum omnes hierarchiæ sint connexæ............. 243
— 7. Utrum distinctio ordinum sit a natura............. 246
— 8. Utrum homines assumantur ad ordines angelorum.. 247

## DISTINCTIO X

An omnes spiritus cælestes mittantur, et ponit duas opiniones, et auctoritates quibus innituntur. — Quod si omnes mittantur, cur unus tantum ordo nomine angelorum censetur. — Putant quidam Michaelem, Gabrielem et Raphaelem de superiori ordine fuisse ; et sunt hæc nomina spirituum, non ordinum. — Quomodo determinent præmissas auctoritates, quæ videntur adversari, qui dicunt omnes angelos mitti. — Quos alii dicunt mitti, et quos dicunt non mitti, cum determinatione auctoritatum quæ videntur sibi adversari.

### QUÆSTIO UNICA

Art. 1. Utrum omnes angeli assistant.................... 255
— 2. Utrum omnes angeli in ministerium mittantur....... 257
— 3. Utrum omnes angeli secundæ hierarchiæ mittantur... 260
— 4. Utrum angeli per executionem ministerii a contemplatione retardentur ............................ 263

## DISTINCTIO XI

Quod quæque anima habet angelum bonum ad sui custodiam delegatum, et malum ad exercitium. — Utrum singulis hominibus singuli angeli, an pluribus unus sit deputatus. — Confirmat, unum angelum pluribus hominibus deputari, sive simul, sive diversis temporibus. — Utrum angeli proficiant in merito vel in præmio, usque ad judicium. — Aliorum opinio, qui dicunt angelos in quibusdam prædictorum non profecisse. — Quod quædam auctoritates videntur obviare probabiliori sententiæ.

### QUÆSTIO PRIMA


ART. 1. Utrum angeli homines custodiant .................. 270
— 2. Utrum custodire pertineat ad omnes ordines tertiæ hierarchiæ .................................... 272
— 3. Utrum angeli omnibus hominibus ad custodiam deputentur ...................................... 274
— 4. Utrum angelus quandoque relinquat hominem cui deputatus est ad custodiendum.................. 277
—, 5. Utrum angeli doleant de damnatione hominum quos custodiunt .................................. 279


### QUÆSTIO II


ART. 1. Utrum angeli proficiant in cognitione Dei.......... 281
— 2. Utrum angeli inferiores illuminentur a superioribus.. 283
— 3. Utrum angeli accipiant aliquam cognitionem per mutuam locutionem ................................ 286
— 4. Utrum mysterium Incarnationis per homines didicerint ....................................... 288
— 5. Utrum inter eos sit pugna et contradictio .......... 291
— 6. Utrum ordinum distinctio maneat post diem judicii. 293


## DISTINCTIO XII

De distinctione operum sex dierum. — Quod sancti tractatores videntur super hoc quasi adversa tradidisse, aliis dicentibus omnia simul facta in materia et forma, aliis per intervalla temporum. — Quod per intervalla temporis res corporales conditæ sunt. — Quo sensu tenebræ dicantur non esse aliquid, et quo dicantur esse aliquid. — Duo consideranda sunt, quare illa materia confusa sit dicta informis, et ubi ad esse prodiit, quantumcumque in altitudinem ascenderit. — De quatuor modis divinæ operationis.

### QUÆSTIO UNICA


ART. 1. Utrum omnium corporalium sit una materia........ 301
— 2. Utrum omnia corpora sint simul creata in speciebus suis distincta .................................. 304

— 3. Utrum secundum expositionem beati Augustini dierum distinctio salvetur........................ 307
— 4. Utrum prima materia informis erat ............... 312
— 5. Utrum convenienter assignentur quatuor coæva.... 316

## DISTINCTIO XIII

Quæ prima fuerit distinctionis operatio. — Qualis fuerit lux illa, spiritualis, an corporalis. — Quod lux illa facta est, ubi sol apparet, quæ inter aquas lucere poterat. — Quod dies diversis modis accipitur. — De naturali ordine computationis sex dierum, et de illo qui pro mysterio introductus est. — Cur sol factus est, si lux illa sufficiebat. — Quomodo accipiendum sit illud : *Dixit Deus ;* an sono vocis illud Deus dixerit, an aliter. — Quomodo accipiendum sit quod dicitur Pater operari in Filio, vel per Filium, vel in Spiritu sancto.

### QUÆSTIO UNICA

Art. 1. Utrum post opus creationis, distinctionis opus necessarium fuerit................................ 326
— 2. Utrum lux proprie in spiritualibus inveniatur....... 328
— 3. Utrum lux sit accidens reale ..................... 331
— 4. Utrum convenienter lucis productio recitetur....... 337
— 5. Utrum Pater faciat omnia per Filium.............. 340

## DISTINCTIO XIV

De opere secundæ diei, qua factum est firmamentum. — Alii putant cælum esse igneæ naturæ, quibus consentit Augustinus. — Quales sint aquæ, et quæ sit figura firmamenti. — Quare tacuit Scriptura de opere secundæ diei, quod in aliis dixit. — De opere tertiæ diei, quando aquæ congregatæ sunt in unum locum. — Quomodo omnes sunt in unum locum congregatæ, cum multa sint maria et flumina.

### QUÆSTIO UNICA

Art. 1. Utrum supra firmamentum sint aliquæ aquæ ....... 346
— 2. Utrum firmamentum de natura inferiorum corporum sit ........................................ 349
— 3. Utrum motus cæli sit ab intelligentia .............. 351
— 4. Utrum convenienter a Rabano cælorum numerus assignetur ........................................ 354
— 5. Utrum convenienter opus tertiæ diei describatur ... 355

## DISTINCTIO XV

De opere quartæ diei, quando facta sunt luminaria. — Ante alia de ornatu cæli agitur, sicut prius factum est. — De opere quintæ diei, quando creavit Deus ex aquis volatilia et nata-

tilia. — De opere sextæ diei, quando creata sunt animalia et reptilia terræ. — Utrum post peccatum venenosa animalia noxia facta fuerint, an propter peccatum nocere cœperint prius facta innoxia. — Utrum minuta animalia tunc creata fuerint. — Quare post omnia factus est homo. — Quomodo intelligendum sit Deum requievisse ab omni opere suo. — Qualiter accipiendum sit quod Deus dicitur ocmplesse opus suum septimo die, cum tunc requievit ab omni opere suo. — Quæ sit significatio et benedictio septimi diei.

QUÆSTIO PRIMA

ART. 1. Utrum convenienter stellarum productio describatur. 367
— 2. Utrum corpora cælestia habeant aliquem effectum in istis inferioribus ........ 370
— 3. Utrum corpora cælestia habeant causalitatem super motus liberi arbitrii ........ 374

QUÆSTIO II

ART. 1. Utrum verum est quod dicitur quædam animalia ex aquis, quædam ex terris materiam sumpsisse...... 377
— 2. Utrum convenienter ornatus trium elementorum describatur ........ 379

QUÆSTIO III

ART. 1. Utrum Deus consummaverit septima die opus suum.. 382
— 2. Utrum convenienter dicatur Deum die septima requievisse ........ 386
— 3. Utrum Deus diem septimam præ aliis sanctificare debuit 389

DISTINCTIO XVI

De hominis creatione, ubi considerandum est quare creatus sit homo, et qualiter sit institutus (quæ duo supra tractata sunt) et qualis factus, et qualiter lapsus, postremo quomodo sit reparatus. — Quod imago et similitudo hic a diversis accipitur varie : a quibusdam increata, ab aliis creata et increata, vel essentia Trinitatis, vel Pater, vel Filius et Spiritus sanctus. — Opinio eorum qui putaverunt Filium per imaginem et similitudinem hic accipi. — Neque horum sententiam approbat ; sed imaginem et similitudinem Dei in homine quærendam, et considerandam docet, ut imago et similitudo creata intelligatur. — Quare homo dicitur imago et ad imaginem, Filius vero imago, et non ad imaginem.

QUÆSTIO UNICA

ART. 1. Utrum aliqua creatura possit dici ad imaginem...... 396
— 2. Utrum tantum in rationalibus creaturis imago inveniatur ........ 399

— 3. Utrum imago Dei magis reperiatur in angelis quam in hominibus .................................. 401
— 4. Utrum convenienter imago et similitudo in *Littera* distinguantur. .................................. 404

## DISTINCTIO XVII

De creatione animæ, utrum de aliquo facta sit, vel non, et quando facta, et quam gratiam habuerit in creatione. — Quæritur quando facta sit anima, an ante corpus, an in corpore. — In qua ætate Deus hominem fecerit. — In ætate virili factus est homo secundum superiores causas. — Quod homo extra paradisum creatus, in paradiso sit positus, et quare id factum sit. — De lignis paradisi, inter quæ erat lignum vitæ, et lignum scientiæ boni et mali.

### QUÆSTIO PRIMA

ART. 1. Utrum anima humana sit de essentia divina.......... 411
— 2. Utrum anima humana sit ex aliqua materia constituta 416

### QUÆSTIO II

ART. 1. Utrum sit unus intellectus in omnibus hominibus... 420
— 2. Utrum anima humana sit extra corpus creata........ 430

### QUÆSTIO III

ART. 1. Utrum corpus cæleste sit de compositione corporis humani .................................. 434
— 2. Utrum paradisus sit locus corporalis................ 437

## DISTINCTIO XVIII

Quare de latere viri et non de alia corporis parte formata sit mulier. — Quare dormienti et non vigilanti viro costa subtracta est. — Quod de illa costa sine additamento extrinseco facta fuerit per Dei potentiam, sicut quinque panes in se multiplicati sunt. — Utrum secundum superiores, an secundum inferiores causas, ita illa facta sit mulier; id est, an ratio seminalis id haberet ut ita fieret, an tantum ut illa fieri posset, sed ut sic fieret, in Deo tantum esset causa. — De anima mulieris, quod non est ex anima viri, ut quidam putaverunt, dicentes animas esse ex traduce.

### QUÆSTIO PRIMA

ART. 1. Utrum corpus mulieris de costa viri fieri debuerit..... 446
— 2. Utrum convenienter dicatur rationes seminales Deus indidisse.................................. 450
— 3. Utrum omnia quæ præter rationes seminales fiunt miracula sint .................................. 454

QUÆSTIO II

ART. 1. Utrum anima traducatur ex parentibus ........... 457
— 2. Utrum anima rationalis procedat a Deo mediantibus angelis ........................................ 462
— 3. Utrum anima sensibilis sit ex traduce............... 466

## DISTINCTIO XIX

De primo hominis statu ante peccatum, scilicet qualis fuerit secundum corpus et secundum animam. — Utrum immortalitas quam habuit ante peccatum esset de conditione naturæ, an ex gratiæ beneficio. — Si non foret præceptum ut de illo ligno ederet, et aliis et non illo uteretur, an posset non mori. — Quæstio Augustini, quomodo immortalis factus sit homo. — Quod ex prædictis consequi videtur, hominem de natura suæ conditionis aliquo modo fuisse immortalem ; sed non omnino fieret immortalis, nisi participato ligno vitæ.

QUÆSTIO UNICA

ART. 1. Utrum anima humana maneat corrupto corpore, vel corrumpatur ........................................ 479
— 2. Utrum homo in statu innocentiæ habuerit necessitatem moriendi ........................................ 485
— 3. Utrum homo in statu innocentiæ fuerit passibilis..... 488
— 4. Utrum homo in primo statu fuerit impassibilis et immortalis per naturam............................ 490
— 5. Utrum illa immortalitas sit eadem cum immortalitate resurgentium.................................. 494

## DISTINCTIO XX

De modo procreationis filiorum, si non peccassent, et quales nascerentur filii. — Quare in paradiso non coierunt, duobus modis solvit. — De termino illius inferioris vitæ, utrum nati filii per successiones, an simul omnes transferendi fuissent. — Quales procreassent filios, utrum perfectam staturam et usum membrorum habentes, qualis primus homo fuit conditus. — Quibusdam non absurde placuit quod filii parvi nascerentur, et per accessum temporis in statura et in aliis sicut nunc proficerent ; quod non esset vitio imputandum. — Utrum sicut statura corporis, ita et sensu mentis parvuli nascerentur, et per accessum temporis proficerent in sensu, et notitia veritatis, an mox nati in his perfecti essent. — De hominis translatione in meliorem statum, et de duobus bonis, altero hic dato, altero promisso.

QUÆSTIO PRIMA

ART. 1. Utrum in primo statu fuisset generatio.............. 503
— 2. Utrum in primo statu fuisset generatio per coitum... 505

QUÆSTIO II

ART. 1. Utrum homines in statu illo statim nati omnem perfectionem corporis habuissent.................. 509
— 2. Utrum pueri mox nati perfecti in cognitione fuissent. 512
— 3. Utrum in statu innocentiæ pueri in gratia nati fuissent 515

DISTINCTIO XXI

De invidia diaboli qua ad hominem tentandum accessit. — Quare in aliena forma venit. — De modo tentationis. — De versutia diaboli, qui, ut facilius persuaderet, malum removit et bonum in pollicito duplicavit. — De duplici tentationis specie. — Quare homo, non angelus, sit redemptus. — Quod non soli vero præceptum fuit datum.

QUÆSTIO PRIMA

ART. 1. Utrum Deus tentet................................ 524
— 2. Utrum tentatio quæ est a diabolo, peccatum sit..... 527
— 3. Utrum tentatio sit appetenda..................... 529

QUÆSTIO II

ART. 1. Utrum diabolus ex invidia et in forma serpentis tentaverit Evam .............................. 532
— 2. Utrum peccatum Adæ gravius fuerit omnibus aliis peccatis .................................... 534
— 3. Utrum Adam in primo statu, ante potuit peccare venialiter quam mortaliter ........................ 537

DISTINCTIO XXII

Quod aliter locutus est diabolus in muliere quam in serpente. — Objectio contra illos qui dicunt elationem præcessisse in mente. — Quæ fuit elatio mulieris. — Quæ fuit elatio viri : an crediderit et voluerit quod mulier. — Quis plus peccavit, Adam vel Eva. — Quid prædictæ sententiæ adversari videtur. — Quorumdam sententia, quod Adam ambierit esse ut Deus, sed non credidit esse possibile. — De triplici ignorantia, quæ excusat, et quæ non. — Unde processerit consensus illius peccati, cum natura hominis esset incorrupta.

QUÆSTIO PRIMA

ART. 1. Utrum primum peccatum hominis fuerit superbia... 548
— 2. Utrum peccatum hominis fuerit in hoc quod appetiit esse sicut Deus............................. 551
— 3. Utrum mulier gravius quam vir peccaverit......... 554

QUÆSTIO II

ART. 1. Utrum ignorantia sit peccatum .................... 556
— 2. Utrum ignorantia excuset peccatum ............... 558

## DISTINCTIO XXIII

Quare Deus permiserit hominem tentari, sciens eum esse casurum. — Quod triplicem cognitionem habuit ante lapsum, scilicet rerum propter se factarum, et Creatoris, et sui. — De cognitione Creatoris. — De sui cognitione. — Utrum homo præscius fuerit eorum quæ sibi futura erant.

QUÆSTIO PRIMA

ART. 1. Utrum Deus potuerit conferre alicui naturæ creatæ ut peccare non possit ........................... 566
— 2. Utrum Deus debuit permittere hominem tentari et peccare ................................. 569

QUÆSTIO II

ART. 1. Utrum Adam Deus per essentiam viderit ........... 571
— 2. Utrum rerum omnium scientiam habuerit ........... 575
— 3. Utrum Adam in primo statu potuerit falli ........... 578

## DISTINCTIO XXIV

De gratia hominis et potentia ante peccatum. — Qualis fuerit illa rectitudo et bonitas voluntatis in qua creatus est. — De adjutorio homini in creatione dato, quo stare poterat. — Quod bruta animalia non habent liberum arbitrium, sed appetitum sensualitatis. — Quod talis est ordo peccandi vel credendi in nobis, qualis fuit in primis hominibus. — Qualiter per illa tria in nobis consummetur tentatio. — Repetitio summam perstringens. — Quod sensualitas sæpe in Scriptura aliter quam supra accipitur, scilicet ut inferior portio rationis ejus nomine intelligatur.

QUÆSTIO PRIMA

ART. 1. Utrum liberum arbitrium sit potentia vel habitus.... 589
— 2. Utrum liberum arbitrium nominet unam potentiam vel plures ...................................... 592
— 3. Utrum liberum arbitrium sit potentia distincta a voluntate et ratione .............................. 595
— 4. Utrum Adam in primo statu per liberum arbitrium poterat peccatum vitare........................ 598

QUÆSTIO II

Art. 1. Utrum convenienter notificetur sensualitas in *Littera*. 601
— 2. Utrum ratio superior et inferior sint una potentia vel diversæ .......................................... 604
— 3. Utrum synderesis sit potentia vel habitus........... 609
— 4. Utrum conscientia sit actus......................... 611

QUÆSTIO III

Art. 1. Utrum sufficienter distinguantur in *Littera* motus sensualitatis et rationis superioris et inferioris....... 616
— 2. Utrum motus sensualitatis possit esse peccatum..... 619
— 3. Utrum in ratione possit esse peccatum............. 622
— 4. Utrum in delectatione rationis inferioris aliquo modo possit esse peccatum mortale..................... 625
— 5. Utrum in ratione superiori possit esse peccatum veniale 628
— 6. Utrum veniale possit fieri mortale................. 631

## DISTINCTIO XXV

Redit ad liberi arbitrii considerationem. — Quod liberum arbitrium non pertinet nisi ad futurum. — Quod supraposita descriptio liberi arbitrii non convenit Deo, nec his qui glorificati sunt. — Qualiter in Deo accipitur liberum arbitrium. — Quod angeli et sancti qui jam beati sunt libero arbitrio non carent. — De libertatis arbitrii differentia secundum diversa tempora. — De quatuor statibus liberi arbitrii in homine. — De corruptione liberi arbitrii per peccatum. — De tribus modis libertatis arbitrii. — Quæstio de libertate ad malum : an sit ipsa libertas liberi arbitrii, an alia. — Quæstio alia de libertate ad bonum : an ipsa sit libertas liberi arbitrii, vel non. — Certa determinatio utriusque quæstionis, qua dicitur libertas ad bonum et ad malum, esse libertas arbitrii. — De libertate a miseria, — De libertate quæ fit ex gratia et quæ ex natura.

QUÆSTIO UNICA

Art. 1. Utrum liberum arbitrium sit in Deo ............... 644
— 2. Utrum liberum arbitrium cogi possit............... 647
— 3. Utrum liberum arbitrium ad omnia opera humana se extendat ........................................ 651
— 4. Utrum liberum arbitrium augeatur vel minuatur .... 653
— 5. Utrum liberum arbitrium convenienter distinguatur.. 655

## DISTINCTIO XXVI

De gratia operante et cooperante. — Quod bona voluntas comitatur gratiam. — Quæ sit gratia voluntatem præveniens, scilicet fides cum dilectione. — Quod voluntas bona quæ prævenitur gratia, quædam Dei dona prævenit. — Quæ prædictis videntur

contraria, scilicet quod videtur dici fidem esse ex voluntate. — Quæ adhuc addit, quæ graviorem faciunt quæstionem, scilicet quod cogitatio boni præcedit fidem. — De illa cogitatione boni quæ præcedit fidem, plene disseritur. — Utrum una eademque sit gratia quæ dicitur gratia operans et cooperans.

QUÆSTIO UNICA

Art. 1. Utrum gratia ponat quid creatum in anima.......... 667
— 2. Utrum gratia sit substantia vel accidens............ 670
— 3. Utrum gratia sit in potentia animæ sicut in subjecto. 673
— 4. Utrum gratia sit virtus.......................... 676
— 5. Utrum gratia convenienter per operantem et cooperantem dividatur.......................... 679
— 6. Utrum gratia in anima multiplicetur.............. 682

## DISTINCTIO XXVII

Quid sit ipsa, et quomodo mereatur augeri, quæritur. — In quibus bonis sit liberum arbitrium. — De virtute, quid sit et quid actus ejus. — De fide itidem dicit quod non est ex homine, sed ex Deo tantum. — De gratia quæ liberat voluntatem; quæ si virtus est, virtus non est ex libero arbitrio, et sic non est motus mentis. — Quo sensu dicantur ex gratia incipere bona merita, et de qua gratia hoc intelligatur. — Quod bona voluntas gratiæ principaliter est, et etiam gratia est, sicut et omne bonum meritum. — Ex qua ratione dicitur fides mereri justificationem, et alia. — De muneribus virtutum, et de gratia quæ non est, sed facit meritum. — Quod idem est usus virtutis et liberi arbitrii, sed virtutis principaliter. — Aliorum sententia hic ostenditu, qui dicunt virtutes esse bonos usus liberi arbitrii, id est actus mentis.

QUÆSTIO UNICA

Art. 1. Utrum virtus sit habitus.......................... 694
— 2. Utrum Augustinus convenienter virtutem definiat... 697
— 3. Utrum aliquis possit ex condigno vitam æternam mereri.......................... 701
— 4. Utrum quis gratiam mereri possit................. 703
— 5. Utrum aliquis augmentum gratiæ possit mereri..... 706
— 6. Utrum unus possit alteri primam gratiam promereri. 708

## DISTINCTIO XXVIII

Prædicta repetit, ut alia addat, definitam assertionem ponens de gratia et libero arbitrio contra Pelagianos. — Ponit ea quibus suum confirmant errorem, verbis Augustini contra ipsum utentes. — Testimonio Hieronymi astruit, quid tenendum sit de gratia et libero arbitrio, ubi triplex hæresis inducitur, scilicet Joviniani, Manichæi et Pelagii.

QUÆSTIO UNICA

Art. 1. Utrum homo sine gratia aliquod bonum facere possit 717
— 2. Utrum homo sine gratia possit peccatum vitare .... 721
— 3. Utrum homo sine gratia possit omnia mandata legis implere.................................. 724
— 4. Utrum homo sine gratia possit se præparare ad gratiam .................................. 726
— 5. Utrum homo sine gratia possit cognitionem veritatis habere .................................. 730

## DISTINCTIO XXIX

Utrum homo ante peccatum eguerit gratia operante et cooperante ; et quod operante et cooperante gratia eguerit ; sed operante non eguit secundum omnem modum, quo ipsa operatur. — Quod homo ante lapsum virtutes habuerit. — De ejectione hominis de paradiso. — Quomodo intelligendum sit illud : *Ne sumat de ligno vitæ, et comedat, et vivat in æternum.* — De flammeo gladio ante paradisum posito. — An homo ante peccatum comederit de ligno vitæ. — Quare non sunt facti immortales, si comederunt de ligno vitæ.

QUÆSTIO UNICA

Art. 1. Utrum homo in statu innocentiæ gratia indiguerit... 739
— 6. Utrum homo ante peccatum gratiam habuerit....... 742
— 3. Utrum homo in primo statu tantum de gratia habuisset, quantum post peccatum.................. 745
— 4. Utrum actus humani ante peccatum fuissent efficaciores ad merendum gratiam.................. 749
— 5. Utrum pœna hominis convenienter determinetur pro peccato primæ transgressionis, scilicet privatio justitiæ originalis et expulsio de paradiso......... 752

## DISTINCTIO XXX

Quod per Adam peccatum et pæna transivit in posteros. — Utrum illud peccatum fuerit originale an actuale. — Illud est peccatum originale, quod transit in posteros. — Quid sit peccatum originale inquiritur. — Quod originale peccatum culpa sit, auctoritatibus probat. — Quid sit quod dicitur originale peccatum, scilicet fomes peccati, id est concupi centia. — Quid nomine concupiscentiæ intelligitur, quæ dicitur fomes peccati. — Quod sit peccatum in quo omnes peccaverunt, scilicet originale, quod ex inobedientia processit. — Ex quo sensu dictum est, per inobedientiam unius multos constitui peccatores. — Quod peccatum originale in Adam fuit, et in nobis est. — Objectio quorumdam, contra id quod dictum est supra, omnes homines in Adam fuisse. — Responsio, ubi aperitur

qualiter fuerunt in Adam secundum rationem seminalem, et quomodo ex eo descenderint, scilicet propagationis lege. — Auctoritate et ratione probatur nihil extrinsecum converti in humanam substantiam, quæ ab Adam est.

QUÆSTIO PRIMA

Art. 1. Utrum defectus quos sentimus sint nobis quasi pœna pro peccato .................................... 765
— 2. Utrum defectus aliquis ex primis parentibus in nos deveniens, habeat rationem culpæ............... 769
Art. 3. Utrum concupiscentia sit originale peccatum........ 773

QUÆSTIO II

Art. 1. Utrum alimentum in veritatem humanæ naturæ convertatur .................................... 776
— 2. Utrum semen ex alimento descendat............... 787

## DISTINCTIO XXXI

Quomodo peccatum originale a parentibus transeat in filios, an secundum animam, an secundum carnem. — Prædictam opinionem damnat, et quod per carnem traducatur peccatum dicit, et quomodo ostendit. — Causam corruptionis carnis ostendit, ex qua in anima peccatum fit. — Quod propter corruptionem carnis, quæ est causa peccati, dicitur peccatum esse in carne. — De causa originalis peccati, quæ est in carne, utrum sit culpa an pœna. — Aperitur quid sit fœditas tracta exlibidine coeuntium, quæ vitium vel corruptio dici potest. — Inductu ostendit similium, non absurde filios trahere peccatum a parentibus, etiam mundis. — Quare dicatur originale dicitur cum epilogo. — Objectio quorumdam intendentium probare peccatum non traduci ex lege coitus.

QUÆSTIO PRIMA

Art. 1. Utrum per traductionem carnis originale peccatum traducatur .................................... 803
— 2. Utrum necessarium sit omnes homines in peccato originali nasci.................................... 807

QUÆSTIO II

Art. 1. Utrum originale peccatum sit in essentia animæ sicut in subjecto, vel in aliqua potentia ejus...... 811
— 2. Utrum vis generativa præ aliis viribus infecta sit.... 814

## DISTINCTIO XXXII

Quomodo originale peccatum dimittatur in baptismo, cum postea sit illa concupiscentia, quæ dicitur originale peccatum. —

Quod originale peccatum duobus modis dimittitur, scilicet extenuatione sui et solutione reatus. — De fœditate quam caro ex libidine coitus contrahit, utrum in baptismo diluatur. — Ex quo auctore sit illa concupiscentia, Deo vel alio. — Qua justitia animæ mundæ ex creatione illud peccatum imputetur cum non possit vitari. — Utrum illud peccatum sit voluntarium vel necessarium. — Quare Deus animam corpori conjunxit, sciens eam inde maculari, et ideo damnari. — An anima sit talis qualis a Deo creatur. — An animæ ex creatione sint æquales in donis naturalibus.

QUÆSTIO PRIMA

ART. 1. Utrum culpa originalis per baptismum solvatur..... 823
— 2. Utrum pœna originalem culpam consequens post baptismum remaneat .......................... 827
— 3. Utrum originalis concupiscentia in quibusdam major et in quibusdam minor inveniatur.............. 829

QUÆSTIO II

ART. 1. Utrum infectio originalis a Deo sit ............... 832
— 2. Utrum divinam sapientiam deceat infundere animam corpori a quo contrahat maculam................. 835
— 3. Utrum animæ ex sua creatione sint inæquales ...... 837

## DISTINCTIO XXXIII

An peccata omnium præcedentium patrum parvuli originaliter trahant, ut peccatum Adæ. — Quod in illo uno primo peccato plura reperiuntur. — Responsio contra illos, ubi alia peccata ostenduntur illo majora. — An illud peccatum sit primis parentitibus dimissum. — Quod peccata parentum visitentur in filiis, et quod non sunt adversa quæ Deus dicit in Exodo et in Ezechiele. — Quare dixerit in tertiam et quartam generationem, et quare patres tantum commemorat. — Quomodo illud Exodi intelligi debeat secundum mysterium. — Per quid probetur quod primus motus non puniatur æternaliter.

QUÆSTIO PRIMA

ART. 1. Utrum ex proximis parentibus aliquis contrahat maculam originalem ............................. 849
— 2. Utrum culpa proximorum parentum in filios redundet quoad pœnam ................................ 853
— 3. Utrum originale peccatum sit unum, vel multa...... 855

QUÆSTIO II

ART. 1. Utrum peccato originali post mortem debeatur sensibilis pœna ................................ 858
— 2. Utrum pueri non baptizati afflictionem spiritualem in anima sentiant............................ 861

## DISTINCTIO XXXIV

Quæ de peccato animadvertenda sint. — Quæ fuerit origo et causa peccati prima. — Quod mala voluntas secundaria causa fuit malorum. — In qua re sit peccatum, an in bona, an in mala ; et dicitur quia in bona tantum. — Quod ex præmissis sequitur, scilicet quod cum dicitur malus homo, dicitur malum bonum. — Quod regula dialecticorum de contrariis fallit in his, scilicet bono et malo. — Sententiæ illi qua dictum est, bonum esse malum, opponitur de prophetia quæ ait : *Væ his qui dicunt bonum malum.*

### QUÆSTIO UNICA


Art. 1. Utrum malum sit .................................. 871
— 2. Utrum malum sit ens sicut natura quædam ........ 874
— 3. Utrum bonum possit esse causa mali............... 878
— 4. Utrum malum sit in bono sicut in subjecto.......... 883
— 5. Utrum per malum totum bonum corrumpatur ....... 886


## DISTINCTIO XXXV

Quid sit peccatum. — Diversorum sententias de peccato ponit. — Vera sententia de peccato proponitur. — Auctoritatibus probat voluntates et actus omnes esse bona, inquantum sunt. — Quod omnis actus, inquantun est, bonus est. — Objectio contra illos qui dicunt omnes actus, inquantum sunt, esse bonos. — Utrum malus actus, inquantum peccatum est, sit privatio vel corruptio boni. — Quomodo, inquantum peccatum est, possit corrumpere bonum, cum nihil sit. — Quod peccatum proprie corruptio animæ est, et quomodo. — Qualiter homo se elonget a Deo, scilicet per dissimilitudinem quam facit peccatum. — An pœna sit privatio boni.

### QUÆSTIO UNICA


Art. 1. Utrum malum sufficienter per pœnam et culpam dividitur ........................................ 898
— 2. Utrum convenienter peccatum vel culpa in *Littera* definiatur........................................ 901
— 3. Utrum omne peccatum in actu consistat .......... 904
— 4. Utrum peccatum consistat in exteriori actu......... 908
— 5. Utrum per peccatum fiat corruptio in potentia animæ 910


## DISTINCTIO XXXVI

Quod quædam simul sunt peccata et pœna peccati, quædam peccata et causa peccati ; alia vero peccata, et causa et pœna peccati. — Ex prædictis quæstio oritur, scilicet an inquantum peccatum est, sit pœna peccati. — Quod cum omne peccatum possit dici pœna, non tamen omne est pœna peccati. —

— Quod non obviat veritati, si quis dicat ipsa peccata esse pœnas peccati essentialiter. — Aperte ostendit peccata quædam esse pœnam peccati, et pœnam ipsam justam esse et a Deo. — De quibusdam quæ sine dubio peccata sunt et pœnæ, ut ira et invidia. — Quod verbis Augustini præmissis quædam sententia Hieronymi obviare videtur. — Determinatio contrarietatem submovens sanctorum.

### QUÆSTIO UNICA


Art. 1. Utrum unum peccatum possit esse causa alterius peccati. . . . . . . . . . 922
— 2. Utrum passio possit dici peccatum. . . . . . . . . . 925
— 3. Utrum peccatum possit esse pœna peccati . . . . . . . . . 927
— 4. Utrum omnis pœna pro aliqua culpa in homine sit. . 931
— 5. Utrum convenienter ponatur distinctio bonorum. . . . . 934


## DISTINCTIO XXXVII

Aliorum ponit sententiam, qui dicunt malos actus nullo modo esse a Deo, nec esse bonos, sive in eo quod sunt sive alio modo. Qualiter determinant verba Augustini præmissa, quibus ait, omne quod est, inquantum est, bonum esse. — Secundum hoc res aliquæ sunt quæ a Deo non sunt, quibus homines mali sunt. — Ex parte eorum præmissæ opponitur sententiæ in illo verbo : *Deus auctor malorum non est.* — Quod de peccato, non de pœna intelligitur, cum dicitur : *Deus non est auctor mali.*

### QUÆSTIO PRIMA


Art. 1. Utrum peccatum sit substantia, vel natura, aut res quædam . . . . . . . . . . 942
— 2. Utrum omne quod est, quocumque modo sit, a Deo sit. 945


### QUÆSTIO II


Art. 1. Utrum Deus sit causa ipsius peccati absolute. . . . . . . 948
— 2. Utrum Deus sit causa actionis in qua deformitas culpæ consistit . . . . . . . . . . 950


### QUÆSTIO III


Art. 1. Utrum Deus sit causa pœnæ . . . . . . . . . . 954
— 2. Utrum malum per prius dicatur de culpa quam de pœna . . . . . . . . . . 957


## DISTINCTIO XXXVIII

De voluntate et ejus fine, ex quo et ipsa judicatur. — Quod Deus est finis omnis bonæ actionis, quia charitas est ; nec tantum Spiritus sanctus, sed et Christus, et Pater, nec hi

sunt tres fines, sed unus. — Quod omnes bonæ voluntates unum habent finem, et tamen quædam bonæ diversos fines sortiuntur. — De differentia voluntatis, intentionis et finis. — An alia intentio sit et alia voluntas.

QUÆSTIO UNICA

Art. 1. Utrum omnium rectarum voluntatum sit tantum unus finis .......... 967
— 2. Utrum finis communis et unus rectarum voluntatum possit esse charitas vel beatitudo.......... 970
— 3. Utrum intentio sit aliquid voluntatis.......... 973
— 4. Utrum sit unus actus voluntatis, qui est ad finem, et de his quæ sunt ad finem.......... 976
— 5. Utrum voluntas habeat suam bonitatem ex fine..... 978

## DISTINCTIO XXXIX

Cum voluntas sit de his quæ naturaliter homo habet, quare peccatum fore dicatur, cum nullum aliud naturale peccatum sit. — Quare actus voluntatis sit peccatum, si actus aliarum potentiarum non sunt peccata. — Quomodo intelligendum sit illud : *Homo etiam qui servus est peccati, naturaliter vult bonum.*

QUÆSTIO PRIMA

Art. 1. Utrum in voluntate possit esse perversitas peccati... 984
— 2. Utrum in actibus aliarum potentiarum possit esse peccatum .......... 987

QUÆSTIO II

Art. 1. Utrum homo velit bonum naturaliter.......... 990
— 2. Utrum modus sit idem quo homo vult bonum naturaliter, et quo vult malum.......... 992

QUÆSTIO III

Art. 1. Utrum superior scintilla rationis possit extingui.... 995
— 2. Utrum conscientia possit errare .......... 998
— 3. Utrum conscientia errans obliget.......... 1001

## DISTINCTIO XL

An ex fine omnes actus pensari debeant, ut simpliciter boni vel mali dicantur. — Utrum omnia opera hominis ex affectu et fine sint bona vel mala. — Aliter Augustinus sentire videtur, qui dicit opera hominis esse bona vel mala ex intentione et causa, præter quædam, quæ per se peccata sunt. — Quidam dicunt hæc prædicta non posse fieri bono fine.

QUÆSTIO UNICA

ART. 1. Utrum bonum et malum sint essentiales differentiæ actionis .......................................... 1010
— 2. Utrum ex voluntate actio sit judicanda bona....... 1013
— 3. Utrum actus exterior addat aliquid de bonitate vel malitia supra bonitatem vel malitiam voluntatis. 1015
— 4. Utrum eadem actio sit bona vel mala ............ 1019
— 5. Utrum actus indifferens inveniatur in actibus humanis 1022

## DISTINCTIO XLI

An omnis intentio et actio eorum qui fide carent sit mala. — Quæ præmissæ objiciuntur sententiæ ex verbis Augustini. — Aliorum sententia de præmissa quæstione qua quærebatur si omnis eorum actio mala est qui fidem non habent. — Quod mala voluntas est voluntarium peccatum.

QUÆSTIO PRIMA

ART. 1. Utrum fidei sit universaliter intentionem dirigere... 1034
— 2. Utrum actus infidelis hominis bonus esse possit..... 1037

QUÆSTIO II

ART. 1. Utrum peccatum sit voluntarium................ 1039
— 2. Utrum omne peccatum sit in voluntate........... 1042

## DISTINCTIO XLII

An voluntas et actio mala in eodem homine et circa eamdem rem sint unum peccatum vel plura. — Si peccatum ab aliquo admissum in eo sit quousque pœniteat. — Quibus modis dicitur in Scriptura reatus. — De modis peccatorum, qui multipliciter assignantur. — Quomodo differant delictum et peccatum. — De septem vitiis principalibus. — De superbia, quæ est radix omnis mali. — Quo sensu utrumque dicatur radix omnium malorum, scilicet superbia et cupiditas.

QUÆSTIO PRIMA

ART. 1. Utrum voluntas peccati et actus sint duo peccata... 1050
— 2. Utrum post actum peccati reatus remaneat ....... 1054
— 3. Utrum peccatum dividatur convenienter per mortale et veniale ...................................... 1056
— 4. Utrum veniale peccatum a mortali distinguatur .... 1059
— 5. Utrum peccatum mortale et veniale differant per pœnam æternam et temporalem........................ 1062

QUÆSTIO II

ART. 1. Utrum peccata distinguantur penes radices ........ 1067
— 2. Utrum peccatum convenienter dividatur in peccatum operationis, oris et operis................. 1071

— 3. Utrum divisio capitalium vitiorum sit competens... 1075
— 4. Utrum species superbiæ convenienter assignentur.. 1080
— 5. Utrum omnia peccata sint paria.................. 1083

## DISTINCTIO XLIII

De peccato in Spiritum sanctum, quod dicitur etiam peccatum ad mortem. — Quid sit illud peccatum. — An omnis obstinatio vel desperatio peccatum sit in Spiritum sanctum. — Quod aliter accipitur peccatum in Spiritum sanctum. — Alia assignatio peccati in Spiritum sanctum.

Art. 1. Utrum sit aliquod peccatum in Spiritum sanctum. 1093
— 2. Utrum peccatum in Spiritum sanctum sit determinatum genus peccati .......................... 1096
— 3. Utrum convenienter assignentur species peccati in Spiritum sanctum ............................ 1099
— 4. Utrum peccatum in Spiritum sanctum sit irremissibile 1103
— 5. Utrum aliquis in primo actu peccati possit peccare in Spiritum sanctum.......................... 1107
— 6. Utrum Adam in Spiritum sanctum peccaverit...... 1109

## DISTINCTIO XLIV

De potentia peccandi, an sit homini vel diabolo a Deo. — Auctoritatibus astruit, potentiam peccandi esse a Deo. — An aliquando resistendum sit potestati.

### QUÆSTIO PRIMA

Art. 1. Utrum potentia peccandi sit a Deo............... 1115
— 2. Utrum omnis prælatio a Deo sit.................. 1118
— 3. Utrum in statu naturæ integræ prælatio fuisset...... 1120

### QUÆSTIO II

Art. 1. Utrum obedientia sit virtus ..................... 1123
— 2. Utrum Christiani teneantur obedire sæcularibus potestatibus et præcipue tyrannis.................... 1127
— 3. Utrum obedientiam professi tenentur simpliciter obedire prælatis suis.............................. 1130

IMPRIMERIE DE L'EST. — BESANÇON